



عین الہدیہ

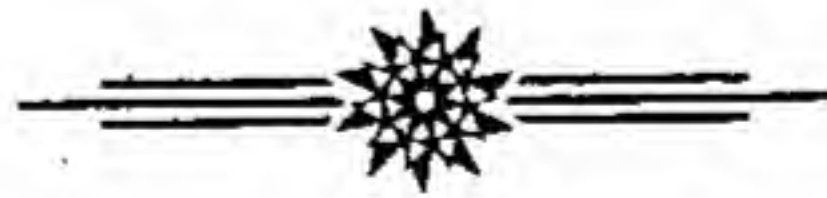
سُوْمَم

اُردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری



مکتبہ رحمانیہ

اقراسنٹر غزنی سٹریٹ - اُردو بازار - لاہور

نام کتاب	_____	عین البیان
بایستام	_____	مقبول الرحمان
ناشر	_____	مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
مطبع	_____	گنج شکر پریس
طبع اول	_____	جنوری ۱۹۹۲ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست مضامین عین الہدیہ جلد سوم

صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۳۰۹	فصل فی الضمان	۲۰	۱	کتاب البیوع	۱
۳۱۶	باب کفالة الرجلین	۲۱	۱۹	فصل ان چیزوں میں جو بیع کے تحت داخل ہو جاتی ہیں۔	۲
۱۰۲۳	باب کفالة العبد وعنه	۲۲	۲۳	باب خيار الشرط	۳
۳۲۷	کتاب الحوالہ	۲۳	۵۵	باب خيار الرویة	۴
۳۳۵	کتاب ادب القاضی	۲۴	۶۴	باب خيار العیب	۵
۳۵۰	فصل فی الحبس	۲۵	۸۲	باب البیع الفاسد	۶
۳۵۳	باب کتاب القاضی الی القاضی	۲۶	۱۰۹	فصل فی احکامہ	۷
۲۹۵	باب التحکیم	۲۷	۱۱۷	فصل فیما یکرہ	۸
۳۷۳	فصل فی القضاء بالمواریث	۲۸	۱۲۲	باب الاقالہ	۹
۳۸۳	فصل ۳ فر	۲۹	۱۲۹	باب المراجعة والتولیة	۱۰
۳۸۷	کتاب الشہادۃ	۳۰	۱۳۱	فصل، قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنے کے بیان میں	۱۱
۳۹۶	فصل متعلق گواہی دادائے گواہی	۳۱	۱۳۹	باب الرلوا	۱۲
۴۰۲	باب من یقبل شہادۃ ومن لا یقبل	۳۲	۱۴۰	باب التحقوق	۱۳
۴۱۶	باب الاختلاف فی الشہادۃ	۳۳	۱۴۲	باب الاستحقاق	۱۴
۱۰۳۱	فصل فی الشہادۃ علی الارث	۳۴	۱۴۸	فصل فی بیع الفضولی	۱۵
۴۲۳	باب الشہادۃ علی الشہادۃ	۳۵	۱۸۵	باب الشلم	۱۶
۴۲۹	فصل بھوئی گواہی کے بیان میں	۳۶	۲۲۰	مسائل منثورہ	۱۷
۱۲۳۱	باب الربوع عن الشہادات	۳۷	۲۳۶	کتاب الصرف	۱۸
۱۲۴۰	کتاب الوکالۃ	۳۸	۲۶۱	کتاب الکفالة	۱۹
۴۳۶	باب الوکالۃ بالبیع والشراء	۳۹			

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۴۰	فصل الشراء	۴۴۶	۶۵	کتاب المضاربة	۶۱۸
۴۱	فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد	۴۵۹			
۴۲	فصل فی البیع	۴۶۱	۶۶	باب المضاربة يضارب	۶۳۳
۴۳	فصل ایک سے زیادہ وکیل کرنے میں	۴۶۹	۶۷	فصل فی العزل والقسمة	۶۳۸
۴۴	باب الوكالة بالخصومة والقبض	۴۷۲	۶۸	فصل فیما یفعله المضارب	۶۴۱
۴۵	باب عزل الوکیل	۴۸۱	۶۹	فصل آخر	۶۴۶
			۷۰	فصل فی الاختلاف	۶۵۰
۴۶	کتاب الدعوی	۴۸۷			
۴۷	باب الیمین	۴۹۱	۷۱	کتاب الودیعة	۶۵۱
۴۸	فصل فی کیفیت الیمین والاختلاف	۵۰۱	۷۲	کتاب العاریة	۶۶۶
۴۹	باب التحالف	۵۰۸	۷۳	کتاب الهبة	۶۷۵
۵۰	فصل فیما لا یكون خصما	۵۲۵	۷۴	باب ما یصح رجوعه وما لا یصح	۶۸۵
۵۱	باب ما یدعیه الرجلان	۵۲۸	۷۵	فصل	۶۹۲
۵۲	فصل فی التنازع بالایدی	۵۳۳	۷۶	فصل فی الصدقة	۶۹۳
۵۳	باب دعوی النسب	۵۴۷			
۵۴	کتاب الاقرار	۵۵۹	۷۷	کتاب الاجارات	۶۹۵
۵۵	فصل	۵۶۷	۷۸	باب الاجر متى یتحقق	۶۹۹
۵۶	باب الاستثناء مافی معناه	۵۶۹	۷۹	فصل	۷۰۶
۵۷	باب اقرار المریض	۵۸۲	۸۰	باب ما یجوز من الاجارة وما یكون خلافا فیها	۷۰۷
۵۸	باب اقرار نسب کے بیان میں	۵۸۶	۸۱	باب الاجارة الفاسدة	۷۱۵
۵۹	کتاب الصلح	۵۹۱	۸۲	باب ضمان الجیر	۷۲۳
۶۰	فصل ان چیزوں کے بیان میں جن سے صلح	۵۹۶	۸۳	باب الاجارة علی احد الشرطین	۷۳۹
۶۱	باب التبرع بالصلح والتوکیل	۶۰۲	۸۴	باب اجارة العبد	۷۴۲
۶۲	باب الصلح فی الدین	۶۰۳	۸۵	باب الاختلاف	۷۴۵
۶۳	فصل فی الدین المشترک	۶۰۸	۸۶	باب نسخ الاجارة	۷۴۷
۶۴	فصل فی التخرج	۶۱۳	۸۷	مسائل منشورة	۷۵۳
			۸۸	کتاب المکاتب	۷۵۶

صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۸۲۸	باب الحجر للفساد	۱۰۱	۷۶۱	فصل فی الکتابۃ الفاسدۃ	۸۹
۸۳۶	فصل فی حد البلوغ	۱۰۲	۷۶۷	باب ما یجوز للمکاتب ان یفعلہ	۹۰
۸۳۷	باب الحجر بسبب الدین	۱۰۳	۷۷۲	فصل	۹۱
			۷۷۷	فصل	۹۲
۸۴۳	کتاب الماذون	۱۰۴	۷۸۴	باب من ینکتاب عن العبد	۹۳
۸۶۳	فصل	۱۰۵	۷۸۷	باب کتابۃ العبد المشترک	۹۴
			۷۹۳	باب موت المکاتب وعجزہ وموت المولیٰ	۹۵
۸۶۶	کتاب الغصب	۱۰۶			
	فصل ایسے مغبوب کے بیان میں جو غاصب	۱۰۷	۸۰۳	کتاب الولاء	۹۶
۷۷۳	کے فعل سے تغیر ہو جاوے۔		۸۱۱	فصل فی ولایۃ الموالاة	۹۷
۸۸۳	فصل	۱۰۸	۸۱۴	کتاب الاکراه	۹۸
۸۹۰	فصل فی غصب مالا یتقوم	۱۰۹	۸۱۷	فصل	۹۹
۹۰۰	خاتمہ الطبع	۱۱۰			
	کو		۸۲۵	کتاب الحجر	۱۰۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الملك الحق المبين والصلاة والسلام على خير الخلق سيدنا محمد خاتم النبيين
الطاهرين واصحابه حفاة الملة والدين وهداة الاسلام وائمة المومنين اجمعين .
اما بعد ! یہ ترجمہ مجلد ثالث کتاب الہدایہ مسمی بعین الہدایہ ہے ۔ اسال اللہ العلی القیوم ان ینفع بہا
عبادہ کما نفع بأصلہا وان یعصمہ من الخطاء والغلل ویحفظہ من السہو والنزل وحسبہ اللہ ونعم
الوکیل ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم والحمد للہ رب العالمین .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب البیوع !

یہ کتاب اقسام بیع کے احکام میں ہے فی شرع میں ایک مال کو دوسرے مال سے باہمی رضامندی کے ساتھ
مبادلہ کرنے کو بیع کہتے ہیں ۔ ضر ۔ اور باہمی رضامندی اختیاری حالت میں پائی جاتی ہے اور اگر کسی نے دوسرے پر اکراہ و جبر
کے بیع کرائی تو جبر کرنے والا درحقیقت اپنی رضامندی سے بیع کرنے والا ہوا کیونکہ وہ ضامن ہے ۔ پھر یہاں چند امور
بلنے کی ضرورت ہے ۔ اول یہ کہ عقد بیع جائز ہونے کے کیا دلائل ہیں اور کیوں مشروع ہے ۔ دوم بیع کا کن و شرط و حکم
کیا ہے ۔ سوم اس کے اقسام کیونکر ہیں ۔ پس بیع جائز ہونے کے دلائل قرآن و حدیث و اجماع ہیں ۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا احل اللہ البیع وحرم الربوا ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ۔ قولہ تعالیٰ ۔ الا ان
تکون تجارۃ عن تواض منکھہ یعنی باطل طور سے باہم اپنے مال مت کھاؤ مگر یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے
تجارت ہو یعنی تجارتی نفع طال ہے اور بیع جائز ہونے پر اجماع امت برابر آتا ہے ۔ پھر اگر بیع میں خیانت و فریب
جھوٹی قسمیں ہوں تو محل خوف ہے کیونکہ جو شخص اپنے اسباب کو رواج دینے کے واسطے جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے
کبیرہ گناہ ہے ۔ جیسا حدیث صحیحین سے ثابت ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے
مکروہ تجارتی بیع میں شیطان اور گناہ حاضر ہوتے ہیں تو اپنی بیع کے ساتھ صدقہ دینا ملائے رہو ۔ رواہ الترمذی وقال

حسن صحیح۔ اور ناپ تول میں احتیاط رکھے۔ حدیث میں اس کی تاکید فرمائی کیونکہ اگلی امت اس میں ہلاک ہوئی۔ کما قال تعالیٰ
 اذ اکثروا على الناس يستوفون واداکالوا واذنوا وھنجسون۔ اور جب لوگوں سے لیتے تو ناپ بھر پور لیتے تھے
 اور جب ان کو ناپ یا تول دیتے تو کھونٹ کر دیتے تھے۔ یہ امت عذاب میں ہلاک کی گئی تھی اور واضح ہو کہ جو لوگ
 تجارت کرتے اور شرعی مسائل نہیں جانتے ہیں وہ اکثر ایسے گنہگار ہیں اور اگر بیع موافق شرع کے ٹھیک
 ہو تو یہ عمدہ پیشہ ہے چنانچہ حدیث رافع بن رافع میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کائی سب سے زیادہ
 پاکیزہ ہے۔ فرمایا کہ جو آدمی اپنے ہاتھ کے کام سے پیدا کرے اور ہر بیع میں گناہ نہ ہو۔ رواہ البرازخ الطبرانی و
 الحاکم۔ اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے روز پیغمبر
 صدیقین و شہداء کے ساتھ ہوگا۔ رواہ ابو حنیفہ و الترمذی وابن ماجہ الحاکم اور ایک روایت میں ہے کہ سچے امانت دار تاجر
 کا چہرہ قیامت کے روز چودھویں رات کے چاند کی طرح چمکتا ہوگا۔

واضح ہو کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ائمہ المؤمنین خدیجہ رضی اللہ عنہا کے واسطے تجارت فرمائی اور زمانہ نبوت
 میں بطور ضرورت خرید و فروخت کی ہے اور اکابر صحابہ و عموماً صحابہ و تابعین نے تجارت کی اور سب سے اول جہاد سمجھتے
 تھے ورنہ تجارت کرتے تھے، لہذا ابو حنیفہ رحمہم اللہ نے تجارت کو زراعت سے زیادہ پسند کیا اور شافعی رحمہ اللہ اس
 کے برعکس ہیں۔ م۔ بیع شروع ہونے کا سبب بقاء زندگی کی سہولت ہے یعنی ہر ایک کو اپنی ضرورت دوسرے سے حاصل
 ہو سکتی ہے۔ بیع کا رکن ایجاب و قبول ہے اور ایجاب وہ کلام ہے جو پہلے بولا جاوے خواہ بائع کی طرف سے ہو یا مشتری
 کی طرف سے ہو اور اس کے متعلق دوسرے کلام کو قبول کرتے ہیں۔ بیع کے شرائط بہت اور کئی قسم کے ہیں۔ از الجملہ عقد
 کرنے والے میں یہ شرط ہے کہ اس کو اس قدر تمیز و سمجھ ہو کہ بیع سے مبیع حاصل ہوتی اور ٹمن جاتا ہے اور رکن بلفظ ماضی
 ہو مبیع مال قیمتی اور بائع کی قدرت میں اس کی سپردگی ہو اور بیع نافذ ہونے کے واسطے ملک یا ولایت شرط ہے اور
 اس کی توضیح آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ آدے گی اور بیع کا حکم معلوم ہو گیا کہ مشتری کو مبیع میں اور بائع کو ٹمن میں ملکیت
 حاصل ہوتی ہے اور واضح ہو کہ ٹمن یعنی درم دینار و روپیہ اشرفی ایسی چیزیں ہیں کہ معین نہیں ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک
 روپیہ کی کوئی چیز خریدی تو بائع کو خاص اسی روپیہ کا استحقاق نہیں ہے جو مشتری کے ہاتھ میں ہے بلکہ ایک روپیہ مشتری کے
 ذمہ ہے چاہے کوئی روپیہ دے دے کیونکہ روپیہ معین نہیں ہوتا اسی واسطے اس کو دین کہتے ہیں بخلاف اس مبیع کے
 جو بائع سے خریدی کہ وہ معین ہے حتیٰ کہ بائع کو یہ اختیار نہیں کہ چاہے کوئی چیز دے دے۔ اسی واسطے اس کو عین
 کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے بیع کی چار قسمیں ہیں۔ اول عین کو بعوض عین کے فروخت کرنا مثلاً گھوڑا بعوض مکان کے
 بیچنا۔ دوم عین کو بعوض دین فروخت کرنا۔ مثلاً گھوڑا بعوض روپیہ یا اشرفی کے فروخت کیا۔ اور سوم دین کو بعوض دین
 بیچنا، مثلاً اشرفی کو بعوض روپیہ کے بیچنا اور اس کا نام بیع الصرف ہے اس واسطے اس کے بائع کو صراف کہتے ہیں جس سے
 روپیہ یا اشرفی بھناتے ہیں۔ چہارم دین کو بعوض عین کے بیچنا مثلاً فی الحال دس روپیہ لیا اس کے عوض دس من گھیوں
 فلاں قسم و صفت کے ادا کرے گا حالانکہ گھیوں اس وقت دین یعنی ادھار ہیں اور اس کو بیع السلم کہتے ہیں پھر
 بیع کی بلحاظ تجارتی نفع نقصان کے بھی چار قسمیں ہیں۔

اول بیع مساومہ یعنی بالفعل کسی قدر داسوں کو چکا کر کوئی چیز خرید لی خواہ یہ دام اس کی بازاری قیمت سے
 مساوی ہوں یا کم و بیش ہوں۔ دوم بیع مرابحہ جو بیع پر کچھ نفع ٹھہرا کر خریدی۔ سوم بیع تالیف یعنی جتنے کو بائع

کو پڑی ہے اتنے کو بغیر نفع و نقصان کے دیدی۔ چہارم بیع و ضیعہ یعنی گمٹی پر بیچنا پھر بیع کی کیفیت میں بیع تعالیٰ و استصناع وغیرہ ہیں اور بمحاذ شرائط ایجاب و قبول وغیرہ کے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں۔ اول بیع باطل مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو بیچا یا مسلمان نے اپنا مال بعوض شراب یا سور کے بیچا تو باطل ہے۔ دوم منعقد جس میں انعقاد ہو جاوے یعنی ایجاب و قبول مل جاویں مثلاً سمجھدار لڑکے نے اپنے مال کو بیع کیا یعنی کہا کہ میں نے بیچا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو بیع منعقد ہوئی لیکن لازمی نہیں ہے کیونکہ اس طفل کو اپنے مال پر ولایت نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اُس کا ولی اجازت دے دے تو بیع لازم ہو جائے گی اور یہی قسم سوم ہے اور چہارم بیع صحیح ہے یعنی بیع میں کسی قسم کا فساد نہ ہو جب یہ معلوم ہو چکا تو امام مصنف کا بیان سمجھنا چاہیے کہ اول انعقاد بیع سے شروع کیا۔ قال البیع ینعقد بالایجاب و القبول اذا كانا بلفظی الماضی مثل ان یقول احدهما بعت والاخر اشتریت۔ فرمایا کہ بیع کا انعقاد بالایجاب و قبول ہوتا ہے جب یہ دونوں دو ماضی لفظوں سے ہوں مثلاً بایع و مشتری میں ایک کہے کہ میں نے بیچا اور دوسرا کہے کہ میں نے خریدا۔ ف خواہ پہلے بایع ایجاب کرے پھر مشتری کہے کہ میں نے خریدا یا پہلے مشتری ایجاب کرے پھر بایع قبول کرے کہ میں نے بیچا۔ اس مثال میں معنی بھی ماضی ہیں اور دونوں لفظ بھی ماضی ہیں۔ غرض کہ ماضی ہونے میں ضرور انعقاد ہو جائے گا اگر کہا جائے کہ ماضی تو زمانہ گذشتہ کی خبر ہے اور بیع از قسم الشاء ہے۔ یعنی ایک چیز کا آئندہ پیدا کرنا۔ چنانچہ مشتری چاہتا ہے کہ بیع میں اپنا تصرف پیدا کرے اور بایع چاہتا ہے کہ ثمن میں اپنی ملکیت پیدا کرے اور دونوں کا مقصود نہیں کہ ہم نے زمانہ ماضی میں ایسا کیا تھا یعنی بیچا یا خریدا تھا تو ماضی لفظ سے یہ خواہش کیونکر پوری ہوگی جواب یہ کہ یہ خواہش موافق شرع کے پوری ہوگی۔ لان البیع الشاء تصرف والا نشاء یعرف بالشراء والموضوع للانخبار قد استعمل فیہ فی منعقد کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے یعنی غیر کے ملک میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شرع معلوم ہوتا ہے اور شرع میں جو صیغہ خبر دینے کے واسطے موضوع ہے یعنی صیغہ ماضی وہی اس انشاء میں مستعمل ہوا ہے تو بیع اس صیغہ سے منعقد ہو جائے گی۔

ف خلاصہ یہ کہ جب بیع سے شرعی تصرف چاہتے ہو تو جس طرح شرع نے استعمال کیا اُسی کی فرمانبرداری کرو اور شرع نے ماضی کا صیغہ استعمال کیا اور وہ اگرچہ لغت میں اخبار کے واسطے موضوع ہے مگر شرع میں اُس سے انشاء کا ثبوت ہوا تو انشاء بیع بھی دونوں لفظ ماضی سے منعقد ہوگی۔ ولا ینعقد بلفظین احدهما لفظ المستقبل بخلاف النکاح وقد مر الفرق هناك۔ اور بیع ایسے دو لفظوں سے منعقد نہیں ہوتی جن میں سے ایک لفظ مستقبل ہو۔ بخلاف نکاح کے اور فرق وہاں بیان ہو چکا۔ ف یعنی اگر مشتری نے کہا کہ میں نے خریدا اور بایع نے کہا کہ میں نے بیچا اور مشتری نے کہا کہ میں نے خریدا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ مستقبل محض وعدہ ہے اور اگر مستقبل کے واسطے صیغہ امر بیان کیا مثلاً کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کرو اور بایع نے کہا کہ میں نے بیچا تو انعقاد نہ ہوگا جب تک پھر مشتری نہ کہے کہ میں نے خریدا۔ اگر کہا جاوے کہ نکاح میں مثلاً شوہر نے کہا مجھ سے نکاح کرو اور عورت نے کہا کہ میں نے نکاح کیا تو نکاح ہو گیا۔ اسی طرح بیع بھی ہو جاوے تو جواب یہ کہ نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے۔ اس طرح کہ جب عورت سے کہا کہ مجھ سے نکاح کرو تو اُس کو اپنے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل کیا اور نکاح میں ایک ہی وکیل دونوں طرف سے جائز ہے کیونکہ اُس پر کچھ حقوق ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بیع میں ایک ہی شخص دونوں طرف سے ایجاب و قبول نہیں کر سکتا کیونکہ وکیل بیع ذمہ دار ہے یعنی بایع کے واسطے مثلاً ثمن کا ذمہ دار ہے سوائے باپ کے

کہ اگر وہ اپنے صغیر بچہ سے اُس کی کوئی چیز خریدے تو خود ہی ایجاب و قبول کرے گا۔ کما فی الفتاویٰ۔ اور یہ اُس میں ہے کہ صیغہ امر خرید و فروخت کے معنی میں ہو اور اگر کہا کہ اس چیز کو لے تو مراد یہ کہ میں نے بیچی تو اس کو لے لہذا مشتری کا یہ کہنا کہ میں نے خریدی یا میں نے لی کافی ہے لہذا مصنف نے فرمایا۔ وقولہ رضیت بكذا او اعطیتك بكذا او اخذہ بكذا فی معنی قولہ بعث واشتریت لافہ یوڈی معناہ۔ اور اگر بیع کرنے والے نے کہا کہ میں اتنے داموں کے عوض راضی ہوا یا میں نے اتنے داموں کے عوض تجھے دی یا تو اتنے داموں کے عوض اس کو لے تو یہ قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا کے معنی میں ہے کیونکہ اُس سے یہی معنی حاصل ہوتے ہیں، ف پس کچھ لفظ خرید یا فروخت کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ جس لفظ سے یہ معنی حاصل ہوں بیع ہو جائے گی لہذا اگر صیغہ حال یا مضارع بمعنی حال سے انعقاد بیع مقصود ہو تو بیع ہو جائے گی۔ النہر کیونکہ معنی بیع حاصل ہیں۔ والمعنی هو المعتبر فی هذه العقود ولہذا ینعقد بالتعاطی فی النفس والخیس هو المبیع لذاتہ المراضاة۔ اور معنی ہی ان عقود شرعیہ میں معتبر ہیں اور اسی اعتبار کی وجہ سے تعاطی کے ساتھ یعنی باتھ سے لین دین کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے خواہ مبیع نفیس ہو خیس ہو یہی صحیح ہے کیونکہ باہمی ضمانت کی پالی گئی۔ ف تعاطی یہ ہے کہ مشتری نے دام دیئے اور بائع نے چیز دیدی، حالانکہ دونوں نے کچھ کلام نہیں کیا تو بیع ہو گئی پھر کرفی نے کہا کہ ساگ و انار و گوشت وغیرہ خیس یعنی کم قیمت چیزوں میں جائز ہے اور نفیس یعنی گران قیمت چیزوں میں نہیں جائز ہے لیکن عامہ مشائخ نے دونوں میں کچھ فرق نہیں کیا اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ حاصل یہ کہ جس لفظ کے معنی مالک کرنے کے واسطے مفید ہوں اور بصیغہ ماضی یا حال ہوں اور بصیغہ امر مستقبل نہ ہوں تو بیع منعقد ہو جائے گی۔ الايضاح۔ کہا کہ تو اپنا یہ غلام سودرم کو بیچتا ہے، اس نے کہا کہ ہاں۔ پس کہا کہ میں نے لیا تو بیع ہو گئی۔ کہا کہ یہ سودرم کو بیچتا ہوں، اس نے کہا کہ میں نے خریدا تو بیع ہو گئی۔ ع۔ کہا کہ میں نے ہزار کو تیرا یہ غلام خریدا، اس نے کہا کہ اچھا یا ثمن دے تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ ق۔ منجملہ شرائط انعقاد کے یہ کہ دونوں عقد کرنے والے ایک دوسرے کا کلام سنیں اور اگر اہل مجلس نے سنا اور بائع کہتا ہے کہ میں نے نہیں سنا حالانکہ کانوں سے بہرہ نہیں ہے تو اُس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی۔ کہا کہ یہ طعام کھالے بعوض ایک درم کے جو میرا تجھ پر ہوگا پس اُس نے کھایا تو بیع پوری ہو گئی بائع نے کہا میں نے یہ چیز بیچی اور بعد اس کے مشتری نے اُس کو کھالیا یا پہنایا اس پر سوار ہوا تو بیع ہو گئی۔ اگر کہا کہ میں نے یہ گھریا یہ غلام بعوض تیرے اس درشالہ کے تجھے مہیا کیا اُس نے قبول کیا بالا جماع بیع ہے۔ کہا کہ اگر تو اس کے دام مجھے ادا کرے تو میں نے تیرے ہاتھ بیچی پس اُس نے اسی مجلس میں دام ادا کر دیئے تو استحسانا صحیح ہے اگر کہا کہ یہ چیز واسطے دس درم کو ہے اگر تیرے موافق ہو یا مجھے پسند ہو پس اُس نے کہا کہ میرے موافق ہے یا مجھے پسند ہے تو بیع جائز ہے۔ المحیط۔ کہا کہ تو ایک من گیہوں کتنے کو بیچتا ہے اُس نے کہا کہ ایک روپیہ کو پس کہا کہ اچھا الگ ناپ دے پس اُس نے ناپ دیئے تو یہ بیع ہے۔ اجناس الناطق۔ اور منجملہ شرط انعقاد کے یہ ہے کہ مال متقوم ہو حتیٰ کہ اگر خون یا مردار ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی اور اگر سور یا شراب ہو۔ پس اگر متعاقبین ذمی ہوں تو بیع ہو جائے گی اور اگر کوئی مسلمان ہو تو باطل ہے کیونکہ شرع نے مسلمان کے حق میں ان چیزوں کو قیمتی مال نہیں رکھا ہے۔ واضح ہو کہ الربیع اُدھار ہو تو دام ادا کرنے کی مدت معلوم ہونا چاہیئے ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ ط۔ اور منجملہ شرائط

لے، عقود شرعیہ الخ اس میں طلاق و عناق سے اعتراف ہے کہ ان میں لفظ معتبر ہے۔ ۱۲ ط

افتقاد کے ایجاب اور قبول کی موافقت ہے اور مجلس کا اتحاد ہے چنانچہ لکھا، قال اذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء سدد - اور جب متعاقدين بائع و مشتری میں سے ایک نے بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں قبول کرے اور چاہے رد کر دے۔ فے مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز اتنے داموں کو تیرے ہاتھ بھیجی تو مشتری کو قبول کر لے گا اختیار ہے مگر اس کا قبول اسی مجلس تک کارآمد ہو گا اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اتنے کو خریدی تو بائع کو اختیار ہے چاہے قبول کرے یا رد کر دے۔ وھذا خیاسا القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضا - اور اس اختیار کا نام خيار القبول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اُس کو قبولیت کا اختیار حاصل نہ ہو بلکہ بیع لازم ہو جاوے تو بغیر اُس کی رضامندی کے بیع کا حکم لازم آوے۔ فے حالانکہ بیع میں دونوں طرف رضامندی ضرور ہوتی ہے تو اس کے واسطے اختیار ضرور ہوا پھر یہ اختیار آخر مجلس تک ہے۔ واذ لو يفقد المحكم بدون قبول الآخر فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير - اور جب اس ایجاب نے بدوں دوسرے کے قبول کے حکم کا فائدہ نہ دیا تو ایجاب کرنے والے کو جس اختیار رہا کہ اپنے ایجاب سے رجوع کر لے کیونکہ رجوع کرنا غیر کا حق میٹھنے سے خالی ہے۔

فے کیونکہ جب تک دوسرا قبول نہ کرے تو بیع کا حکم نہیں ہو گا پس ابھی اُس کا کچھ حق نہیں ہے تو ایجاب کرنے والا چاہے اپنا ایجاب پھیر لے اور اگر اُس نے نہ پھیرا اور کسی دوسرے کام میں مشغول ہو گیا تو بھی ایجاب جاتا رہا جیسے قبول کرنے والے نے کسی دوسرے کام کے بعد قبول کیا مثلاً کھڑا ہو گیا یا کھایا پیا یا دوسرے سے باتیں کیں کیونکہ مجلس بدل لٹی پس حاصل یہ کہ جب تک مجلس نہ بدلے تب تک دوسرے کو قبول کا اختیار ہے۔ اگرچہ مجلس زمانہ دراز تک متحد رہے حتیٰ کہ فی الفور قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ واما يمتد الى آخر المجلس لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعا للعسر وتحققا لليسر اور قبول کرنے کا اختیار آخر مجلس تک اسی وجہ سے دراز ہوتا ہے کہ مجلس متفرق چیزوں کی جمع کرنے والی ہے تو اُس کی ساعتیں بمنزلہ ایک ہی ساعت کے شمار ہوئیں تاکہ سختی دوسرے ہوادر آسانی ثابت ہو۔ فے ورنہ لازم آتا کہ جس وقت ایک نے کچھ ایجاب کیا تو فوراً دوسرا قبول کرے ورنہ ایجاب باطل ہو جاتا حالانکہ اس کا حرج ظاہر ہے اور یہ ایجاب و قبول صرف اُن دونوں میں ہے جو سامنے موجود و حاضر ہوں اور اگر بذریعہ تحریر یا ایلمچی کے ہو تو اُس کا بیان یہ ہے کہ والکتاب کا الخطاب وکذا الا رسال حتیٰ اعتبار مجلس بلوغ الكتاب واداء الرسالة - اور تحریر مثل خطاب کے ہے اور یہی حکم ایلمچی بھیجنے کا ہے حتیٰ کہ خط پہنچنے اور پیغام ادا کرنے کی مجلس معتبر ہوگی۔ فے یعنی اگر کسی نے خط لکھا تو جب تک وہ خط دوسرے کو نہیں پہنچا یا اُس نے قبول نہیں کیا یا ایلمچی کا پیغام قبول نہیں کیا تب تک اُس کو اختیار ہے کہ اپنی تحریر یا پیغام کو پھیر لے اور اگر نہ پھیرا اور وہ خط یا پیغام دوسرے کو پہنچا یا تو جس حالت میں وہ ہے اسی مجلس تک اُس کو قبول کرنے کا اختیار ہے حتیٰ کہ اگر مجلس بدل مثلاً وہ کھڑا ہو گیا تو خط و ایلمچی کے ذریعہ سے ایجاب باطل ہو گیا اور اگر کھڑا نہ ہوا بلکہ اُسی مجلس پر قائم رہا تو اُس کو آخر مجلس تک قبول کرنے کا اختیار ہے لیکن قبول موافق ایجاب ہونا چاہیے۔ و ليس له ان يقبل في بعض المبيع ولا ان يقبل المشتري ببعض الثمن لعدم رضا الآخر بتفريق الصفقة - اور اُس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بعض مبيع میں قبول کرے کیونکہ صفقہ متفرق ہونے پر دوسرا راضی نہیں ہے۔ فے یعنی قبول کرنے والے کو صرف یہ اختیار ہے کہ جس چیز کے واسطے جتنے دام کا ایجاب کیا گیا ہے وہ چیز اُتنے ہی داموں کو قبول کرے ورنہ کارآمد نہ ہو گا مثلاً

مشتري نے کہا کہ میں نے یہ صندوق اور یہ میز بعوض سودرم کے خریدی تو بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ صرف میز یا صندوق کو بعوض سودرم کے قبول کرے حتیٰ کہ اگر اُس نے ایک میں قبول کی تو ایجاب ہو گیا اور اسی طرح اگر بائع نے کہا کہ میں نے یہ صندوق بعوض سودرم کے قبول کرے حتیٰ کہ اگر اُس نے ایک میں قبول کی تو ایجاب باطل ہو گیا اور اسی طرح اگر بائع نے کہا کہ میں نے یہ میز و صندوق بعوض سودرم کے بیچا تو مشتري کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کہے کہ میں نے یہ پکاس درم میں قبول کیا۔ اسی طرح اگر اُس نے کہا کہ میں نے یہ میز و صندوق بعوض سودرم کے بیچا اور مشتري نے کہا کہ میں نے صرف صندوق پکاس درم میں قبول کیا تو یہ ایجاب باطل ہو گیا کیونکہ بائع اپنا صنف متفرق کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ حالانکہ اس میں اُس کا ضرر ہے کیونکہ دستور یہ ہے کہ کھری چیز کے ساتھ میں ملا کر کھوٹی چیز کو بھی بیچ ڈالتے ہیں۔ پس اگر صنف متفرق ہونا جائز ہو تو مشتري صرف کھری چیز کو لے لے اور کھوٹی چیز چھوڑ دیوے لہذا اگر اُس نے متفرق کر کے قبول کیا تو ایجاب باطل ہو گیا اور قبول صحیح نہیں ہے اور اگر بائع کے درم بڑھانے کو یا مشتري کے صنف توڑنے کو دوسرا قبول کر لے تو یہ دوسرا ایجاب و قبول ہو جائے گا۔ ورنہ پہلے ایجاب کے ساتھ بعض بیع کی بیع یا بعض ثمن کے عوض بیع قبول کرنی جائز نہیں ہے۔ الا اذا بین ثمن کل واحد لانه صفقات معنی۔ مگر جبکہ ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا ہو تو جائز ہے کیونکہ معنی میں یہ کئی صنف ہیں۔

فے مثلاً کہا کہ میں نے یہ میز بعوض چالیس روپیہ کے اور یہ صندوق بعوض ساٹھ روپیہ کے تیرے ہاتھ بیچا تو مشتري کو اختیار ہے کہ جس چیز کو چاہے بعوض اُس کے داسوں کے قبول کرے۔ کیونکہ یہ دو صنف ہیں گویا اُس نے کہا کہ میں نے یہ میز چالیس روپیہ کو بیچی اور میں نے یہ میز ساٹھ روپیہ کو بیچا لیکن مشتري کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ہر ایک کو اُس کے دام سے کم پر قبول کرے حتیٰ کہ اگر اُس نے دام گھٹائے مثلاً میں نے میز بیس روپیہ اور صندوق چالیس روپیہ کو فریدا تو بائع کا ایجاب باطل ہو گیا اور یہ مشتري کی طرف سے جدید ایجاب ہے حتیٰ کہ اگر بائع قبول کرے تو بیع ہو جائے گی۔ اور یہ قبول کا اختیار اُس وقت تک رہتا ہے کہ مجلس متحد رہے۔ وایہما قام عن المجلس قبل القبول بطل الا ایجاب لان القیام دلیل الاعراض والرجوع دلما ذلک علی ما ذکرنا۔ اور دونوں میں سے جو شخص قبول سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو گیا تو ایجاب باطل ہو گیا کیونکہ کھڑا ہونا ناقبول سے اعراض کرنے اور ایجاب سے پھرنے کی دلیل ہے اور عقد کرنے والے کو یہ اختیار حاصل ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فے یہ مجلس بدل دینے کی مثال ہے پس اگر بائع کھڑا ہو گیا حالانکہ مشتري نے خریدنے کا ایجاب کیا تھا تو یہ انکار و اعراض کی دلیل ہے یعنی ایجاب رد کر دیا اور اگر مشتري خود کھڑا ہو گیا حالانکہ ایہی بائع نے قبول نہیں کیا ہے تو یہ دلیل ہے کہ اُس نے اپنا ایجاب پھیر لیا اور یہی حال بائع کی طرف سے ایجاب کرنے میں ہے اور واضح ہو کہ عامہ کتب میں مطلق کھڑا ہونا مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ کھڑے ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ سے چلا جاوے کیونکہ شیخ الاسلام نے شرح جامع میں ذکر کیا کہ اگر بائع کھڑا ہو گیا اور اس جگہ سے نہیں گیا تھا کہ مشتري نے قبول کر لیا تو صحیح ہے پھر واضح ہو کہ اس ایجاب و قبول سے بیع منع ہو جائے گی پھر اگر کوئی شرط نام نہ نہ ہو تو بیع صحیح ہے اور اگر یہ ایجاب و قبول ایسے شخص سے ہو جس کو ملک و ولایت پوری حاصل ہے تو بیع لازم ہوگی چنانچہ فرمایا۔ و اذا حصل الا ایجاب القبول لزوم البیع ولا خیاد لولا حد منہما الا من عیب او عدم ردیۃ۔ اور جب ایجاب و قبول حاصل ہو گیا تو بیع لازم ہوگئی اور دونوں میں سے کسی کو کچھ اختیار نہیں ہے کہ رجوع کرے مگر بوجہ عیب کے یا نہ دیکھنے کے۔ فے یعنی اگر بیع میں کوئی عیب

ہو جس سے بائع نے برأت نہیں کی تھی یا مشتری نے بیع کو دیکھا نہ تھا تو اس کو خيار الرویۃ و خيار العیب حاصل ہوگا۔ چنانچہ ان کا بیان آئندہ آوے گا پس اگر عیب نہ ہو یا مشتری دیکھ چکا ہو تو ایجاب و قبول تمام ہوئے کے بعد بیع لازم ہوگی اور بائع یا مشتری کسی کو ٹوٹنے کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر دونوں راضی ہوں تو بیع کا اقالہ کر سکتے ہیں اور اس میں امام شافعیؒ اور ایک جماعت علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ذکر کیا۔

وقال الشافعیؒ یتثبت لكل واحد منهما خيار المجلس لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں میں سے ہر ایک کو خيار مجلس حاصل ہو یعنی جب تک وہ مجلس باقی رہے تب تک ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنے ایجاب یا قبول سے پھر جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں باہم بیع کرنے والے اختیار کے ساتھ ہیں تا وقتیکہ متفرق نہ ہوں۔ ف یہ حدیث صحاح ستہ میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے اور ابن عمرؓ جب چاہتے کہ بیع لازم ہو جاوے تو چند قدم چلے جاتے تھے اور یہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے اور اگر دونوں بعد بیع کے متفرق ہوئے، حالانکہ دونوں میں سے کسی نے بیع نہیں چھوڑی تو بیع واجب ہو جائے گی۔ اور یہ حدیث صحاح میں حکیم ابن خرام و عبداللہ بن عمرؓ ابو ہریرہؓ اسلی سے بھی مروی ہے اور عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ دونوں میں کسی کو یہ حلال نہیں کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے جدا ہو جاوے کہ وہ بیع کا اقالہ نہ کر لے۔ رواہ الترمذی والبوداؤد والنسائی واحد۔

ولنا ان في الفسخ ابطال حق الغير فلا يجوز۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ فسخ کرنے میں غیر کا حق مٹانا لازم آتا ہے تو نہیں جائز ہے۔ ف یہ جواب کی تمہید ہے اور طریقہ جواب یہ ہے کہ پہلے فسخ کو ناجائز ثابت کیا تاکہ حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑے پس توضیح یہ کہ جب ایجاب و قبول تمام ہوا تو مشتری کی ملکیت بیع میں اور بائع کا حق ثمن میں ثابت ہوا پس اگر کوئی فسخ کرے تو دوسرے کا حق منادے حالانکہ حق مٹانا جائز نہیں تو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوا تو لا محالہ حدیث کے معنی یہ ہوں گے جو امام شافعیؒ نے سمجھے بلکہ دوسرے معنی لیے جاویں لہذا فرمایا۔ والمحدث محمول علی خيار القبول وفيه اشارة اليه فانهما متبايعان حالة المباشرة لا بعدھا او يحتمله فيحمل عليهما والتفرق فيه تفرق الاقوال۔ اور حدیث خيار قبول پر محمول ہے یعنی حدیث میں خيار سے مراد خيار قبول ہے اور حدیث میں اس معنی کی طرف اشارہ بھی ہے کیونکہ دونوں کا نام باہم بیع کرنے والا اسی حالت میں ہوگا کہ دونوں ایجاب و قبول کرتے ہوں اور اس کے بعد نہیں ہوگا یا کہ حدیث میں احتمال ہے کہ خيار سے خيار قبول مراد ہو پس اسی احتمال پر محمول کی جائے گی اور متفرق ہونے سے حدیث میں باتوں کا متفرق ہونا مراد ہے۔ ف یعنی بیع کرنے والا درحقیقت وہ ہے جو بیع کے کام میں ہو تو حدیث کے یہ معنی ہوئے کہ دونوں شخص بیع کرنے کی حالت میں اختیار رکھتے ہیں تو اختیار سے یہی مراد کہ جب ایک نے کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور دوسرے نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو اس حالت میں مشتری کو اختیار ہے چاہے قبول کرے اور بائع کی طرف سے ایسے ایجاب میں بائع کو یہی اختیار ہوگا مگر یہ اختیار قبول اس وقت تک کہ دونوں کے قول متفرق نہ ہوں۔ یعنی مشتری نے مثلاً کہا کہ دس درم کے عوض فروخت کر تو بائع پندرہ درم نہ مانگے یا بائع نے پندرہ درم مانگے تو مشتری دس درم نہ کہے۔ ورنہ دوسرے کو قبول کرنے کا اختیار نہ ہوگا چنانچہ اوپر مصرح مذکور ہو چکا۔ پس حدیث کے یہ معنی ہوئے کہ دونوں بیع کرنے والوں کو قبول کرنے کا اختیار ہے تا وقتیکہ ان کے قول متفرق نہ ہوں۔

یا کہا جاوے کہ حدیث میں خیار کا لفظ محتمل ہے کہ خیار نسخ مراد ہو یا خیار قبول ہو تو خیار قبول پر محمول کیا گیا کیونکہ خیار نسخ سے دوسرے کا حق باطل ہوتا ہے اور جب خیار قبول پر محمول کیا تو باہم متفرق نہ ہونے سے یہ مراد کہ اُن کے اقوال متفرق نہ ہوں اور اس جواب کو قوت اس طور پر دی گئی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، یا ایہا الذین امنوا اذخوابا بالعقود۔ پس عقد کو ایفا کرنا واجب ہے اور بعد ایجاب و قبول کے عقد ہو گیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ المسلمون عند شروطہم تو اس سے مسلمانوں پر اپنی شرط پوری کرنا لازم ہے اور جب بائع و مشتری نے بیع پوری کرنا شرط کیا تو بیع لازم ہو گئی اور ایک صحابی جو اپنی تجارت میں دھوکا کھاتے تھے اُن کو ارشاد فرمایا کہ جب تو فروخت کیا کر تو کہا کر کہ یہ بیع مثل بیع مسلمانوں کے ہے کہ اس میں دھوکا جائز ہی نہیں اور مجھے اختیار ہے کما فی الصحیح۔ پس اگر بیع لازم نہ ہوتی تو اس کی ضرورت نہ تھی لیکن شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب ممکن ہے کہ نسخ میں غیر کا حق مٹا نا جب ہی لازم ہوگا کہ اُس کا حق لازم ہوگا ہوا اور جب دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے بیع لازم نہ ہوئی تو غیر کا حق بھی لازم نہ ہوا اور آیت میں جو ایفاء عقد مذکور ہے وہ اُس وقت ہے کہ عقد لازم ہو جاوے تو نسخ کر دینے میں اس سے مخالفت نہیں ہے۔ پس تحقیق ظاہر یہ ہے کہ بیع کے ارکان ایجاب و قبول ہیں تو ان کے پورے ہو جانے سے حکماً بیع لازم ہو جائے گی لیکن دیانت اس کو مقتضی ہے کہ اگر دونوں میں کوئی دوسرے کا خسارہ سمجھے تو عقد لازم کرنے کے واسطے متفرق نہ ہو جائے کہ حدیث عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ میں گزرا کیونکہ مسلمان کی خرید و فروخت مسلمان کے ساتھ بخیر خواہی ہے کیونکہ ایمان کے لوازم میں سے بیان فرمایا کہ النصیح لکل مسلم۔ یعنی ہر مسلمان کی خیر خواہی کرنا۔ اور حدیث جس میں صحابی کو فرمایا کہ کہا کر کہ دھوکا خسارہ نہیں ہے۔ خود اس میں بیع اسلام فرمایا اور خیار شرط کیا اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اختیار بعد متفرق ہونے کے تھا تاہم مقتضا سے دلائل دیگر یہی کہ نفی کے نزدیک ایجاب و قبول سے لزوم ہوگا۔ اسی واسطے امام مالکؒ نے باوجود روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اسی کو اختیار کیا اور رہا فعل ابن عمر رضی اللہ عنہ کو جب بیع لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چلے جاتے تھے تو لامحالہ تاویل ہوگی کہ بخوف اقالہ نہیں تھا اس واسطے کہ یہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے مخالف ہے فتاویٰ فیہ۔ م۔ قال والاعراض المشاد الیہا لا یحتاج الی معرفۃ مقدارہا فی جواز البیع۔ بیع کے عوض خواہ ثمن ہو یا مبیع ہو جب اُن کی طرف اشارہ کر دیا گیا تو بیع جائز ہونے کے واسطے اُن کی مقدار جاننے کی ضرورت نہیں ہے۔

نہ یعنی جب ثمن یا مبیع کی طرف اشارہ کر دیا مثلاً کہا کہ میں نے یہ ڈھیری گیہوں کی بعض ان درموں کے جو میرے ہاتھ میں ہیں میں نے خریدی تو یہ بیع جائز ہے سوائے ایسے مالوں کے جن میں زیادتی سود ہوتی ہے مثلاً آبی گیہوں کی ڈھیری کو دوسری ڈھیری گیہوں کے عوض خریدے حالانکہ ان کی مقدار برابر ہونا معلوم نہیں ہے تو اشارہ کا نام نہ پڑتا چنانچہ باب الربوا میں آوے گا تو یہاں عوض سے سوائے صورت ربوا کے مراد ہے کہ اُن میں اشارہ ہوا ہوگا۔ لان بالاشارة کفایۃ فی التعریف وجمالۃ الوصف فیہ لا تفضی الی المناذعۃ۔ کیونکہ شناخت کے واسطے اشارہ کفایت کرتا ہے اور وصف مجہول ہونا یعنی اشارہ کی مقدار معلوم نہ ہو ایسا امر نہیں ہے جو دونوں میں جھگڑا پیدا کرے۔ والاثان المطلقة لا تصح الا ان تكون معرفۃ القدر والصفۃ۔ اور جو ثمن ایسے ہوں کہ بنیر اشارہ کے بیان ہوئے ہیں تو ان سے عقد صحیح نہ ہوگا، مگر یہ کہ ایسے ثمنوں کی مقدار

وصفت معلوم ہو۔ فے مثلاً سوا شریون کی کوئی چیز خریدی تو ضرور ہے کہ اُن کی مقدار یعنی اس قدر وزن ہے اور کھری کھوٹی ہونے میں کیا صفت ہے معلوم ہونا چاہیے کیونکہ بعض اشرفیاں بہت کھری اور زیادہ وزنی ہیں اور بعض ہلکے سونے کی کم وزن تو تفصیل معلوم ہونا چاہیے۔ لان التسليم والتسليم واجب بالعقد وهذه الجمالة مفضية الى المنازعة فيمتنع التسليم والتسليم وكل جمالة هذه صفتها تمنع الجواز هذا هو الاصل۔ کیونکہ دینا اور لینا بحکم عقد واجب ہے اور ثمن مطلق کی مقدار وصف مجہول ہونے سے انجام کو جھگڑا پیدا ہوگا تو دینا اور لینا ممکن نہ ہوگا اور ہر جمالت جس کی یہ صفت ہو کہ جھگڑا پیدا کرے وہ بیع جائز ہونے سے مائع ہے اور یہی ایک اصل ہے۔ قال ويجوز البيع بثمن حال ومثجل اذا كان الاجل معلوماً اور بیع فی الحال نقد ثمن کے عوض جائز ہے اور ادھار ثمن کے عوض بھی جائز ہے جبکہ معیار معلوم ہو۔ فے یعنی بیع نقد و ادھار دونوں طرح جائز ہے بشرطیکہ ادھار کی معیار معلوم ہو ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ لا حلاق قولہ تعالیٰ واحل الله البيع وعنه عليه السلام انه اشترى من يهودي طعاماً الى اجل ورهنه دسرة ولا بد ان يكون الاجل معلوماً لان الجمالة فيه ما نعة عن التسليم الواجب بالعقد فهذا يطالب به في قريب المدة وهذا السليم في بعيدها۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے واحل الله البيع کو مطلق فرمایا یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مطلقاً حلال کیا خواہ نقد ہو یا ادھار ہو و دونوں داخل ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے یہودی سے کچھ اناج ایک مدت کے وعدے پر ادھار خریدا اور اپنی زرہ اس کے پاس رہن فرمائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ضرور ہے کہ یہ میعاد معلوم ہو کیونکہ میعاد مجہول ہونا ثمن ادا کرنے سے مائع ہوگا جو یوجہ عقد کے واجب ہوا ہے اس طرح کہ بائع قریب مدت میں مطالبہ کرے گا اور مشتری بعید مدت میں دینے کو کہے گا۔ فے تو جھگڑا پیدا ہوگا جو بیع جائز ہونے سے مائع ہے اور واضح ہو کہ بعض ملکوں میں کسی قسم کے روپیہ و اشرفیاں چلتی ہیں اور اُن کی مالیت میں باہم فرقی ہوتا ہے تو چاہیے کہ عقد میں معین کر دے مثلاً میں نے دس روپیہ چہرہ دار کے عوض یا چھوٹی گولی با حید آبادی کے عوض یا اشرفی بے پوری یا چہرہ دار کے عوض خریدا۔ قال ومن اطلق الثمن في البيع كان على خالب نقد البلده اور جس شخص نے بیع میں ثمن کو مطلق رکھا یعنی کوئی صفت بیان نہ کی تو جو ثمن اس شہر میں سب سے زیادہ رائج ہو اسی پر بیع رکھی جاوے گی۔

فے کیونکہ مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور یہاں جتنے قسم کے روپیہ چلتے ہیں تو جو سب سے زیادہ چلتا ہے وہی مراد ہوگا۔ لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه۔ کیونکہ یہی نقد متعارف ہے یعنی زیادہ چلنے کی وجہ سے جب بولا جائے تو یہی سمجھا جاتا ہے اور ایسا کرنے میں یہ بیع جائز ہونا بھی مطلوب ہے تو اسی نقد کی طرف مطلق لفظ کو پھیرا جاوے۔ فے یہ اُس وقت ہے کہ ان سب کی مالیت برابر ہو اور ایک کا چلن زائد ہو۔ وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء لان الجمالة مفضية الى المنازعة الا ان يرفع الجمالة بالبليان او يكون احدها اغلب وادرج فيمنع ذلك فيصرف اليه تحرياً للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ رواج میں سب نقد برابر ہوں کیونکہ مجہول ہونے سے جھگڑا پیدا ہوگا لیکن اگر جمالت دور ہو جائے خواہ اس طرح کہ وہ نقد بیان کر دیا جائے یا ایک نقد اکثر زیادہ چلتا ہو تو ایسی صورت میں اسی نقد کی طرف پھیرا جائے گا تاکہ اس عقد کا جواز ہو اور یہ سب اُس وقت ہے کہ مالیت میں یہ نقد مختلف ہوں۔

فان كانت سواء فيها كالثنائي والثلاثي والنصرتي اليوم بسم قند والاختلاف بين العدالي بفرغانة
جاذ البیع اذا اطلق اسم الدھو كذا قالوا وينصرف الى ما قدر به من اى نوع كان لادنه
لا منازعة ولا اختلاف في المالیة - پھر اگر یہ نقد و مالیت میں برابر ہوں جیسے آج کل سمرقند میں ثنائی و ثلاثی و
نصرتی ہیں اور جیسے فرغانہ میں عدالی مختلف ہیں تو بیع جائز ہوگی جبکہ درم کا لفظ بولے ایسا ہی متاخرین مشائخ نے کہا ہے
اور جس قسم میں سے چاہے اُس مقدار کی طرف پھیرا جائے گا جو بیان کی کیونکہ کوئی جھگڑا نہیں اور نہ مالیت میں اختلاف ہے
فے پس اگر سمرقند میں کوئی چیز دس درم کو خریدی تو چاہے نصرتی دس درم دیدے کیونکہ وہ ہر ایک پورا درم ہے اور
چاہے ثنائی جو دو ملا کر ایک درم ہوتا ہے (۲۰) دیدے یا ثلاثی جو تین ملا کر ایک درم ہوتا ہے (۳۰) دیدے جیسے
آج کل ہندوستان میں اگر دس روپیہ کو کوئی چیز خریدی تو چاہے دس روپیہ دے یا بیس اٹھیاں یا چالیس چوٹیاں دیدے
بشرطیکہ ریزگاری میں کچھ خسارہ نہ ہوتا ہو قال و يجوز بيع الطعام والمحجوب مكافئة ومجازفة - اور
گیہوں و اناج کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا جائز ہے اگرچہ گیہوں کے گیہوں ہو اور اٹکل سے بیچنا بھی جائز ہے۔ و هذا
اذا باعه بخلاف جنسه لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعهوا كيف شئتم بعد ان
يكون يدا بيد بخلاف ما اذا باعه بجنسه فجاز فخر لما فيه من احتمال الربو ولان الجهالة غير
مانعة من التسليم والتسلم فشابه جهالة القيمة - اور اٹکل سے جائز ہونا ایسی صورت میں ہے کہ اُس
نے گیہوں یا اناج کو بعض خلاف مجلس کے فروخت کیا ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب دونوں قسم
مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو (خواہ ناپ سے یا اٹکل سے) بعد ازاں کہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ یعنی کوئی ادھار
نہ ہو۔ رواہ مسلم والاربعة -

بخلاف اس کے اگر اپنی قسم کے ساتھ مثلاً جو کو جو کے عوض اٹکل سے بیچا تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں بیاج کا
احتمال ہے (یعنی شاید کوئی زائد ہو) اور اس دلیل سے اٹکل کی بیع جائز ہے کہ مقدار مجہول ہونا دینے اور لینے
سے مانع نہیں تو مجہول ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ فے مثلاً ایک درم ٹمن کو ایک چیز ٹھہرائی حالانکہ یہ معلوم نہیں کہ
بازار میں اس کی قیمت ایک درم ہے یا کم و بیش تو جائز ہے اسی طرح ایک شخص ٹوکری بھر گیہوں لایا اور دوسرا ایک
ٹوکرا چنا لایا اور دونوں کی ناپ معلوم نہیں ہے اور دونوں نے باہم فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ وہ اُسکو گیہوں دیدیگا اور
دوسرا اُس کو چنے دیدیگا اور اگر دونوں گیہوں ہوں تو اٹکل اس واسطے نہیں جائز ہے کہ سونا چاندی و گیہوں وجود چھوڑ
و نمک یہ چیزیں حدیث میں مذکور ہیں کہ اگر اپنے مثل کے عوض بیچی جائیں مثلاً سونا بعض سوئے کے یا گیہوں بعض گیہوں
کے تو واجب ہے کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ ایک کھوٹا اور دوسرا کھرا ہو کیونکہ یہ مال ایسے ہیں کہ ان میں زیادتی بیاج ہے تو
اس کی صورت میں زیادتی کے خوف سے بیع نہیں جائز ہے اور جب قسم مختلف ہو مثلاً گیہوں بعض جو کے باجو بعض
چھوڑے یا چنے کے بیچے تو کمی بیشی جائز ہے مگر ہاتھوں ہاتھ شرط ہے۔ قال و يجوز بائنا بعينه لا يعرف مقداره
و دونك جسد بعينه لا يعرف مقداره - اور ایک معین برتن کی ناپ کے ساتھ جسکی مقدار نہیں معلوم ہے
اور ایک معین پتھر کے وزن کے ساتھ جسکی مقدار معلوم نہیں ہے بیع کرنا جائز ہے۔ فے مثلاً بقال نے کہا
ایک روپیہ کو اس منکی سے چار منکیاں دوں گا خواہ اناج یا روغن یا اس اینٹ کے وزن سے پندرہ مرتبہ تولوں
گا تو جائز ہے۔ لان الجهالة لا تفسى الى المنازعة لما انه يتعجل فيه التسليم فيندره هلا كه قبله

بمخلاف السلم لان التسليم فيه متاخر والهلاك ليس بآدر قبله فتتحقق المنازعة وعن ابی حنیفة ^{رحمہ} انه لا يجوز فی البیع ایضا والاول اصح واطهر اس واسطے کہ مقدار مجہول ہونا یہاں جھگڑے تک لو بت نہیں پہنچتا کیونکہ اس بیع میں سپردگی فی الحال ہے تو اس برتن معین یا پتھر معین کا اس سے پہلے تلف ہو جانا امر نادر ہے بخلاف بیع سلم کی صورت کے کہ یعنی جس میں روپیہ بالفعل دیا گیا کہ چند روز کے بعد مثلاً اتنے گیموں تول دے تو اس میں ایسے برتن یا پتھر کا تلف ہو جانا کوئی امر نادر نہیں ہے تو اس وقت جھگڑا پیدا ہوگا۔ (پس سلم میں نہیں جائز ہے) اور ایک روایت ابو حنیفہ سے یہ ہے کہ بیع کی صورت میں بھی نہیں جائز ہے لیکن قول اول یعنی جو ثمن میں مذکور ہے یہی اصح واطھر ہے۔

قال ومن باع صبرة طعام كل قفيز بددهم جاز البیع فی قفيز واحد عند ابی حنیفة ^{رحمہ} الا ان یسمی جملة قفزاتها وقال یجوز فی الوجهین ہ اگر ایک بائع نے اناج کی ایک ڈھیری کو ایک قفيز بعوض ایک درم کے حساب سے فروخت کیا تو امام ابو حنیفہ ^{رحمہ} کے نزدیک فقط ایک قفيز میں بیع جائز ہے لیکن اگر ڈھیری کی کل قفیزیں بیان کرے یا ناپ دے تو ڈھیری کی بیع جائز ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

له انه تعذر الصرف الى كل لجهالة المبيع والتمن فیصرف الى الاقل وهو معلوم الا ان نزول الجهالة بتسمية جميع القفزان او بالكيل فی المجلس وصاد هذا كما لو قال لفلان علفی كل درهم فعليه درهم واحد بالاجماع ہ امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع کو کل ڈھیری کی طرف پھیرنا اس وجہ سے معتذر ہے کہ بیع و ثمن دونوں مجہول ہیں تو بیع کو سب سے کم کی جانب یعنی ایک قفيز کی جانب پھیرا جائے حالانکہ یہ دم ہے لیکن اگر جہالت مذکورہ زائل ہو جائے یا اس طور کہ بائع کل قفیزیں بیان کر دے یا اسی مجلس میں ناپ دے اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کسی نے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے مجھ پر کل درم ہیں یعنی مجہول اقرار کیا تو بالاتفاق اس پر فقط ایک درم واجب ہوتا ہے ^ف کیونکہ لفظ کل جب ایسی چیز کی طرف مضاف ہو جس کی انتہا مقدار نہیں معلوم ہے تو کمتر کو شامل ہوتا ہے۔ الکافی۔ پس مسئلہ میں جب کل قفيز کہا حالانکہ یہ معلوم نہیں کہ کل کتنی قفیزیں ہیں تو صرف ایک قفيز کی بیع جائز ہوئی کیونکہ یہی کمتر ہے۔ ولہما ان الجهالة بیدھا اذا التما ومثلها غیر مانع کما اذا باع عبد من عبدین علی ان المشتري بالخيار ہ اور صاحبین کی دلیل جواز یہ ہے کہ جہالت دور کرتا ان دونوں کے ہاتھ میں ہے اور ایسی جہالت بیع جائز ہونے کو نہیں روکتی ہے جیسے دو غلاموں میں سے ایک فروخت کیا اس شرط پر کہ مشتری کو اختیار ہے۔ ^ف تو یہ بالاتفاق جائز ہے یعنی مثلاً ایک غلام کے دام سو روپیہ اور دوسرے غلام کے دام دو سو روپیہ ہیں ان دونوں میں سے مشتری کے اختیار میں ایک معین کر لینا چھوڑا تو یہ بیع جائز ہوتی ہے حالانکہ بیع ابھی مجہول ہے۔ اس واسطے کہ مشتری اپنے اختیار تعین سے بیع کو معین کر سکتا ہے شعا اذا جاز فی قفيز واحد عند ابی حنیفہ ^{رحمہ} فلمشتري الخيار لتفرق الصنفۃ علیہ وکذا اذا کيل فی المجلس اوسمی جملة قفزاتها لانه علم بذلك الا ان فله الخيار کما اذا راہ ولسو یکن راہ وقت البیع ہ پھر جب امام ابو حنیفہ ^{رحمہ} کے نزدیک فقط ایک قفيز میں بیع جائز ہوئی تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ لے یا نہ لے۔ کیونکہ اس پر صنفۃ متفرق ہو گیا۔ (یعنی کل صنفۃ میں سے ایک قفيز پر رہا تو لینا لازم نہ ٹھہرا) اور اسی طرح اگر مجلس میں وہ ڈھیری ناپ دی گئی یا بائع نے اسکی کل قفیزیں بیان کر دیں تو بھی مشتری کو اختیار ہے کیونکہ اس کو اب یہ معلوم ہوا ہے تو اس کو حال کھننے پر اختیار ہوا جیسے مشتری نے وقت بیع کے بیع نہ دی بھی تو وقت

دیکھنے کے اُسکو اختیار ہوتا ہے۔ فے یعنی خیار ردیت حاصل ہوتا ہے خواہ قبول کرے یا بیع توڑ دے۔ پھر یہ سب ایسی چیزیں ہیں جس میں اناج کی ڈھیری وغیرہ کے مانند اجزاء میں تفاوت نہ ہو اور تفاوت ہو تو بیان فرمایا۔

ومن باع قطع غنم کل شاة بدھو فسد البیع فی جمعہا عند ابی حنیفۃؒ ذکا الذکا من باع

ثوباً مزارعة کل ذراع بدھو ولم یسجد جملۃ الذرعان وکذا کل معدود متفادات ہ

اگر کسی نے بکریوں کا ایک گدہ بحساب ایک درم کے ایک بکری کے فروخت کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک کل کی بیع فاسد ہے (کیونکہ گدہ کی ہر بکری دوسری سے متفادات ہے) اور اسی طرح اگر گزروں کی ناپ سے کوئی کپڑا بحساب ایک درم فی گز

کے فروخت کیا اور سب گز نہیں بیان کیے تو بھی فاسد ہے (کیونکہ تھان کا سر اعمدہ ہوتا ہے) اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا

ہے جس کے معدود متفادات ہوں۔ فے یعنی ہر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہو اور اُس کے افراد میں تفاوت ہو

جیسے تربوز و لوکی و کدو وغیرہ بخلاف ایسے معدود کے جن میں تفاوت نہ ہو مثلاً مرغی کے انڈے و اخروٹ چنانچہ پاس

انڈے بحساب پیسہ انڈے کے سب کی بیع جائز ہے پس اختلاف ایسی چیزوں میں ہے جن کے افراد یا اجزاء میں فرق

ہو۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ وعندہا یجوز فی الكل لما قلناہ اور صاحبین

کے نزدیک کل گدہ وغیرہ کی بیع جائز ہے کیونکہ جہالت مٹانا دونوں کے ہاتھ میں ہے۔ فے لیکن ہر بکری کی

قیمت ایک درم بیان کی حالانکہ چھوٹی و بڑی بکری میں تفاوت ہے۔ وعندہ ینصرف الی الواحد لما بینا غیر ان

بیع شاة من قطع و ذراع من ثوب لا یجوز للتفاوت و بیع قفیز من صبرة یجوز لعدم التفاوت

فلا تفضی المجالہۃ الی المناذعۃ فیہ و تفضی الیہا فی الاول فوضع الفرق ہ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ

بیع صرف ایک کی طرف راجع ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ جب کل کی طرف پھیرنا ممکن نہ ہو تو کمتر یعنی ایک کی طرف

پھیری جاتی ہے (جیسے اناج کی ڈھیری میں ایک قفیز کی طرف پھیری گئی) لیکن فرق یہ ہے کہ گدہ میں سے ایک بکری اور

تھان میں سے ایک گز کی بیع بھی جائز ہوگی کیونکہ گدہ کے افراد اور تھان کے کناروں میں تفاوت ہے اور ڈھیری میں سے

ایک قفیز کی بیع ہوگی کیونکہ اُس میں تفاوت نہیں تو جہالت سے جھگڑا نہ ہوگا اور گدہ و کپڑے کی صورت میں جھگڑا ہوگا

پس فرق ظاہر ہو گیا۔ فے پھر یہ ایسے تھانوں میں ظاہر ہے جو ہاتھ سے منبے جاتے ہیں اور آج کل جو تھان کل

کے ذریعہ سے ملتے ہیں اُن کے کناروں میں فرق نہیں ہوتا تو چاہیے کہ اُس میں ایک گز کی بیع جائز ہو واللہ تعالیٰ

اعلم۔ م۔ اگر کل گز یا کل ٹمن بیان کر دیا تو بیع جائز ہوگی۔ النہایہ

واضح ہو کہ اناج میں مقدار بلحاظ پیمانہ یا وزن کے کثرت و قلت کی اصل ہے اور وصف نہیں ہے

بخلاف گز کے کہ باعتبار طول و عرض کے وصف ہے اور ٹمن بمقابلہ اصل کے ہوتا ہے بمقابلہ وصف کے نہیں ہوتا

لہذا فرمایا۔ قال ومن ابتاع صبرة طعام علی انہا مائۃ قفیز بمائۃ دھو فوجدھا اقل کات

المشتري بالنیادان شاء اخذ الموجود بحصۃ من الثمن وان شاء فسغ البیع لتفرق الصفقة علیہ

قبل التمام فلم یتم رضاہ بالموجود ہ جس شخص نے ایک ڈھیری گھیوں یا اناج کی اس اقرار پر خریدی

کہ وہ سو قفیز بعوض سودرم کے ہے (خواہ کہا کہ ہر قفیز ایک درم کرے یا نہیں کہا مگر ایک صفقہ میں خریدا) پھر

مشتري نے اس کو کم پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے مقدار موجودہ کو بعوض اُس کے حصہ ٹمن کے لے لے اور اگر

چاہے تو بیع فسغ کر دے کیونکہ عقد تمام ہونے سے پہلے اُس پر صفقہ متفرق ہو گیا تو قدر موجودہ کے ساتھ اُس کی

رضامندی پوری نہ ہوئی ہے کیونکہ وہ اس بات پر رضا مند ہوا تھا کہ سودرم کو سوقفیز لیگا حالانکہ یہاں اس سے کم نکلیں اور شاید کہ اُس کو پورے سوقفیز کی ضرورت ہو تو باقی اُس کو دوسری جگہ سے لینا پڑے گا لہذا کمی کی صورت میں اُس پر بیع لازم نہیں چاہیے یا چھوڑ دے یہ اُس وقت کہ اُس نے کم پائی ہو۔ وان وجدھا اکثر فالزيادة للبائع لان البيع وقع على مقدار معين والقدر ليس بوصف۔ اور اگر مشتری نے ڈھیری کو سوقفیز سے زیادہ پایا تو زیادتی بائع کی ہوگی کیونکہ بیع ایک مقدار معین یعنی سوقفیز پر واقع ہوتی ہے اور مقدار کچھ وصف نہیں ہے۔ فے بلکہ اصل ہے حتیٰ کہ مقدار کے مقابلہ میں دام واجب ہوں گے پس زائد کی بیع علیحدہ ہونی چاہیے ہاں اگر وصف ہوتا تو اس کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہ تھا چنانچہ فرمایا۔ ومن اشترى ثوبا على انه عشرة اذع بعشرة اذ رضاعا على انها مائة ذراع بمائة فوجدها اقل فالمشترى بالخيار ان شاء اخذها بمجملة الثمن وان شاء تركها۔ اور جس شخص نے کوئی کپڑا خریدا اس اقرار پر کہ وہ دس گز بعوض دس درم کے یا کوئی زمین اس شرط پر خریدی کہ وہ سو گز بعوض سودرم کے ہے پھر مشتری نے اُس کو کم پایا تو اُس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو پورے ثمن میں لے لے یا بیع فسخ کر دے۔ فے یعنی جس قدر کپڑا یا زمین پائی پورے دام اسی کے مقابلہ میں ہیں لیکن ایک وصف ندارد ہونے سے اُس کو فسخ بیع کا اختیار ہے لان الذراع وصف في الثوب الاتي انه عبارة عن الطول والعرض والوصف لا يقابل شي من الثمن كطرف الحيوان فلهذا ياخذة بكل الثمن بخلاف الفصل الاول لان المقدار يقابل الثمن فلهذا ياخذة بحصة الا انه تجوز لفوات الوصف المذكور لتغير الصفوة عليه فتجمل الراضي۔ کیونکہ گز کپڑے میں

ایک وصف ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ گز طول و عرض کا نام ہے اور کسی وصف کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے جیسے حیوان کے دامول میں سے اُس کے ہاتھ یا پاؤں کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہوتا لہذا جس قدر کپڑا یا زمین موجود ہے اُس کو پورے دام کے عوض لیوے بخلاف مسئلہ اول کے یعنی گتھوں یا اناج کی صورت میں مقدار کچھ وصف نہیں ہے کیونکہ مقدار کے مقابلہ میں دام ہوتے ہیں اسی واسطے جس قدر ڈھیری پائی اُس کو بعوض اُس کے حصہ ثمن کے لے گا۔ (اور کپڑے یا زمین کے دام کو ناپ کی کمی کی وجہ سے کم نہیں کر سکتا۔) لیکن مشتری کو نہ لینے کا اختیار اس وجہ سے ہوا کہ وصف مذکور جائز رہا یعنی ناپ کا وصف اس میں پورا نہیں ہے تو اختیار ہوا کیونکہ جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ اپنی صفت سے متغیر نکلی تو مشتری کی رضامندی میں خلل ہو گیا۔ فے لیکن یہ اُس وقت کہ اُس نے کپڑے یا زمین کو ناپ میں کم پایا ہو۔

وان وجدھا اکثر من الذراع الذي سماه فهو للمشتري ولا خيار للبائع لانه صفقة فكان بمنزلة ما اذا باعه مبيعا فاذا هو سليم۔ اور اگر مشتری نے اس کو گزوں سے جو بیان کیے ہیں زیادہ پایا تو پورا کپڑا او زمین مشتری کے واسطے ہے (اور اُس پر بیع لازم ہے) اور بائع کے واسطے بھی کچھ اختیار نہیں ہے کیونکہ گز ایک صفت تھی تو یہ صورت بمنزلہ اُس کے ہوئی کہ بائع نے کسی مبیع کو اس قرار پر بیچا کہ وہ عیب دار ہے۔ پھر وہ بے عیب نکلی۔

۱۔ واضح ہو کہ جب خرید و فروخت کا لفظ ایک بار ہو اور ثمن مجموعہ یا متفرق ہو اور بائع مشتری ایک ہو یا متعدد ہو تو صفقتہ متفرقہ مثلاً میں نے یا تم نے یہ تھان بعوض سودرم چار دس درم فی تھان کے فروخت کیے یا خریدے تو صفقتہ متحدہ ہے اور اگر کہا کہ یہ دس تھان ہیں اور میں نے یا تم نے یہ تھان بعوض دس درہم کے بیچا اور وہ تھان بعوض پندرہ درہم کے بیچا۔ غرضیکہ خرید و فروخت متفرق ہو تو صفقتہ متفرق ہے۔ م۔

ف تو بایع کو نسخ بیع کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ صفت کے مقابلہ میں کچھ دام نہیں ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی یہ کپڑا بعوض
دس درہم کے فروخت کیا اور اُس کا وصف یہ بیان کیا کہ فقط دس گز ہے مگر وہ اس وصف میں زیادہ نکلا تو وصف کے
مقابلہ میں بایع کو کچھ دام کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن یہ اُس وقت تک ہے کہ گز کے مقابلہ میں دام بیان نہ ہوں اور
اگر گز کے مقابلہ میں دام بیان کیے تو اب یہ گز وصف نہیں بلکہ اصل ہو جائے گا۔ چنانچہ فرمایا۔ و لو قال بعثکھا
علیٰ انہما مائۃ ذراع بمائۃ دھو کل ذراع بدھو فوجدھا ناقصۃ فالمشتري بالخيار ان شاء
اخذھا بحصتها من الثمن وان شاء تركہ۔ اور زمین یا کپڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ سو گز بعوض
سو درہم کے بحساب فی گز ایک درہم کے ہے یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ایک درہم بیان کیا پھر مشتری سے اس کو کم
پایا تو اُس کو اختیار ہے کہ چاہے موجودہ کو بعوض اُس کے حصہ ثمن کے لئے لے اور اگر چاہے چھوڑ دے۔ لان
الوصف وان كان تابعا لكنه صا اصلًا بافرا دہ بذک الثمن فنزل کل ذراع بمنزلة ثوب
وهذا لانه لو اخذها بكل الثمن لم یکن آخذ الكل ذراع بدھو کیونکہ ناپ کا وصف اگرچہ
تابع تھا لیکن علیحدہ اُس کا ثمن کرنے کی وجہ سے وہ اصل ہو گیا پس ہر ایک گز بمنزلہ علیحدہ ایک کپڑے کے ہو گیا۔
یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہوا اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ اگر موجودہ کو پورے ثمن کے عوض لیوے تو بحساب
فی گز ایک درہم کے لینے والا نہ ہوگا۔ ف بلکہ فی گز ایک درہم سے کچھ زائد ہوگا حالانکہ شرط یہ تھی کہ فی گز ایک
درہم ہے اور چونکہ صفقہ متفرق ہوا لہذا مشتری کو اختیار نسخ کا ہے۔ وان وجدھا زائدة فهو بالخيار
ان شاء اخذ الجميع کل ذراع بدھو وان شاء نسخ البیع۔ اور اگر مشتری نے اس کو زائد پایا تو
اُس کو اختیار ہے کہ چاہے پورے کپڑے کو ہر گز بعوض ایک درہم کے حساب سے لے اور چاہے بیع
نسخ کر دے۔ لانه ان حصل له الزیادة فی الذرع تلزمه زیادة الثمن فکان نفعًا يشوبه ضرر
فیتخير و انما یلزمه الزیادة لما بینا انه صار اصلًا ولو اخذہ بالاقل لم یأخذ بالمشروطہ۔
پس نسخ کا اختیار اس دلیل سے ہوا کہ اگر اس کو گزوں میں زیادہ ملتا ہے تو اس کے ذمہ دامنوں میں بھی بابت
لازم آتی ہے پس یہ نفع ایسا ہے کہ ضرر سے ملا ہوا ہے لہذا اُس کو اختیار ہوا چاہے نسخ کر دے اور ثمن
میں زیادتی اسی وجہ سے لازم ہوگی کہ گز ناپ یہاں اصل ہو گئی ہے پس اگر کم دامنوں کو لے تو شرط کے موافق
فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہوگا۔ ومن اشترى عشرة اذرع من مائة ذراع من دار
او حمام فالبیع فاسد عند ابی حنیفہ۔ اور جس شخص نے کسی گھر یا حمام میں سے سو گزوں سے دس
گز خریدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد ہے۔ وقال هو جائز۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بیع جائز
ہے۔ وان اشترى عشرة اسهم من مائة سهم جائز فی قولہو جمیعاً۔ اور اگر اس نے سو
حصوں میں سے دس حصہ خریدے تو تینوں اماموں کے قول پر بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا ان عشرة اذرع
من مائة ذراع عشر الدار فاشبه عشرة اسهم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس
گز اس مکان کا دسواں حصہ ہے تو سو حصوں میں سے دس حصہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف حالانکہ حصہ خریدنا
بالاتفاق جائز ہے تو دس گز خریدنا بھی جائز ہوگا۔ وله ان الذرع اسع لما یذرع به۔ اور ابو حنیفہ
کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اصل میں اس چیز کا نام ہے جس سے ناپا جاوے۔ واستعیر لما یصلہ الذراع۔

اور مجازاً اس چیز کو کہتے ہیں جس میں گز پڑا ہو۔ فے یعنی کپڑا یا زمین میں جو گز سے ناپی گئی ہو اس کو مجازاً ایک گز کہتے ہیں۔ دھوا المعین دون المشاع۔ حالانکہ وہ معین ہوگی نہ غیر معین۔ فے یعنی جب وہ گز سے ناپی گئی تب مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی اور مشترک نہیں رہی۔ وذلك غیر معلوم۔ حالانکہ یہ معلوم نہیں ہے۔ فے یعنی اس گھر یا حمام میں سے یہ دس گز معلوم نہیں ہیں۔ حالانکہ دس گز جب ہی ہوں کہ دوناب لیے جاویں تو ناپنے سے پہلے یہ دس گز نہیں ہیں پس بیع فاسد ہے کیونکہ گھر میں سے اگر گزوں کو مجازاً کہتے ہیں۔ بخلاف السهم۔ بخلاف حصہ کے۔ فے کہ کچھ حصہ تقسیم پر موقوف نہیں ہے تو اس کا غیر معین ہونا مفر نہیں ہے۔ ولا فرق عند ابی حنیفہ بین ما اذا علم جملة الذرعان او لم يعلم۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ فرق نہیں خواہ اس گھر کے سب گز معلوم ہوں نہ معلوم ہوں۔ فے پس چاہے کہے کہ اس گھر سے جو سو گز ہے میں نے دس گز فروخت کیے یا کہے کہ میں نے اس گھر میں سے دس گز فروخت کیے۔ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ فساد کا مدار یہ کہ گھر کے گز بعد ناپنے و معین کرنے کے ہوں گے۔ حالانکہ وہ موجود نہیں ہیں خواہ گھر کا کل رقبہ معلوم ہو یا نہ ہو۔ والما یقولہ الخصاۃ ہی صیح ہے کہ کچھ فرق نہیں بخلاف قول خصاف کے۔ فے کہ خصاف نے خیال فرمایا کہ سب گز معلوم ہوں تو امام کے نزدیک اس واسطے فاسد ہے کہ گز معلوم نہیں ہیں۔ لبقاء الجهالة بوجه حیالت باقی ہونے کے۔ فے یعنی یہ ناپے ہوئے گز معلوم نہیں ہیں۔ ولو اشتری عدلا علی انہ عشرة اذاب فاذا هوتسعة او احد عشر فسد البیع لجهالة المبیع او الثمن۔ اگر کپڑے کی ایک گٹھری اس شرط پر خریدی کہ یہ دس تھان ہیں پھر نو یا گیارہ تھان نکلے تو بیع فاسد ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔ فے کیونکہ جو ثمن بمقابلہ دس تھان کے ٹھہرا تھا تو معلوم نہ ہوگا کہ نو تھان کی صورت میں اس میں سے کس قدر واجب ہے پس کسی کی صورت میں ثمن مجہول ہے اور جب گیارہ نکلے تو یہ نہیں معلوم کہ ان میں سے کون تھان مبیع ہیں تو بیع مجہول ہے۔ ولو بین لكل ثوب ثمننا جاز فی فصل النقصان بقدره دلہ الخیار ولہ یخبر فی الزیادة الجهالة العشرة المبیعة۔ اور اگر ہر تھان کا ثمن بیان کر دیا مثلاً ہر تھان دس درہم کے حساب سے جائز ہے۔ لیکن مشتری کو بیع ترک کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور زیادہ نکلنے کی صورت میں نہیں جائز ہے کیونکہ دس تھان مبیع مجہول ہیں۔ وقیل عند ابی حنیفہ لا یجوز فی فصل النقصان ایضا و لیس بصحیح۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کم نکلنے کی صورت میں بھی بیع نہیں جائز ہے حالانکہ یہ قول صحیح نہیں ہے۔ فے بلکہ صحیح یہ ہے کہ کسی صورت میں جائز ہے۔ بخلاف ما اذا اشتری ثوبین علی انہما ہرمان

فاذا احد ہما روى حيث لا یجوز فیہما وان بین ثمن کل واحد منہما لانہ جعل القبول فی المردی شرطاً للعقد فی المردی دھو شرط فاسد ولا قبول بشرط فی المعدوم فافتراقہ بخلاف اسکے اگر دو تھان اس شرط پر خریدے کہ یہ دونوں ہر وی ہیں پھر دونوں میں سے ایک مردی نکلا تو دونوں کی بیع نہیں جائز ہے اگرچہ ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا ہو کیونکہ بایع نے ہر وی کی بیع میں مردی کی بیع قبول کرنا شرط کیا حالانکہ یہ شرط فاسد ہے اور مذکورہ بالا صورت جس میں ایک تھان کم نکلا ہے تو وہ ایسی نہیں ہے کیونکہ معدوم میں کوئی قبول شرط نہیں ہوتا ہے پس دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ فے توضیح یہ ہے کہ جب دس تھان شرط کیے اور نو نکلے حالانکہ ہر ایک کا ثمن بیان کیا تو بعض مشائخ نے گمان کیا کہ امام کے نزدیک بیع فاسد ہے۔

کیونکہ اُس نے نو تھان موجودہ کی بیع میں دسویں تھان معدوم کا قبول کرنا شرط کیا شیخ مصنف نے اُس کو رد کر دیا کہ معدوم کے حق میں قبول کا شرط ہونا نہیں ہو سکتا بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط سے کہ دونوں ہر وی ہیں فروخت کیے پھر دو تھان بکے مگر ایک مردی ہے تو ہر وی کی بیع میں اس مردی کا قبول شرط ہوا اور یہ شرط البتہ فاسد ہے اور پہلی صورت میں دسواں تھان ہی ندارد ہے تو اُس کا قبول شرط ہونا کچھ معنی نہیں رکھتا۔ پس دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ ولو اشتری ثوباً واحداً علی انہ عشرة اذرع کل ذراع بدھو فاذا هو عشرة ونصف او تسعة ونصف قال ابو حنیفہ **وفی الوجه الاول** یاخذہ بعشرة من غیر خیاردنی الوجه الثاني یاخذہ بتسعة ان شاء۔ اور اگر تھان اس شرط پر خرید اکہ وہ دس گز بحساب ہر گز بیک درہم ہے پھر وہ ساڑھے دس گز یا ساڑھے نو گز بیکل تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساڑھے دس گز کی صورت میں فرمایا کہ مشتری دس درہم میں بغیر اختیار دے یعنی اُس کو نسخ کا اختیار نہیں ہے اور ساڑھے نو گز کی صورت میں فرمایا کہ اُس کو اختیار ہے چاہے نو درہم کو لے۔ **ف** کیونکہ آدھے گز کے مقابلہ میں کوئی دام بیان نہیں ہوئے تو وہ صرف وصف بغیر دام کے رہے گا تو ساڑھے دس میں اُس کو کچھ اختیار نہیں اور ساڑھے نو کی صورت میں وصف ناقص ہے تو بیع ترک کرنے کا اختیار ہے۔ وقال ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ **فی الوجه الاول** یاخذہ بعشرة من غیر خیاردنی الوجه الثاني یاخذہ بتسعة ان شاء۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ زیادتی کی صورت میں چاہے دس درہم کو لے اور کمی کی صورت میں چاہے نو۔ درہم کو لے۔

ف پس انہوں نے نصف گز کو پورا گز شمار کیا لیکن دونوں صورتوں میں مشتری کو نسخ بیع کا اختیار دیا۔ وقال محمد رحمہ اللہ **فی الاول** یاخذہ بعشرة ونصف ان شاء **وفی الثاني** بتسعة ویخیر لان من ضرورة مقابلة الذراع بالدرهم مقابلة نصفه بنصفه فیجری علیہ حکمہا۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ زیادتی کی صورت میں چاہے ساڑھے دس درہم کو لے اور کمی کی صورت میں ساڑھے نو درہم کو لے اور مشتری مختار ہو گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلہ میں ایک درہم ہے تو ضرور ہوا کہ آدھے گز کے مقابلہ میں آدھا درہم ہے تو آدھے پر بھی مقابلہ کا حکم جاری ہو گا۔ **ف** اور چونکہ پہلی صورت میں صفقہ مع دام بڑھ گیا تو مشتری کو ترک بیع کا اختیار ہوا اور دوسری صورت میں گھٹ گیا تو بھی اُس کو اختیار ہوا۔ ولابی یوسف انہ لما افرد کل ذراع ببذل نزل کل ذراع منزلة ثوب علیحدۃ وقد انتقص۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب اُس نے ہر گز کے مقابلہ میں ایک درہم عوض بیان کیا تو ہر گز بمنزلہ علیحدہ کپڑے کے ہو گیا اور وہی گھٹ گیا ہے۔ **ف** یعنی آدھا گز گویا علیحدہ کپڑا ہے جو ناپ میں گھٹ گیا حالانکہ جب کوئی کپڑا ناپ کے وصف میں گھٹے تو دام کم نہیں ہوتے جیسے سابق دس درہم کے عوض دس گز کپڑا لینے میں گھٹنی کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا اسی طرح یہاں گیارہواں یا دسواں گز جو بمنزلہ ایک کپڑے کے ہے اس کی گھٹنی معتبر نہ ہوگی بلکہ ایک درہم پورا دیا جائے گا۔ بشرطیکہ مشتری لینا منظور کرے کیونکہ وصف ندارد ہونے یا دام بڑھنے سے مشتری کو نسخ کا اختیار ہے۔ ولابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ **ان الذراع وصف فی الاصل وانما اخذ حکم المقدار بالشرط هو مقید بالذراع فعند عدمه عاد المسکو الی الاصل**۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ محض دراصل ایک وصف

ہے اور اُس نے مفاد کا حکم صرف بوجہ شرط کے پایا یعنی ایک گز بعوض ایک درہم کے شرط کیا گیا اور اس شرط میں ایک گز کی قید کی گئی ہے تو ایک گز نہ ہونے کی حالت میں اس کا حکم اپنی اصلیت پر راجع ہوا یعنی پھر وصف وہ گیا۔ دس ساڑھے دس گز کی صورت میں آدھا گز وصف زائد ہے جو مشتری کو مفت ملے گا پس اُس پر دس درہم کے عوض بیع لازم ہوگی اور دوسری صورت میں بھی آدھا گز وصف زائد ہے اور لو گز کے دام لے لیکن صفقہ کی کمی کی وجہ سے مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اور متاثر قول امام ابو حنیفہؒ ہے اور یہی متون میں ہے تو اسی پر فتویٰ ہے۔ م دس۔ دقیل فی الکرباس الذی لا یتفاوت جوانبہ لا یطیب للمشتري ما زاد علی المشروط لانه بمنزلة الموزون حیث لا یضی الفصل وعلیٰ ہذا قالوا یجوز بیع ذراع منہ۔ اور بعض نے فرمایا کہ جس کپڑے کے سروں میں تفاوت نہیں ہوتا ہے اس میں جو کچھ مشروط ہے زیادہ ہو وہ مشتری کو طلال نہیں ہے کیونکہ ایسا کپڑا بمنزلہ کیلی ووزنی چیزوں کے ہے کیونکہ اُس کو جُدا کر لینا مضر نہیں ہے۔ اور اسی بنا پر مشائخ نے فرمایا کہ اُس میں سے ایک گز کی بیع جائز ہے۔ فے اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ دینا چاہیے۔ م۔ (تفریع و تذلیل) یعنی شرائط بیع و دفع ضروریہ معلوم کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ بیع میں یہ شرط ہے کہ وہ موجود ہے۔ پس جو چیز بالفعل معدوم ہو اور جس کے موجود ہونے میں خطرہ ہو جیسے وہ بچہ فردخت کرنا جو آئندہ اس کے جانوروں سے پیدا ہو گا یا جو بالفعل حمل ہے جائز نہیں۔ البدایع۔ اور مبیع ایسی چیز ہو جو بذات خود مملوک ہے اور اُس میں بایع کی ملک بھی قائم ہو جبکہ اپنے واسطے فردخت کرتا ہے۔ البحر۔

بیع نافذ ہونے کی ایک شرط ملک یا ولایت ہے اور دوم یہ کہ اُس میں سوائے بایع کے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ جیسی رہن کی ہوئی اور اجارہ دی ہوئی چیز۔ البدایع۔ اور سجدہ شرائط صحت کے یہ کہ بیع کسی وقت تک کے واسطے نہ ہو ورنہ صحیح نہ ہوگی اور یہ کہ بیع بے فائدہ نہ ہو اور یہ کہ مبیع منقول پر قبضہ ہو جائے اور یہ کہ اگر ایسا مال ہو جس میں بیاج کا احتمال ہے تو دونوں ایک جنس میں برابری ہو نا معلوم ہو۔ البحر۔ بیع بصیغہ ماضی یا حال منعقد ہو جاتی ہے خواہ فارسی ہو یا عربی ہو یا اور کوئی زبان ہو اور صیغہ مضارع سے اگر فی الحال عقد کی نیت ہو تو بقول اصح منعقد ہوگی۔ المحیط البحر۔ اگر کہا کہ تو نے یہ چیز مجھ سے اتنے داموں کو خریدی۔ مشتری نے کہا کہ خریدی تو مختار یہ کہ منعقد ہوگی۔ مختار الفتاوی۔ اگر کہا کہ میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ میں درہم کو بیچی اور دام تجھے بہہ کیے دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدی تو صحیح نہیں ہے۔ وجیز الکردری۔ اور اگر مشتری کے قبول کرنے کے بعد دام بہہ کیے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اگر بیع کی وثمن سے سکوت کیا تو صاحبین کے قول پر قبضہ کرنے سے ملک ثابت ہوگی اور مشتری پر اُس کی قیمت لازم ہوگی۔ ج۔ اور اگر کہا کہ بغیر ثمن فردخت کی تو قبضہ سے بھی ملک نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ بایع اور مشتری اگر دونوں مملوک ہیں لیکن ایک دوسرے کا کلام شنیں اور التباس نہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ الوجیز۔ ایجاب کے بعد بیع متغیر ہونے سے پہلے قبول شرط ہے۔ البحر۔ اور بعد قبول کے تغیر کیا تو جائز نہیں۔ اگر بایع نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بیچا اور مشتری سے ہاتھ میں ایک پانی کا پیالہ ہے وہ پی گیا پھر کہا کہ میں نے خریدایا ایک لقمہ کھا کر کہا کہ میں نے خرید لیا تو بیع ہو جائے گی۔ الذخیرہ۔ اور اگر کھانے میں مشغول ہوا تو مجلس بدل گئی اور اگر دلوں یا ایک سو یا پس اگر خوردت سے ہو تو جہاں ہے اور اگر بیٹھے ہو تو نہیں۔ الخلاصہ۔ کہا کہ میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ میں دس روپیہ کو بیچی اور مشتری نے کچھ جواب نہ دیا یہاں تک کہ بایع نے کسی سے کچھ ضروری باتیں کہیں تو ایجاب

باطل ہو گیا۔ ق۔ اور اگر مشتری فرض نماز میں ہو تب بعد فراغت کے قبول کیا تو جائز ہے۔ القنیہ۔ اور اگر ایک رکعت نفل میں دوسری ملا دے پھر سلام کے بعد قبول کیا تو جائز ہے۔ الوجیز۔ اور اگر دونوں نے عقد بیع اس حال میں باندھا کہ دونوں تبدیل چلتے ہیں یا ایک سواری پر یا دو سواریوں پر جاتے ہیں پس اگر ایجاب کے متصل قبول ہو تو عقد پورا اور اگر کچھ بھی فضل ہو تو صحیح نہیں اگرچہ ایک ہی محمل میں ہوں اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوازل میں کہا کہ اگر ایک یا دو قدم کے بعد ہو تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ منف۔ اور جمع التفاریق میں کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ النہر۔ بیع تعاظمی میں شمس الائمہ صلوٰۃ کے نزدیک دونوں طرف سے لین دین پایا جانا شرط ہے۔ اور یہی اکثر مشائخ کا قول ہے اور بزازہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ البحر۔ اور صحیح یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ایک کا قبضہ کافی ہے کیونکہ امام محمدؒ نے صریح بیان کیا کہ ثمن و بیع میں سے ایک پر قبضہ ہونے سے بیع تعاظمی ثابت ہو جاتی ہے۔ النہر۔ لیکن بیع سیر ذکر کے میں ثمن کا بیان شرط ہے۔ المحیط۔ اور اگر ثمن معروف ہو جیسے روٹی یا گوشت میں ہے تو بیان کی ضرورت نہیں۔ البحر۔ اگر ایک شخص نے کپڑا چکا یا پس بائع نے کہا کہ پندرہ درہم کو تیرے واسطے ہے اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم کو ہے اور بائع نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا اور مشتری اس کو لے گیا تو یہ بیع نہیں ہے لیکن اگر مشتری لے وہ کپڑا ضائع کیا تو عرف کی وجہ سے استعسانا اس پر پندرہ درہم لازم ہوں گے اور اگر ضائع نہیں کیا تو واپس کر سکتا ہے اور یہی مختار ہے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی کپڑا لے کر کہا کہ میں اس کو لیے جاتا ہوں اگر پسند آیا تو خرید لوں گا پھر لے گیا اور وہ کپڑا ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ پسند آیا تو دس درہم کو خرید لوں گا پھر ضائع ہوا تو اس کی قیمت کا ضامن ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر قتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر برتن والے کی دکان پر جا کر کہا کہ یہ برتن مجھے پسند آئے اسے دیکھوں گا اس نے کہا کہ اٹھا کر دیکھ لے اس نے اٹھایا تو پس گر کر ٹوٹ گیا تو ضامن نہ ہو گا اور جو چیز چکانے کے طور پر قبضے میں لے جائے اس کی ضمانت جب ہی واجب ہوتی ہے کہ اس کے دام بیان کر دیئے ہوں یہی ظاہر الروایۃ ہے پس اگر کہا کہ یہ برتن کتنے کھائے اس نے کہا کہ ایک درہم کا ہے پس کہا کہ میں اس کو اٹھا لوں پس مالک نے اجازت دی پس وہ گر کر ٹوٹ گیا تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔ الظہیر۔ اور اگر اسکے گرنے سے دوسرے برتن ٹوٹ گئے تو دوسرے برتنوں کا بہر حال ضامن ہے۔ (القاضی خان) جاننا چاہیے کہ جب خرید و فروخت و ثمن متحد ہو یا اس طور کہ ثمن مجموعہ ذکر کیا اور بائع واحد اور مشتری واحد ہے تو قیاساً و استعساناً یہ صفت متحد ہے اور اگر اس کے ساتھ ہر ٹکڑے کا ثمن بھی علیحدہ بیان ہو مثلاً کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ دس ٹھکان ہر ٹھکان بعوض دس درہم کے فروخت کیے تو بھی صفت متحد ہے اور اسی طرح اگر بائع یا مشتری دو شخص ہوں مگر دام مجموعہ بیان کئے جائیں مثلاً بائع نے تم دونوں کے ہاتھ یہ چیزیں درہم کو بیچی اور دونوں خریداروں نے کہا کہ ہم نے خریدی تو بھی صفت متحد ہے۔ المحیط۔ اور اگر ہر شخص کا ثمن علیحدہ بیان کیا اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر کہا اور بائع و مشتری دو شخص ہیں یا بائع دو یا مشتری دو ہیں تو صفت متفرق ہے اور اگر بائع و مشتری ایک ہو مگر ثمن متفرق اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر ہو مثلاً کہا کہ میں نے یہ کپڑے تجھ سے خریدے یہ کپڑا دس درہم کو خرید اور وہ کپڑا پانچ درہم کو خرید تو بھی بالاتفاق صفت متفرق ہے۔ النہایہ۔ اور اگر عقد کر لے والے متعدد ہوں اور ثمن بھی متفرق بیان کیا مگر عقد متحد ہے تو استعساناً صفت متحد ہو گا اور اسی پر ملتوے ہے۔ الوجیز۔

ہمارے علماء نے فرمایا کہ اگر ثمن فی الحال دینا ٹھہرا ہو یعنی ادھار نہ ہو تو بائع کو اختیار ہے کہ ثمن پھر پانے کے واسطے بیع روک رکھے۔ المحیط۔ اور اگر میعاد ہو تو میعاد سے پہلے یا میعاد کے بعد کبھی نہیں روک سکتے۔ المبسوط۔ اگر تحوڑا نقد اور تھوڑا ادھار ہو تو نقد کے واسطے کل روک سکتا ہے اگرچہ کچھ قلیل باقی ہو۔ الذخیرہ۔ اور اگر ایک مرتبہ قبضے کی اجازت دی یا اس کو قبضے سے نہیں روکا تو اس تو یہ اختیار نہیں کہ واپس لے تاکہ ثمن کے واسطے روکے۔ الخاصہ اور اگر ثمن کے عوض کچھ رہن دیا یا قلیل دیا تو بھی بیع کو روک سکتا ہے۔ المحیط۔ اور اگر بیع کوئی غلام ہو جس کو مشتری نے آزاد یا مذکور کر دیا یا باندی تھی کہ مشتری کے وطن سے حامل ہو گئی یا بائع نے مشتری سے بیع کو عاریت یا یا مشتری نے اس کے پاس ودیعت رکھی یا مشتری نے نقد ثمن دیا یا بائع نے اس کو کل ثمن سے بری کر دیا یا تاخیر دیدی تو سب صورتوں میں بائع کو روکنے کا حق نہیں ہے۔ البدایع الخلاصہ۔ اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولے سے بعوض ثمن کے خرید اور مولے نے کہا کہ میں نے بیچا تو دام حاصل کرنے کے واسطے مولے اس کو نہیں روک سکتا۔ الخلاصہ اور اگر کسی اجنبی نے اس غلام کو دلیل کیا کہ میرے واسطے اپنے آپ کو مولے سے خرید کر اور غلام نے مولے کو آگاہ کر کے خرید تو بھی مولے اس کو داموں کے واسطے نہیں روک سکتا۔ البحر۔

فصل ان چیزوں کے بیان میں جو بیع کے تحت میں بغیر ذکر صریح داخل ہو جاتی ہیں اور جو نہیں داخل ہوتی ہیں اور کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور کیفیت قبضے کے بیان میں وہی باع و امر داخل بناؤ باقی البیع وان لم یسمہ۔ جس شخص نے کوئی دار فروخت کیا تو اس کی عمارت داخل بیع ہوگی اگرچہ صریح بیان نہ کی ہو۔ لان اسما الدار یتناول العرصۃ والنباء فی العرف دلانہ متصل بہ اتصال قرار فیکون بتعالہ۔ اس واسطے کہ دار کا لفظ اس کے صحن زمین اور عمارت کو عرف میں شامل ہے اور اس واسطے کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ برقرار ہونے کا اتصال ہے تو عمارت اس میدان کے تابع ہوئی ہے پس لغت میں لفظ دار اگرچہ فقط میدان کے واسطے ہے تو عمارت جو اس کے تابع ہے داخل بیع ہوگی اگرچہ صریح بیان نہ کی ہو۔ لان اسما الدار یتناول العرصۃ والنباء فی العرف دلانہ متصل بہ اتصال قرار فیکون بتعالہ۔ اس واسطے کہ دار کا لفظ اسکے صحن زمین اور عمارت کو عرف میں شامل ہے اور اس واسطے کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ برقرار ہونے کا اتصال ہے تو عمارت اس میدان کے تابع ہوئی ہے۔ پس لغت میں لفظ دار اگرچہ فقط میدان کے واسطے ہے تو عمارت جو اس کے تابع ہے داخل بیع ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ہمارے عرف میں ہر مسکن کو خانہ کہتے ہیں یعنی گھر خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو پس ہمارے یہاں دار و منزل و بیت میں کچھ فرق نہیں سوائے سلاطانی کے۔ الکافی۔ دار کے بیع میں بالا خانہ داخل ہوگا اگرچہ ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل و کثیر کا ذکر نہ ہو اور اگر منزل خریدی حالانکہ اس پر دوسری منزل ہو تو وہ داخل نہ ہوگی مگر جب ہی کہ ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل و کثیر کا ذکر کرے اور اگر بیت خرید جس پر بالا خانہ ہے تو جب تک تصریح نہ کرے بالا خانہ داخل نہ ہوگا اگرچہ حقوق و مرافق کا ذکر کرے اور یہ عرف اہل کو نہ ہے اور ہمارے عرف میں بالا خانہ ہر صورت میں داخل ہو جائے گا۔ الکافی۔ دار کے خرید میں اس کا خاص راستہ بغیر ذکر داخل نہیں ہوتا ہے مگر جبکہ مع حقوق و مرافق کہا یا کہا کہ ہر قلیل و کثیر کے ساتھ جو اس میں داخل یا خارج اس کے لیے ثابت ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر دار کے اندر کوئی منزل خریدی تو بھی خاص راستہ کا یہی حکم ہے۔ مسف۔ اور اگر دار کی منزل میں سے کوئی بیت خرید تو اس کا خاص راستہ اور پانی بہنے کی راہ بغیر ذکر داخل نہ ہوگی اور اگر مع حقوق و مرافق کے خرید تو داخل ہو جائیگی

ہی اصح ہے۔ الفتاویٰ اصغریٰ اور جب راستہ داخل نہ ہو حالانکہ شارع عام تک اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔ پس اگر مشتری کو وقت بیع کے معلوم نہ تھا تو اس کو اس کو اختیار ہے کہ بیع رد کر دے۔ الوجیز: اور اگر دار کے بیع میں حقوق مرافق اور تلیل و کثیر کا ذکر نہ کیا تو اس کی منزلیں و بیوت و بالا خانے اور جو کچھ اُس کے حدود و اربعہ کے اندر اور چنانچہ و تنور و پائخانہ اور اصطبل لگاؤ خانہ و کنواں وغیرہ ہیں سب داخل ہوں گے۔ المضمرات المحیط۔ اور جو چیزیں گھر کے اندر جڑی نہ ہوں بلکہ رکھی ہو جیسے کواڑے و جلانے وغیرہ کی لکڑیاں اور بھوسا و چٹی وغیرہ بغیر ذکر شرط کے داخل بیع نہ ہوں گی۔ یہاں صحیح ہے۔ الحجر البہر المحیط۔ گائوں کا مکمل شل دار کے ہے پس اگر گائوں میں بھی کوئی دروازہ یا لکڑیاں یا خام و پختہ اینٹیں رکھی ہوں تو کوئی چیز بیع میں داخل نہ ہوں گی۔ اگرچہ حقوق و مرافق کا ذکر کرے اور اس طرح دار کے خرید میں بھی کوئی چیز مذکورہ داخل نہ ہوں گی۔ اگرچہ کہے کہ مع ہر تلیل و کثیر کے جو اس سے یا اس میں ہے اس کے خریدار۔ القاضی خان اور عیون و نوازل میں ہے اگر ایک دار فروخت کیا جس میں کچھ عمارت ہیں ہے مگر کنواں جسکی جگت پختہ اینٹوں سے بنی ہے اور اسپر چرخ وغیرہ جڑا ہوا مع ڈول و رستی ہے پس اگر مع مرافق خرید کیا تو ڈول و رستی داخل ہو جائیں گے ورنہ نہیں اور چرخ ہر حال میں داخل ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ دار میں جو عمارت ہو یا جو چیز عمارت ہے متصل ہو وہ دار کے بیع میں تابع ہو کر بلا ذکر داخل ہو جاتی ہے اور جو چیز متصل بعمارت نہ ہو وہ داخل نہیں ہوتی مگر جبکہ ایسی چیز ہو کہ عرف میں بائع اُس کو دینے سے بخل نہیں کرتا ہے تو وہ داخل ہوگی اگرچہ ذکر نہ کیا ہو۔ یہیں سے ہم نے کہا کلیدان بلا ذکر داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ عمارت سے متصل ہے۔ المحیط۔ اور فضل نہیں داخل ہوتا اگرچہ حقوق مرافق کا ذکر کرے اور کلیدان کی کنجی استحسانا داخل ہو جاتی ہے۔ ق۔ اور سیڑھیاں اگر جڑی ہوتی ہوں تو داخل ہوں گی۔ اور اگر علیحدہ ہوں تو صحیح یہ کہ داخل نہ ہوں گی۔ الظہیر۔ اور تخت و تنور کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر مکان میں کوئی چیز از قسم سونا چاندی لافنگا لوہا وغیرہ مدفون ہو پس اگر عمارت کی مضبوطی وغیرہ کی غرض سے نہ ہو بلکہ بائع کا دینہ ہو تو وہ ہر حال میں بائع کا ہے المحیط۔ وکان کی بیع میں اُس کے تختے داخل ہو جائیں گے ہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔

سُنار کی بھٹی اور لوہار کی دھوکنی۔ ق۔ اور تابنے کی دیگیں جو رنگریز وغیرہ کے پاس ہوتی ہیں اور کندی گر کی لکڑی اور تیل و عطر بنانے والوں کے ظروف اور حمام کے طشت و پیالہ داخل بیع نہ ہوں گے۔ اگرچہ حقوق و مرافق کا ذکر ہو۔ المحیط وغیرہ۔ ومن باع اسماً دخل ما فیہا من النخل والشجر دان لحدیسہ۔ اور جس شخص نے کوئی زمین فروخت کی تو اُس کے درختان خرم و دیگر درخت بیع ہوں گے اگرچہ اُن کا نام نہ لیا جاوے۔ لانه متصل به للقراء فاشباء النباء ولا یدخل الزرع فی بیع الاسراض الا بالتسمیہ لانه متصل به للفصل فاشباء المتاع الذی فیہ۔ کیونکہ یہ درخت اس زمین میں برقرار ہونے کے واسطے متصل ہیں تو عمارت کے مشابہ ہو گئی اور زمین بیع میں اُس کی زراعت داخل نہ ہوگی مگر جبکہ صریح کیا جاوے کہ نہ وہ زمین میں کاٹ لینے کے واسطے لگی ہے تو اُس اسباب کے مشابہ ہو گئی جو زمین میں رکھا ہو۔ ق۔ اور اگر پر مسالہ دور چکے کہ جو اسباب گھر یا زمین میں رکھا ہو وہ داخل بیع نہیں ہوتا جب تک کہ صریح شرط نہ ہو۔ ومن باع نخلاً او شجران فیہ ثمر فثمونہ للبائع الا ان یشتراط المبتاع۔ اور جس شخص نے کوئی درخت خرم یا درہر اصل دار

لہ: دروازہ و صندوق وغیرہ میں جو جڑا ہوا لہل ہوتا ہے اُس کو کشکا یا کلیدان کہتے ہیں۔ دام۔

درخت جس پر پھل ہیں فروخت کیا تو یہ پھل بائع کے ہوں گے لیکن اگر مشتری شرط کرے تو مشتری کے ہوں گے۔ لقولہ علیہ السلام من اشترى اس خافیهما نخل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المبتاع ولان الاتصال و ان كان خلقة فهو للقطع لا للبئاء فخاص كالسودع . کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی ایسی زمین خریدی جس میں درختان خرا ہیں یعنی ان پر پھل لگے ہیں تو اس کے پھل بائع کے واسطے ہیں مگر آنحضرت مشتری شرط کر لے اور اس دلیل سے کہ پھلوں کا اتصال درخت سے اگرچہ پیدائشی ہے لیکن وہ توڑنے کے واسطے ہیں نہ باقی رہنے کے واسطے تو ان کا حکم مثل کھیتی کے ہو گیا۔ فے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کوئی غلام بیچا اور غلام کے پاس مال ہے تو وہ بائع کا ہو گا مگر آنحضرت مشتری شرط کرے اور جس شخص نے کوئی درخت خرا بیچا جس میں مود سے پھل آگیا ہے تو اس کے پھل بائع کے ہوں گے مگر آنحضرت مشتری شرط کر لے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔

اور یہی امام محمد نے روایت کر کے کہا کہ جب پھل نکل آویں یا زمین میں کھیتی اُگے تو اس حدیث کے موافق یہ پھل کھیتی بائع کی ہے لیکن اگر مشتری شرط کر لے تو اس کو ملے گی اور جب اس نے شرط نہ کی تو یہ صورت ہوگی کہ زمین مشتری کی اور کھیتی بائع کی ہوگی اور درخت مشتری کا اور پھل بائع کے ہوں گے۔ ویقال للبائع قطعها وسلم المبيع۔ اور بائع سے کہا جائے گا کہ اپنے پھل توڑ کر مبيع کو مشتری کے سپرد کرے۔ فے کیونکہ سپرد کرنے میں یہ شرط ہے کہ اپنا کچھ لگاؤ نہ رہے اور بحکم بیع اس پر سپرد کرنا واجب ہے پس اگر مشتری نے مطالبہ کیا تو بائع کو حکم دیا جائیگا کہ اپنے پھل توڑ کر درخت مشتری کے سپرد کرے۔ وکذا اذا كان فيها زرع لان ملك المشتري مشغول بملك البائع فكان عليه تفريغه وتسليمه كما اذا كان فيه مناع وقال الشافعي يتوك حتى يظهر اصلاح التمور ويستحصد الزرع لان الواجب انما هو التسليم المعتاد وفي العادة ان لا يقطع كذلك وصار كما اذا انقضت مدة الاجازة وفي الاذن زرع۔ اور اسی طرح اگر زمین میں کھیتی ہو تو بھی بائع کو حکم دیا جائیگا کہ کاٹ کر زمین مشتری کے سپرد کرے کیونکہ بائع کی ملک کیساتھ مشتری کی ملک چھنی ہوئی ہے تو بائع پر واجب ہے کہ اس کو خالی کرے جیسے مبيع میں بائع کا کچھ اسباب رکھا ہو تو بائع پر خالی کر کے سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور شافعی نے فرمایا کہ پھل و کھیتی چھوڑ دی جائے یہاں تک پھل کا راسد ہونا ظاہر ہو اور کھیتی کا تنے سے قابل ہو کیونکہ بائع پر اسی طرح سپرد کرنا واجب ہے جو لوگوں میں معتاد ہے اور عادت یہ ہے کہ اس طرح رائیگاں نہ کاٹے جاویں اور یہ صورت ایسی ہوئی جیسے اجارہ پر زمین دی تھی اس کی مدت گزر گئی حالانکہ زمین میں کھیتی ہے فے تو یہی حکم ہوتا ہے کہ کھیتی اتنی مدت تک چھوڑ دی جائے کہ کاٹنے کے لائق ہو جاوے اور اتنے دنوں تک جو کچھ زمین کا کرایہ ہو وہ مستاجر ادا کرے گا۔ قلنا هناك التسليم واجب ايضا حتى يتوك باجر وتسليم العوض كتسليم المحوض۔ ہم کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی سپرد کرنا واجب ہے حتیٰ کہ زمین اس کے پاس اجرت پر چھوڑ دی جاتی ہے اور عوض اجرت کا سپرد کرنا مثل معوض یعنی زمین سپرد کرنے کے ہے۔ فے اور اگر مستاجر اجرت دینے پر راضی نہ ہو تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ اتنی کھیتی اکھاڑ لے اور وہاں اجارے کو اس واسطے برابر باقی رکھتے ہیں کہ اجارہ سابق کی غرض یہی تھی کہ نفع حاصل کرے تو مستاجر کا فائدہ اسی میں ہے کہ کھیتی چھوڑے تو اس کی رعایت ہوئی اور مالک زمین کو جب اجرت دلوائی گئی تو اس کا بھی کچھ نقصان نہ ہوا بخلاف بیع کی صورت کے کہ اس میں مشتری کی غرض یہ ہے کہ اس زمین کی ملکیت حاصل کرے جو قبضے سے حاصل ہوگی اور قبضہ بعد فراغت کے ملے گا علاوہ

علاوہ اس کے اگر بائع اس درخت یا زمین کو پھل یا کھیتی کینے تک اجارہ پر لینا چاہے تو نا تمام بیع کے اندر اجارے کا عقد نہیں ہو سکتا۔ علاوہ بریں وہ چیز مشتری کے قبضہ میں بھی نہیں ہے۔ چنانچہ آئندہ آوے گا اللہ تعالیٰ۔ بالجمہ یہ پھل اور کھیتی بدون شرط کے بائع کی ہیں۔ م۔ ولا فرق بین ما اذا کان الثمر بحال لم یستأجر اولہ یکن فی الصبیح ویکون فی الحالین للبائع لان بیعہ یجوز فی اصح الروایتین علی ما نبین فلا یدخل فی بیع الشجر من غیر ذکر۔ اور در صورتیکہ یہ پھل ایسی حالت میں ہوں کہ ان کی کچھ قیمت ہے یا ایسی حالت ہو کہ کچھ قیمت نہیں ہے دونوں صورتوں میں صحیح قول میں کچھ فرق نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں بائع کے ہونگے کیونکہ روایتوں میں سے اصح روایت کے موافق تنہا ان پھلوں کی بیع جائز ہے چنانچہ ہم بیان کریں گے تو یہ پھل درخت کے بیع میں بلا ذکر داخل نہ ہوں گے۔ ف۔ اور جس چیز کی بیع تنہا جائز ہو وہ دوسری کے بیع میں داخل نہیں ہو سکتا ہے جبکہ وہ برقرار رکھنے کے واسطے نہ ہو۔ واما اذا بیعت الاس ف قد بذ فیہا صاحبہا ولم ینبت بعد لدخل فیہ لانہ مودع فیہا کالمتاع۔ اور اگر زمین اس حال میں بیچی گئی کہ مالک نے اُس میں بیج ڈالے ہیں اور وہ ہنوز جے نہیں ہیں تو زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ وہ ہنوز کھیتی کے بیج میں رکھے ہوئے ہیں۔ ف۔ اور رکھی ہوئی چیز میں بیع داخل نہیں ہوتی ہے جب تک کہ صریح شرط نہ ہو۔ ولو نبت ولم تصر لہ قیمة فقد قیل لا یدخل فیہ وقد قیل یدخل فیہ وکان ہذا ابناء علی الاختلاف فی جواز بیعہ قبل ان ینالہ المشاف والمناجل۔ اور اگر وہ کھیتی اُگے اور ہنوز اُسکی کچھ قیمت نہیں ہوتی ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ وہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ داخل ہو جائیگی (یہی صواب ہے۔ ظ۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط۔ ھ۔) اور شاید یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ چھری و ہنسیا سے کاٹنے کے قابل ہونے سے پہلے اُس کی بیع جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی جب تک وہ اس قابل نہ ہو کہ کاٹی جائے تو شیخ ابوالقاسم صفار نے اختیار کیا کہ اُس کی بیع جائز نہیں ہے تو لامحالہ وہ زمین کی بیع میں داخل ہو جائیگی اور شیخ ابوبکر اسکاف کا منہا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی بیع جائز ہے جیسے اس طرح کے پھلوں کی بیع جائز ہے جن کی کچھ قیمت نہ ہو پس ضرور ہوا کہ وہ زمین کی بیع میں بھی داخل نہ ہوگی پھر یہ اُس صورت میں کہ بیع مطلق ہو یعنی حقوق و مرافق یا قلیل و کثیر کا ذکر نہ ہو۔ ولا یدخل الزراع والثمر بذکر الحقوق والمرافق لانہما لیسا منہما۔ اور حقوق و مرافق ذکر کرنے کے ساتھ کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہ دونوں کچھ حقوق مرافق سے نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی اگر کہا کہ میں نے یہ زمین مع اُس کے حقوق و مرافق کے خریدی تو کھیتی داخل نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے یہ درخت مع حقوق و مرافق کے خریدی تو پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ زمین کے حقوق میں سے اُس کے سینچنے کا پانی اسکا راستہ وغیرہ ہے یعنی زمین کے واسطے جن چیزوں کی حاجت پڑے اور جن سے راحت حاصل ہو وہ حقوق و مرافق ہیں بخلاف کھیتی و پھل کے کہ یہ حقوق و مرافق میں داخل نہ ہوں گے۔ وقال بطل قلیل و کثیر ہولہ فیہا ومنہا من حقوقہا و قال من مرافقہا لم یدخل فیہ لما قلنا وان لم یقل من حقوقہا او من مرافقہا کتملا۔ اور اگر بائع نے درخت یا زمین کو ہر قلیل کے ساتھ جو اس بیع میں یا بیع سے اُس کے حقوق یا مرافق میں سے ہو فروخت کیا تو بھی کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ ہم کہہ چکے کہ یہ اُس کے حقوق و مرافق سے نہیں ہیں۔ اور اگر اُس نے یہ نہ کہا کہ اُس کے حقوق سے یا اُس کے مرافق سے ہو۔ (بلکہ یہی کہا کہ ہر قلیل و کثیر کے ساتھ جو اس میں

اس سے ہے فروخت کیا) تو کھیتی و پھل داخل ہو جائیں گے۔ فے کیونکہ کھیتی منجملہ قلیل و کثیر کے اس زمین میں ہے اور پھل منجملہ قلیل و کثیر کے اس درخت سے پیدا ہیں بخلاف پہلی صورت کے کہ اُس میں ہر قلیل و کثیر صرف وہ رکھا جو اُس کے حقوق یا مرافق سے ہو تو حقوق و مرافق البتہ قلیل و کثیر سب ملیں گے اور کھیتی و پھل نہیں ملیں گے۔ اما الثمر المجذوذ والزرع المحصور دلا یدخل الا بالتصریح بہ لانه بمنزلة المتاع۔ رہے توڑے ہوئے پھل اور کاٹی ہوئی کھیتی نہیں داخل ہوگی مگر اس کی تصریح کرنے کے ساتھ کیونکہ یہ ہر ایک بمنزلہ متاع کہے۔ فے حالانکہ مکر معلوم ہوا کہ جس بیع میں جو متاع رکھی ہو وہ بیع میں بدون تصریح داخل نہیں ہوتی ہے اگرچہ ہر قلیل و کثیر کے ساتھ جو اس میں ہو یا اس سے ہو۔ کہا جاوے۔

(فروع) باغ و کھیت کی مطلق بیع میں وہ چیزیں داخل ہوتی ہیں جو اس میں ہمیشہ کے لیے ہوں جیسے پودے درخت و عمارت۔ الذخیرۃ۔ خواہ پھلدار ہوں یا بغیر پھل ہوں۔ بدون شرط و حقوق وغیرہ کے ۱۲ م۔ الصغریٰ خواہ ایندھن کے درخت ہوں یا دیگر ہوں یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ مگر خشک داخل نہ ہوں گے۔ مسف کھدیان ڈالنے کی جگہ زمین کے مرافق میں سے نہیں ہے۔ البحر۔ حقوق و مرافق کے ذکر سے زمین کا پانی و راستہ خاص و پانی بہنے کی نالی داخل ہوگی۔ الینابیع۔ درخت میں ہر وہ نباتات داخل ہے جس کی ساق ہو۔ الخلاصہ اصل یہ ہے کہ ہر نبات جس کی قطع کی مدت معلوم و نہایت معلوم ہو وہ بمنزلہ پھل کے ہے کہ بدون ذکر داخل نہ ہوگی اور جسکی قطع کی مدت معلوم و نہایت معلوم ہو وہ بمنزلہ پھل کے ہے کہ بدون ذکر داخل نہ ہوگی اور جس کی قطع کی مدت معلوم نہ ہو وہ بمنزلہ درخت کے بدون ذکر داخل ہوگی۔ زعفران و اس کی اصل بدون ذکر داخل نہیں ہوتی ہے۔ المحیط۔ زمین اس شرط پر خریدی کہ اس میں اتنے درخت پھلدار ہیں پھر پایا کہ درخت بے پھل ہیں تو بیع فاسد ہے کیونکہ پھل کے واسطے ثمن کا حصہ ہے۔ المجتبٰی۔ زمین خریدی کہ اس میں اس قدر درخت ایسے ہیں جن میں پھل آیا کرتے ہیں پھر مشتری نے کم پائے یا بالکل نہیں پائے تو اس کو اختیار ہے چاہے پورے ثمن میں لے یا چھوڑ دے۔ البحر۔ اگر باغ انگور خریدنا تو جس رسیوں سے سیلیں باندھی جاتی ہیں اور جن ستونوں پر سیلیں چڑھتی ہیں بغیر ذکر داخل ہوں گی۔ القنیہ۔ اور اگر زمین کے اوپر سے کاٹ لینے کے واسطے درخت خریدے حالانکہ کاٹنے میں زمین کو اور درختوں کی جڑوں کو ضرر ہے تو نہیں کاٹ سکتا اور بیع ٹوٹ جائے گی اور یہی مختار ہے۔ محیط السرخ۔ اور اگر بالفعل ضرر نہ ہو مگر مشتری نے ایک مدت تک اُن کو چھوڑ دیا پھر جس وقت کاٹنا چاہا ہو تو زمین کو ضرر پہنچتا ہے تو مشتری کو کاٹنے کا اختیار نہیں ہے اور مالک زمین ان درختوں کی قیمت زمین پر لگے ہوئے کے حساب سے مشتری کو دے کر درختوں کا مالک ہو جاوے اور یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ اگر درختوں کو مع اُن کے قرار گاہ کے خریدا تو اُس کو جڑ سے اکھاڑنے کا حکم نہ دیا جائے گا اور اگر اُس نے اکھاڑے تو اُس کو اختیار ہے کہ بجائے اُن کے دوسرے نصب کرے اور اگر اُس نے درخت خریدے اور لگے رہنے کی شرط نہ کی تو فتویٰ یہ ہے کہ درخت کی قرار گاہ داخل بیع ہوگی۔ المحیط یہی۔ مختار ہے۔ البحر۔ اور اگر قطع کے واسطے خریدے ہوں تو بالاتفاق قرار گاہ داخل نہ ہوگی۔ النہر اگر درخت اس شرط سے خریدا کہ اُسکو جڑ سے اکھاڑ لے گا یعنی کاٹ کر یا کھود کر تو صحیح یہ کہ بیع جائز ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ جڑ تک کھود لے۔ القاضی خان۔ اگر پودا خریدا اور بایع کی اجازت سے چھوڑ دیا یہاں تک کہ بڑا درخت ہو گیا تو بایع کو اختیار ہے کہ جڑ سے اکھاڑنے کا حکم کرے اور مع جڑ کے وہ مشتری کا ہو گا۔ ق۔ اور اگر درخت پر

بھل ہوں تو بدل شرط کے بائع کے ہیں اور اگر مشتری نے اپنے واسطے شرط کی تو پادے گا جیسا کہ کتاب میں گذرا۔
م۔ اور اگر بیع کے وقت بھل موجود نہ ہوں اور بعد بیع کے قبضے سے پہلے بھل آئے تو وہ مشتری کے ہوں گے۔
السرائج۔ اور اگر ایک زمین جس میں درخت ہیں اور درختوں پر بھل ہیں اس شرط سے کہ بھل مشتری کے ہوں گے فروخت
کی اور زمین و درخت و بھل ہر ایک کی قیمت مساوی ہے پھر قبضے سے پہلے یہ بھل کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے
یا بائع کھا گیا تو مشتری کے ذمے سے ایک تہائی ثمن کم ہو جائے گا اور بالاتفاق مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے دو
تہائی ثمن میں زمین و درخت لے یا بیع ترک کرے، السراج۔

اور واضح ہو کہ بھلوں کی قیمت اس وقت کی معتبر ہوگی جس وقت بائع نے کھائے ہیں۔ المبسوط۔ ھ۔ قال ومن
باع ثمرة لم يبد صلاحها اذ قد بدأ بآل البیع۔ قدوری نے فرمایا کہ جس نے ایسے بھل فروخت کیے
یعنے درخت پر لگے ہوئے ایسے بھل فروخت کیے جن کی صلاح ظاہر نہیں ہوتی یا صلاح ظاہر ہو گئی ہے تو دونوں صورتوں
میں بیع جائز ہے۔ ف۔ صلاح ظاہر ہونے کے بعد بالاتفاق علماء کے نزدیک بیع جائز ہے لیکن صلاح ظاہر
ہونا ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آندھی وغیرہ کی آفت اور پالے وغیرہ کے فساد سے محفوظ ہوں۔ کما فی المبسوط۔
اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بیع نہیں جائز ہے۔ پھر ظہور صلاح سے پہلے مطلقاً خریدنا ہمارے نزدیک
جائز ہے اور مالک و شافعی اور احمد کے نزدیک بیع نہیں جائز ہے اور اگر ظہور صلاح سے پہلے اس شرط سے خریدے
کہ ان کو توڑ لے گا تو بالا جماع جائز ہے اور اگر ابھی بھل نہ نکلے ہوں تو ان کی بیع بالا جماع نہیں جائز ہے اور جب
بھل ظاہر ہو گئے تو تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ آدمی یا جانور کسی کے نفع اٹھانے کے قابل نہیں پس اگر اس حالت
میں فروخت کیے تو شیخ الاسلام نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور قدوری و اسبیحانی نے کہا کہ جائز ہے اور اس طرف
امام محمد نے باب العشر والخراج میں اشارہ کیا اور یہی صحیح ہے اور دوم یہ کہ قابل انتفاع ہو جانے کے بعد فروخت
کیے مگر ہنوز ان کی بڑھا اور پوری نہیں ہوئی تو بیع جائز ہے بشرطیکہ ان کو توڑ لینا قرار پایا یا بیع مطلقاً ہو اور اگر یہ
شرط کی کہ درخت پر چھوڑے گا تو بیع فاسد ہے کیونکہ یہ شرط خلاف عقد ہے اور اس میں مشتری کا نفع ہے۔ تیسری
صورت یہ کہ ان کے بڑھا اور پوری ہونے کے بعد ان کو فروخت کیا تو سب کے نزدیک بیع جائز ہے۔ جبکہ بیع
مطلق ہو یا توڑ لینے کی شرط ہو اور اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط ہو تو قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ و ابو
یوسف کا قول ہے اور استحساناً جائز ہے اور یہی امام محمد و امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ پس بھل ظاہر
نہ ہونے سے پہلے بیع بالا جماع باطل ہے جیسے آم کا باغ صرف سو آٹے پر فروخت کرنا اور بعد بھل ظاہر ہونے کے
قدوری نے ان کا بیان اس طرح شروع کیا کہ جب بھل ظاہر ہو گئے تو خواہ قابل انتفاع ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔
ان کی بیع ہدن درخت پر چھوڑنے کی شرط کے مطلقاً جائز ہے۔ لانہ مال متقوم اما لكونه متفعلاً بہ فی
العمال ادنی الثانی وقد قبل لا يجوز قبل ان یبد و صلاحها والاول اصح۔ اس واسطے کہ یہ قیمت دار
مال ہے خواہ اس وجہ سے کہ لی المال اس سے انتفاع ہو سکتا ہے یا ثانی المال اس سے انتفاع ہوگا یعنی جبکہ اس
کی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی کہا گیا کہ صلاح ظاہر ہونے سے پہلے اس کی بیع نہیں جائز ہے مگر قول اول اصح ہے۔
لہ : تولد مطلقاً طریقہ نابعد یعنی بدل اس شرط کے کہ ان کو درخت پر چھوڑے گا۔ پس بائع کو اختیار ہوگا کہ قتلے

کا مطالبہ کرے ۱۲۰ م

فے پھر یہ بیع جائز ہونا اُس وقت کہ بیع مطلقاً ہو یا یہ شرط ہو کہ مشتری اُن کو توڑ لے گا۔ وعلی المشتري قطعہا فی الحال تقریفاً ملک البائع و هذا اذا اشتراها مطلقاً وبشرط القطع۔ اور مشتری پر واجب ہے کہ ان پھلوں کو فی الحال توڑ لے تاکہ بائع کی ملکیت فارغ ہو جاوے اور یہ حکم اُس وقت ہو کہ اُس نے پھلوں کو مطلقاً یا توڑ لینے کی شرط پر خریدا۔ وان شرط ترکها علی التخیل فسد البیع لانه شرط لا یقتضیہ العقد وهو شغل ملک الغیر وهو عارۃ واجارۃ فی بیع۔ اور اگر مشتری نے یہ شرط کی کہ اُن کو درختوں پر چھوڑے گا تو بیع فاسد ہے کیونکہ یہ شرط ہے کہ جس کو عقد بیع مقتضی نہیں ہے یعنی اس میں ایک فساد ہے اور وہ غیر کی ملکیت کا مشغول رکھنا یا ایک صفقہ میں دوسرا صفقہ ہونا اور وہ بیع میں عاریت یا اجارہ ہے۔ فے یعنی عقد بیع اس کو مقتضی نہیں ہے کہ بائع یا مشتری پر کوئی نقصان بھی لازم آوے حالانکہ یہاں مشتری کی شرط مذکور سے یہ لازم آتا ہے کہ بائع کے درخت مشتری کے پھلوں سے گھرے رہیں یا یہ لازم آتا ہے کہ عقد بیع کیساتھ عقد عاریت ہو یعنی بائع اپنے درخت مشتری کو پھلوں کے پکنے تک مانگے دے یا اجرت پر دے حالانکہ ایک عقد میں دوسرا عقد داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ وکذا بیع الزرع بشرط التروک لما قلنا۔ اور اس طرح زراعت کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ مشتری اُس کو زمین میں لگی رکھے گا فاسد ہے اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ فے یعنی بائع کی ملکیت مشتری کی زراعت میں پھنسی رہے گی یا عقد بیع میں زمین مانگے دینا یا اجارہ داخل ہوگا۔ پھر یہ اُس وقت کہ یہ پھل ظاہر ہو کر کام کے قابل ہو گئے ہوں مگر اُن کی بڑھا در پوری نہ ہوئی ہو۔ وکذا اذا تناهى عظمها عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و ما قلنا و استحسنہ محمد بن للعادة بخلاف ما اذا لم یتناهى عظمها لانه شرط فیہ الجزء المعداد وهو الذی یزید بمعنی من البسوخ او الشجر۔ اور اسی طرح اگر ان پھلوں کی بڑھا در پوری ہو گئی تو بھی چھوڑنے کی شرط سے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک بیع فاسد ہوگی اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے یعنی یہ شرط خلاف مقتضای عقد ہے۔ زراعت محمد نے اس کو بوجہ لوگوں کی عادت کے استحسنایا جائز رکھا یعنی لوگوں کا عمل بلا انکار جاری ہے (اور اسی پر فتوے ہے۔ الاسرار۔ ک۔) بخلاف اُس صورت کے کہ جب پھلوں کی بڑھا در نہ ہوئی تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں جزو معدوم کی شرط ہے اور یہ وہ جزو ہے جو زمین یا درخت کی قوت سے بڑھے گا۔ فے حالانکہ یہ بیع کے بعد بائع کے ملک سے پیدا ہوگا تو اُس نے موجود کے ساتھ معدوم کو ملا کر خریدا پس نہیں جائز ہے اور جب بڑھا در پوری ہو گئی تو کوئی جزو معدوم نہیں رہا۔

بإذن البائع طاب له الفضل۔ ان ترکها بغیر اذنه تصدق بما زاد فی ذاته لحصوله بعة محظورة وان ترکها بعد ما تناهى عظمها لم یصدق بشئ لان هذا تغییر حاله لا تحقق زیادة۔ اور اگر اُس نے پھلوں کو مطلقاً خریدا پھر بائع کی اجازت سے اُن کو درختوں پر چھوڑا تو جو کچھ بڑھا در یا زیادتی ہو وہ مشتری کو حلال ہوگی اور اگر بغیر اجازت بائع کے پھلوں کو درختوں پر چھوڑا ہو تو جو کچھ پھلوں کی ذات میں بڑھا در ہو تو کچھ صدقہ کر دے گا کیونکہ یہ بوجہ ممنوع حاصل ہوئی ہے اور اگر اُن کی بڑھا در پوری ہونے کے بعد بلا اجازت اُن کو چھوڑا ہو تو کچھ صدقہ نہیں کرے گا کیونکہ یہ حالت کا تغیر ہے اور کوئی زیادتی نہیں ہے۔ فے یعنی بڑھا در پوری ہونے کے بعد صرف غامی سے بچتگی آگئی اور یہ حالت کا تغیر ہے نہ جسم میں زیادتی پس کچھ صدقہ نہیں کرے گا۔ وان اشتراها مطلقاً و ترکها علی التخیل وقد استاجر التخیل الی وقت

الادراك طاب له الفضل لان الاجارة باطلة لعدم التعارف والحاجة فبقى الاذن معتبرا بخلاف ما اذا اشترى الزرع واستأجر المزارع الى ان يدرك وتلكه حيث لا يطيب له الفضل لان الاجارة فاسدة للجهالة فادشت خبثا۔ اور اگر مشتری نے ان پھلوں کو مطلقاً خرید یا یعنی چھوڑنے کی شرط نہیں کی مگر ان کو درختوں پر چھوڑا اس حال سے کہ کپنے تک درختوں کو اجارہ لے لیا تو جو کچھ بڑھا اور زیادتی ہو وہ اس وجہ سے مشتری کو حلال ہو جائے گی کہ یہ اجارہ باطل ہے۔ کیونکہ اسکا رواج نہیں اور کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو صرف بائع کی اجازت معتبر ہوئی یعنی اجارہ بیکار ہوا بخلاف اس کے اگر کھیتی اس طرح خریدی اور زمین کو کسی پختہ ہوتے تک اجارہ لیا تو بڑھا اور زیادتی مشتری کو حلال نہ ہوگی کیونکہ یہ اجارہ اگرچہ متعارف ہے مگر یہاں فاسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے تو اس سے نجاست پیدا ہو گئی۔

ف خلاصہ یہ کہ پھلوں کے واسطے درختوں کے اجارہ لینے میں اور کھیتی کے واسطے کھیت اجارہ لینے میں فرق ہے چنانچہ جس نے کوئی کھیت اجارہ لیا ہو پھر اجارہ کی مدت ایسے حال میں تمام ہوئی کہ اُس میں مستاجر کی کچی کھیتی لگی ہے تو دونوں کا لحاظ کر کے کھیتی کپنے تک زمین اجرت پر والوٹی جائیگی تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے مگر جب کسی نے کچی زراعت خریدی اور کھیت اجارہ لیا تو یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے اور بخلاف اس کے اگر پھلوں کے واسطے درخت اجارہ لیا تو یہ اجارہ رائج نہیں پس اجرت واجب نہ ہوگی لیکن مالک کی اجازت موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ مالک کی اجازت سے درختوں پر پھل چھوڑے پس جو کچھ بڑھا اور زیادتی ہو مشتری کو حلال ہے۔ ولو اشتراها مطلقا فاشترت ثمرا آخر قبل القبض فسد البیع لانه لا يمكنه تسليم المبيع لتعذنا القییز ولو اشترت بعد القبض بشارکان فيه للاختلاف والقول قول المشتري في مقداره لانه في يده وكذا في الباد نجان والبطيخ والمخلص ان يشتري الاصول ليحصل الزيادة على ملكه۔ اور اگر اُس نے پھلوں کو مطلقاً خرید یعنی درختوں پر چھوڑنے کی شرط نہ تھی پھر قبضے سے پہلے درختوں میں دوسرے پھل آئے تو بیع فاسد ہو گئی کیونکہ بیع سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ جو پھل بیع ہیں اور جو پھل نئے آئے ہیں اُن میں تمیز کرنا محال ہے اور اگر قبضے کے بعد نئے پھل آئے ہوں تو بائع مشتری کل پھلوں میں باہم شریک ہو جائیں گے کیونکہ بغیر ان کے لانے کے پھل مختلط ہو گئے ہیں اور زائد پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہوگا کیونکہ پھل اُس کے قبضے میں ہیں یہی حکم بینگن وخرزہ میں ہے اور چھٹکارے کی صورت یہ ہے کہ درختوں کو خرید لے تاکہ جو زیادتی حاصل ہوئی وہ مشتری کے ملک پر ہو۔ ف یعنی بینگن وخرزہ میں بھی نئی بقیاں نکل آتی ہیں پس اگر مشتری کے قبضے سے پہلے نکل آئیں تو بیع فاسد ہو جائے گی اور اگر بعد قبضے کے نکلیں تو مشتری و بائع باہم شریک ہو جائیں گے مگر نئے پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہوگا پھر جو کچھ اکثر پھلوں میں یہ معاملہ پیش آتا ہے اور اسکی پریشانی ظاہر ہے تو چھٹکارے کے واسطے عمدہ حیلہ یہ ہے کہ جو کچھ پھلوں دام ٹھہرائے ہیں اُن پر درختوں کے دام بھی بڑھا کر مع درختوں کے خریدے تاکہ جو نئے پھل آویں وہ مشتری کی ملک پر آویں پھر پھل تمام ہو جائے کے بعد درختوں کو اُسی قیمت پر طے کر خریدے ہیں بائع کے ہاتھ درخت گروے لیکن یہ جب ہی ممکن ہے کہ بائع کو مشتری کی طرف سے اطمینان ہو کہ وہ اُسی قیمت پر مجھے واپس دے گا اور بینگن وخرزہ کی صورت میں مع درخت بیچنا ہماری دیار میں معمول ہے۔ کیونکہ یہاں ان کے درخت بالی نہیں رکھے

جاتے ہیں۔ م۔ قال یجوز ان یمیع ثمرة ویتثنیٰ منها اوطال معلومة خلافا لملك وح۔ اگرچہ پھل فروخت کرے اور اُس میں چند رطل معلومہ کو مستثنیٰ کرے تو جائز نہیں ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے۔ حق یعنی مثلاً کہے کہ میں نے اس باغ کے پھل فروخت کیے سوائے ایک ہزار آم کے تو یہ نہیں جائز ہے۔ لان الباقی بعد الاستثناء مجهول بخلاف ما اذا باع واستثنیٰ نفلا معنی لان الباقی معلوم بالمشاہدۃ قال رضی اللہ عنہما ہذا دواۃ الحسن وهو قول الطحاوی۔ کیونکہ استثناء کے بعد جو کچھ باقی رہا وہ مجهول ہے بخلاف اس کے اگر باغ فروخت کیا اور اُس میں سے ایک درخت مستثنیٰ کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جو کچھ باقی رہا وہ مشاہدہ سے معلوم ہے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا اور یہی طحاوی کا قول ہے کہ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور حاصل یہ کہ جب باغ کے پچاس درختوں میں سے ایک یا دو درخت معین مستثنیٰ کئے تو ان کے سوائے باقی درخت معلوم ہیں اور اگر پھلوں میں سے استثناء کیا تو یہ نہیں معلوم کہ اس سے زیادہ پھل ہوں گے یا نہیں اور اگر ہوں تو انکی کوئی مقدار معلوم نہیں اور نہ وہ اشارہ سے معین ہے تو مجهول ہونے کی وجہ سے بیع نہیں جائز ہے یہ روایت تو اور حسن میں مصرح ہے۔ اما علی ظاہر الروایۃ ینبغی ان یجوز لان الاصل ان ما یجوز ايراد العقد علیہ بالنص اذ یجوز استثناءہ من العقد و بیع قفیز من صبرۃ جائز فکذا استثناءۃ۔ اور ظاہر الروایۃ پر جائز ہونا چاہیے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں اصل یہ ہے کہ جس تنہا عقد جائز ہے تو عقد سے اُس کا استثناء کرنا بھی جائز ہے اور ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہے تو ڈھیری کی بیع سے ایک قفیز کا استثناء کرنا بھی جائز ہے۔ بخلاف استثناء الحمل واطلاف الحیوان لانہ لا یجوز بیعہ فکذا استثناءۃ۔ بر خلاف حمل کو مستثنیٰ کرنے یا حیوان کے اعضاء کو مستثنیٰ کرنے کے کہ یہ نہیں جائز ہے، کیونکہ حمل یا عضو کی بیع تنہا نہیں جائز ہے تو اس کا استثناء بھی نہیں جائز ہے۔

فے مثلاً کہا کہ میں نے یہ دنبہ سوائے اس کی دست یا چمکتی کے فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ ظاہر الروایۃ میں مصرح نہیں ہے بلکہ اُس سے جواز نکلتا ہے لیکن جائز نہ ہونا ابو حنیفہؒ کے قول پر زیادہ موافق قیاس ہے۔ صف۔ ویجوز بیع الخنظلۃ فی سنبہا والباقلی فی قشرہ وکذا الاسرڈ والسمسم وقال الشافعی رحمہ لا یجوز بیع الباقلی الا خضر وکذا لجوز واللوز والفستق فی قشرہ الاول عندہ ولہ فی بیع السنبلة قولان وعندنا جواز ذلك كله۔ اور گیہوں جو اپنی بالی میں موجود ہیں اور باقلا جو اپنی پھلی میں موجود ہے اُن کا بیچنا جائز ہے اور یہی حال چاولوں و تلی کا ہے۔ یعنی ان کی بیع بھی جائز ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ سبز باقلا کی بیع نہیں جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم بادام اور سیستہ و اخروٹ کا ہے جو موٹے چھلکے میں ہو یعنی انکی بیع بھی جائز نہیں ہے (اور بادام وغیرہ پر جو رقیق جھلکی ہوتی ہے وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے۔ ع۔) اور بالیوں میں گیہوں بیچنے کے بارے میں شافعیؒ کے دو قول ہیں (ایک میں جائز اور یہی بہت شافعیہ کا قول ہے اور دوسرے منصوص روایت میں نہیں جائز ہے۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ ع۔) اور ہمارے نزدیک یہ سب جائز ہیں۔ لہٰذا ان المعقود علیہ مستودع بالامنفعة لہ فیہ فاشبه تراب الصاغة بیع بجنسہ۔ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا وہ ایسی چیز کے اندر مستور ہے جس میں کچھ مندرست نہیں تو سناروں کی راکھ کے مشابہ ہوگئی جبکہ اپنی جنس کے عوض بیچی جاوے یعنی سناروں کی راکھ

سونے کے ریزے یا چاندی کے ریزے ہوتے ہیں پس اگر سونے کی راکھ کو سونے کے عوض خریدے یا چاندی کی راکھ کو عوض خریدے تو نہیں جائز ہے کیونکہ راکھ کے اندر شاید سونا یا چاندی کچھ نہ ہو کیونکہ وہ مخفی ہے اسی طرح بالیوں یا چھلکے کے اندر گیہوں و باتلہ و منتر بادام وغیرہ مخفی ہے اور ان کے اوپر جو چھلکا ہے وہ بیفائدہ ہے تو جب وہ یا منغر ایسی چیز کے اندر مخفی ہو جو بے فائدہ ہے جیسے ساروں کی راکھ کے اندر مخفی ہوتے ہیں پس جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں دھوکے کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر سے منع فرمایا۔ رواہ ابو حنیفہ و مسلم۔ اور بیع الغرر ہر ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مبیع موجود ہونے میں دھوکا ہو یعنی شاید ہاتھ آدے یا نہ آوے۔

چنانچہ حضرت ابن مسعود سے روایت ہے کہ مت خریدو ایسی مچھلی جو پانی میں ہے کیونکہ یہ غرر ہے رواہ احمد والدارقطنی والبیہقی۔ ولنا ما سدی عن النبی علیہ السلام انه نہی عن بیع التخل حتی یزہی وعن بیع السنبلی حتی یتفیض ویامن العاہۃ۔ اور ہماری دلیل حدیث سے یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا درخت خرما بیچنے سے یہاں تک کہ زرد یا سرخ ہو جاوے اور بالیاں بیچنے سے یہاں تک کہ سفید پڑیں اور آنت سے محفوظ ہو جائیں۔ رواہ مسلم والاریقہ۔ اور حدیث انس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگور کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ سیاہی پکڑے اور انانج کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ دانہ سخت ہو جاوے۔ رواہ الترمذی وابن حبان۔ اور حدیث انس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے ممانعت فرمائی یہاں تک کہ انکی صلاح ظاہر ہو اور نخل خرما کی بیع سے ممانعت فرمائی یہاں تک کہ زرد یا سرخ ہو جاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ بالیاں جب سفید ہو جائیں یا دانہ جب سخت پڑ جائے تو بیع جائز ہے پھر اسمیں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس جنس کے انانج سے خریدے مثلاً گیہوں کا کھیت بعض گیہوں کے خریدنا تو اس میں بیاج کا احتمال ہے حتیٰ کہ بالیوں کے گیہوں سے گیہوں جو دیتا ہے قطعاً زائد ہونا شرط ہے تاکہ جس قدر گیہوں بالیوں میں سے بکلیں اُنکے برابر ان گیہوں میں سے مقابل ہوں اور جو زائد میں وہ بیعو سے کے مقابلے میں ہیں اور اگر یہ گیہوں کم ہونگے تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ گیہوں کے عوض زائد گیہوں لینا بیاج ہے اور دوسری صورت یہ کہ بالیوں کے گیہوں بعض دوسری جنس مانند جو و چنا وغیرہ یا بعض نقد خریدے تو جائز ہے اور یہی یہاں مراد ہے اس لیے کہ حدیث میں بالیوں کا انانج خریدنے کی ممانعت ہے۔ ولانہ سب منتفع بہ فیجوز بیعہ فی سنبلیہ کالشعیر والجامع کونہ مالا متقوماً۔ اور اس دلیل سے کہ گیہوں بھی ایک ایسا انانج ہے جس سے لفع اٹھایا جاتا ہے تو اسکی بیع بھی اپنی بالیوں میں جائز ہے۔ جیسے جو کہ بیع اپنی بالیوں میں بالاتفاق جائز ہے۔ اور قیاس کی علت جامع یہ ہے کہ گیہوں و جو ہر ایک قیمتی مال ہے۔ فے پس دونوں کا حکم بھی یکساں ہے۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ وہ بیع الغرر نہیں ہے ورنہ اجازت نہ ہوتی جیسا کہ امام شافعی نے گمان فرمایا پس اس میں دھوکا نہیں اور جب غیر جنس کے عوض بالیاں خریدی گئیں تو بیاج کا احتمال بھی نہیں ہے۔ بخلاف ثواب الصاغۃ لانہ انما لا یجوز بیعہ بخذسہ لاحتمال الربوا حتی لو باعہ بخذسہ جائز فی مشاقتنا لو باعہ بخذسہ لا یجوز ایضاً لثبوت الربوا لانہ لا یدعی قدوما فی السنبلی۔ بخلاف ساروں کی راکھ کے کیونکہ سونے یا چاندی جس چیز کی راکھ ہے اُس کی بیع اپنی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض صرف اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ اُس میں بیاج کا احتمال ہے حتیٰ کہ اگر اس راکھ کو خلاف جنس کے عوض بیچے تو

جائز ہے (پس عدم جواز بوجہ معقود علیہ مخفی، ہونے کے نہیں ہے جیسا امام شافعیؒ نے گمان فرمایا بلکہ بیاج کے احتمال سے ہے) چنانچہ ہمارے اس مسئلہ میں یعنی بالیوں میں گیہوں خریدنے میں اگر ان کو اسی جنس کے عوض خریدے یعنی گیہوں دیکر خریدنا چاہے تو بھی بیاج کے شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے کیونکہ بالیوں کے گیہوں کی مقدار نہیں معلوم ہے۔

۴۰ حالانکہ گیہوں وغیرہ جن چیزوں میں بیاج جاری ہوتا ہے ان میں دونوں عوض کا باہم برابر ہونا شرط ہے پس امام شافعیؒ کا قیاس بھی مرتفع ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ جس حدیث سے تم نے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نخل خرما کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائے اور بالیوں کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ بالیاں سفید پڑ جائیں۔ رواہ مسلم۔ حالانکہ اس کے اول جملہ پر عم عمل نہیں کرتے ہو یعنی نخل خرما کی بیع قبل سرخی یا زردی کے جائز کہتے ہو۔ جواب یہ ہے کہ ہم برابر اس پر عمل کرتے ہیں لیکن ہمارے نزدیک معنی یہ ہیں کہ آپؐ نے نخل خرما کی بیع سے منع فرمایا اس شرط پر کہ یہ پھل درخت پر چھوڑے جاوے یہاں تک کہ زرد یا سرخ ہو جاوے یعنی کوئی تم میں سے درخت خرما اس شرط پر فروخت نہ کرے کہ مشتری یہ پھل درخت پر چھوڑے گا یہاں تک کہ زرد یا سرخ ہو جاوے گئے۔ مف۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ ظاہر سیاق سے خلاف ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ ممانعت بطور ارشاد ہو کیونکہ تیار ہو جانے کے بعد اس میں آفت سے مشتری کا نقصان نہ ہو گا۔ اس واسطے بالیوں میں بھی آفت سے محفوظ ہو جانا مروی ہے۔ م۔ اگر کہا جائے کہ اگر معین روٹی میں سے اُسکے بنول فروخت کیے یا معین چھواروں میں سے اس کی گٹھلیاں فروخت کیں یعنی کہا کہ جو کچھ بنول اس روٹی میں ہیں یا جو گٹھلیاں ان چھواروں میں ہیں میں نے فروخت کیں اور یہ بالاتفاق نہیں جائز ہے تو ان بالیوں کے گیہوں بیچنا کیوں جائز ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں کہا جاتا ہے کہ یہ چھوارے یا روٹی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا کہ ان چھواروں میں یہ گٹھلیاں یا روٹی میں یہ بنول ہیں پس عرف میں بنول و گٹھلیوں کو معدوم شمار کرتے ہیں اور گیہوں کو کہتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہیں اور یہ اخروٹ یا بادام ہیں یعنی چھلکوں کا شمار نہیں کرتے تو دونوں میں فرق ہو گیا اور اسی سے نکل آیا کہ تھنوں کے اندر جو دودھ یا بکری یا دنبہ کے اندر جو گوشت و چربی و چھتی و باہ و کھال ہے ان کی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ عرف میں تھن یا بکری کہلاتی ہے اور یوں نہیں کہتے کہ یہ دودھ اپنے تھن میں یا یہ چربی اپنی بکری میں ہے اور اس طرح آٹا جو گیہوں کے اندر ہے اور روغن جوزیتون کے اندر ہے۔ اور شیرہ جو انگور کے اندر ہے اور اس کے مانند چیزوں کی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ مف۔ بخلاف اس کے یہ بولتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہیں تو ان کی بیع جائز ہے اور جب بیع جائز نہ ہو تو دلیل اس امر کو مقتضی ہے کہ جب بالیوں سے گیہوں یا باقلا یا چاول نکالے جاوے یا چھلکے میں سے اخروٹ و مغز و بادام وغیرہ نکالے جاوے تو مشتری کو اختیار حاصل ہو کیونکہ اس نے پہلے نہیں دیکھا تھا۔ کمالی الفتح۔ لیکن اخروٹ و بادام وغیرہ میں یہ حکم مشکل ہے پس یہ اختیار ایسی چیزوں میں ہو سکتا ہے جو نکالنے کے بعد ناقص نہ ہوں یا وزن یا میل میں یہ عرف جاری ہے کہ اگرناکارہ نکلے تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے اور باب خیال الرویۃ میں اللہ تعالیٰ آئے گا۔ م۔

ایک شخص نے سناروں کی راکھ بعض کسی اسباب کے خریدی پس اگر راکھ میں سے سونا یا چاندی نکلا تو بیع جائز ہے اور اگر نہ نکلا تو نہیں جائز ہے۔ الوالوجی۔ اور جو کچھ نکلا تو اس کے دیکھنے کے بعد مشتری کو اختیار ہے۔ لانی المبسوط۔ ع۔ و سن باع دارا دخل فی البیع مفاہیح اغلاقہا۔ اور جس شخص نے کوئل دار

فروخت کیا تو اُس کے کلیدان کی کنجیاں بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ ف یعنی اُس کے دروازوں و جڑی ہوئی
 الماریوں میں جو کھٹکے ہیں اُن کی کنجیاں بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ لانه یدخل فیہ الا غلاق لا نہا
 مرکبة فیہا للبقاء والمفتاح یدخل فی بیع الفلق من غیر تسمیة لانه بمنزلة بعض منه
 اذ لا ینتفع بہ بدو نہ۔ کیونکہ کلیدان بھی کھٹکے تو بیع میں داخل ہونے کے کیونکہ کھٹکے اُس میں باقی رکھنے
 کے واسطے جڑے ہوئے ہیں (یعنی جڈا کرنے کے واسطے نہیں ہیں) اور کھٹکے کی بیع میں اُس کی کنجی بغیر بیان کے داخل ہوگی
 کیونکہ کنجی بمنزلہ جزو کلیدان کے ہے اس لیے کہ بدون کنجی کے کلیدان سے انتفاع نہیں ہو سکتا۔ ف اور یہ حکم اُس
 وقت ہے کہ کلیدان اُس کے دروازوں میں جڑے ہوں اور اوپر سے قفل ڈالے جاتے ہوں تو قفل و کنجی بدون
 بیان کے داخل نہ ہوگی۔ ع۔ اس واسطے دکانوں کی بیع میں اُن کے قفل داخل نہیں ہوتے کیونکہ وہ جڑے نہیں
 ہیں اور دکانوں کے تختے اگرچہ جدا ہیں مگر عرف میں بمنزلہ جڑے ہوئے دروازوں کے ہیں۔ مف۔ اگر کہا جائے کہ
 علیٰ ہذا گھر کی بیع میں اُس کا خاص راستہ بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ بدون راستے کے گھر سے انتفاع ممکن نہیں
 ہے جو اب یہ گھر خریدنے سے کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ اُسکی ملک کے ذریعہ سے اُس سے ملا ہو اگر بطور شفعہ لے
 لے حتیٰ کہ اگر اس گھر سے انتفاع ہی مقصود ہو تو خاص راستہ بھی بدون بیان کے داخل ہو جائے گا جیسے اجارہ و بٹوارہ
 وقف میں داخل ہو جاتا ہے۔ ف ع۔

(فسخ) ایسی چیز خریدی جو جلد بگڑ جاتی ہے اور مشتری نے قبضہ نہ کیا بلکہ دام لائے گیا اور غائب ہو گیا حتیٰ کہ
 چیز بگڑ جانے کا خوف ہے تو بائع کو اختیار ہوگا کہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے اور دوسرے مشتری کو خریدنا
 حلال ہے اگرچہ اُسکو پہلی بیع کا حال معلوم ہو کیونکہ پہلا مشتری فسخ بیع پر بدلات راضی ہو چکا اور چونکہ بازاروں میں
 یہ اکثر واقع ہوتا ہے لہذا اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ مف۔ فتان واجراء الکیال وناقد الثمن علی البائع۔
 قدوری نے فرمایا کہ ناپنے والے اور ثمن پر کھنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے ف یعنی اگر مبیع ایسی چیز ہو جو
 پیمانے سے ناپی جاتی ہے جیسے اناج وغیرہ تو مشتری کو ناپ دینے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے اور اس
 طرح جو دام مشتری نے ادا کیے اُسکی پر کھنے کی اجرت بھی بائع کے ذمہ ہے۔ اما الکیل فلا بد منه للتسليم
 وهو علی البائع ومعنی هذا اذا بیع مکایلة وکذا الاجرة الوزان والذراع والعداد واما النقد
 فالمدکور سابقہ ابن رستمن عن محمد بن لان النقد یکون بعد التسليم الا تری انه یکون بعد
 الوزن والبائع هو المحتاج الیه لیمیز ما تعلق به حقہ من غیرہ او لیعرف المعیب لیردہ وفي
 دوايۃ ابن سماعۃ عنہ علی المشتري لانه یحتاج اتي تسليم الجید المقدروالجودة تصرف بالنقد
 كما یصرف القدر بالوزن فیکون علیہ۔ پس ناپنے میں دلیل یہ ہے کہ مشتری کو پھر دکانے کے واسطے
 ناپنا ضرور ہے حالانکہ یہ بائع کے ذمہ ہے (تو ناپنے والے کی اجرت بھی بائع کے ذمہ ہوئی) اور اس کے معنی یہ
 ہیں کہ جب وہ چیز پیمانے کے حساب سے بھی گئی ہو یعنی تخمینہ سے ٹھہری نہ ہو اور اس طرح وزن کر لے والے اور گزوں
 سے ناپنے والے اور شمار کرنے والے کی اجرت بھی بائع کے ذمہ ہے (جبکہ وزن کر لے کی شرط پر یا گزوں سے ناپنے یا
 شمار کرنے کی شرط پر بھی گئی ہو۔ (الکافی) اور ثمن پر کھنے کا بیان یہ ہے کہ جو حکم مذکور ہوا یہ ابن رستم نے امام محمد سے
 روایت کیا کیونکہ ثمن پر کھنا تو بائع کو پھر دکانے کے بعد ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ روپیہ تول دینے کے بعد ہوتا

ہے اور پرکھنے کی ضرورت بائع ہی کے واسطے ہے تاکہ بائع کھرے کو جس سے اس کا حق متعلق ہے کھوٹے سے امتیاز کرے یا پس لیے کہ عیب دار کو پہچان کر مشتری کو پھیرے اور ابن سماءؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ ثمن پرکھنے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے کیونکہ اسی کو کھرے ٹھہرے ہوئے دام کے ٹپر د کرنے کی ضرورت ہے اور پھر ہونا اس کے پرکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسے مقدار کا اندازہ اس کے تولنے سے معلوم ہوتا ہے پس پرکھنے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہوتی۔ ذمہ اگرچہ مشتری پر دعویٰ کرے کہ میرے دام کھرے ہیں اور یہی صحیح ہے کہ پرکھنے کی اجرت بہر حال مشتری کے ذمہ ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان الوجیز۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے ہو یہی صحیح ہے اور اگر بائع کے قبضے کے بعد ہو تو بائع پر ہے۔

السراج۔ قال واجبة ذان الثمن على المشتري لما بيننا انه هو المحتاج الى التسليم الثمن وبالونات تحقيق التسليم۔ اور ثمن تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ ثمن ٹپر د کرنے کی حاجت مشتری کو ہے اور ٹپر د کرنا تولنے سے متحقق ہوگا۔ ذمہ تو تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہوتی ہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ۵۔

واضح ہو کہ ثمن وزن کر کے دیا جاتا ہے اور برابر کے درہموں میں شمار سے بھی جائز ہے اور اناج وغیرہ پیمانہ کر کے دیا جاتا ہے مگر ہمارے یہاں وزن کرنے کا دستور ہے۔ م۔ اور جو چیز اٹکل سے ڈھیری بچی گئی حالانکہ وہ ناپنے کی چیز ہے ط۔ جیسے پھوارے و شمش داخروٹ و پیاز وغیرہ تو اس کا ٹنا مشتری کے ذمہ ہے اور روک ٹوک دور کرنے سے مشتری اس پر قابض ہو جائے گا اور اگر پیمانہ یا وزن شرط کیا گیا ہو تو یہ بائع کے ذمہ ہے مگر آنکہ بائع بیان کرے کہ یہ چیز اس قدر ہے لیکن صحیح مختار یہ ہے کہ وزن کرنا مطلقاً بائع کے ذمہ ہے۔ الوجیز۔ قال ومن باع سلفۃ بثلثين قبل للمشتري اذ كان حق المشتري تعيين في المبيع فيقدم دفع الثمن لتعيين حق البائع بالقبض لما انه لا يتعين بالتعيين تحقيقا للمساواة۔ اور جس شخص نے کوئی اسباب بعض ثمن یعنی درہم و دینار کے عوض بیچا تو مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ پہلے ثمن ادا کرے کیونکہ مشتری کا حق تو بیع میں متعین ہو گیا (کیونکہ وہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے)۔ تو پہلے دام دینا مقدم کیا جائیگا تاکہ قبضے سے بائع کا حق بھی متعین ہو جاوے کیونکہ ثمن ایسی چیز ہے کہ وہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا تاکہ دونوں میں مساوات متحقق ہو۔ قال ومن باع سلعة بسلفۃ او ثمننا بثلثين قبل لهما سلما معا۔ اور جس نے اسباب کے عوض اسباب بیچا مثلاً گھوڑے کے عوض مکان بیچا یا ثمن بیچا مثلاً روپیہ کے عوض اشرفی بیچی تو دونوں سے کہا جاوے گا کہ باہم ایک ساتھ ٹپر د کرو۔ لا ستوا لهما في التعيين وعدمه فلا حاجة الى تقديم احدهما في الدفع۔ اس واسطے کہ دونوں کا قدر متعین اور عدم تعین میں برابر ہیں تو دینے میں کسی ایک کی تقدیم کرنے کی حاجت نہیں ہے۔

ف۔ یعنی در صورتیکہ گھوڑے کے عوض مکان بیچا تو دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہیں اور در صورتیکہ روپیہ کے عوض اشرفی بیچی تو دونوں غیر متعین ہیں۔ پس دونوں صورتوں میں دونوں کا حق یکساں ہے۔ م۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ مطلق عقد یعنی بلا شرط کے مقتضی ہوتا ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ جہاں موجود ہو وہیں اس کو ٹپر د کرنا چاہیے اور اس کو مقتضی نہیں ہے کہ جس جگہ عقد ہوا ہے وہاں ٹپر د کرے یہی ظاہر مذہب ہے حتیٰ کہ اگر شہر میں گھوڑے خریدنے کا عقد بیع ہوا حالانکہ گھوڑے اس وقت گاؤں میں موجود رہیں تو گاؤں

میں اُن کا پھر دکرنا واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اگر گھریوں جو بالیوں میں ہیں خرید کیے تو اُن کا کٹوا کر روندوا کر دانہ دانہ نکالنا اور مشتری کو پھر دکرنا سب بائع کے ذمے ہے یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور اُسکا جھوسہ بائع کی ملک ہے۔ النہر۔ اور اگر پیمانے کے حساب سے گھریوں خریدے تو ناپنا بائع کے ذمے ہے اور مشتری کے برتن میں بھر دینا بھی بائع کے ذمے ہے اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سفاد کی مشک میں پانی خریدنا تو گھڑوں میں بھر جانا سقہ پر واجب ہے اور اسباب میں رواج کا اعتبار ہے۔ القاضی خان۔

اور واضح ہو کہ سپردگی صحیح ہونے میں تین باتیں ہیں، اول یہ کہ میں نے تیرے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کر دیا یعنی روک ٹوک اٹھا دی۔ دوم یہ کہ مبیع مشتری کے حضور میں موجود ہو اس طرح کہ مشتری سے اپنا قبضہ کرنا ممکن ہو۔ بدول اس کے کہ کوئی چیز روکنے والی ہو اور سوم یہ کہ علیحدہ ہو کسی غیر کے حق یا ملک سے مشغول نہ ہو۔ الاجناس مف۔ اگر کوٹھری خریدی علامتہ اُس میں کسی غیر کا اسباب ہے پس اُس نے کوٹھری مع اسباب پر قبضہ کرنے کی اجازت دی تو قبضہ صحیح ہے اور اسباب اس کے پاس ودیعت ہو گیا۔ اور ابو حنیفہ کہتے تھے کہ قبضہ یہ ہے کہ بائع کہے کہ میں نے تیرے اور مبیع کے درمیان روک ٹوک اٹھا دی اُس پر قبضہ کر لے اور مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کر لیا مف۔ اور بیع جائز میں بالاتفاق روک ٹوک ڈر کرنا قبضہ ہے۔ اور بیع فاسد میں بھی یہی صحیح ہے کہ یہ قبضہ ہے القاضی خان۔ بائع نے اپنے گھر میں روک ٹوک اٹھا دی تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے۔ ایک شخص نے سرکہ خریدی جو بائع کے گھر میں اُس کے مٹکے میں ہے اور اُس نے مشتری سے تخلیہ کر دیا پھر مشتری نے مٹکے پر مہر لگا کر بائع کے گھر میں چھوڑ دیا پھر اُس کے بعد وہ تلف ہو گیا تو مشتری کا مال تلف ہوا یہ امام محمد کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ العنبر۔ دار یعنی مکان پر قبضہ کرنے کے واسطے کنبی دے دینا کافی ہے جبکہ مشتری بلا کلفت کھول سکتا ہو ورنہ نہیں۔ مختار الفتاویٰ۔ اگرچہ مشتری اس مکان کی طرف نہ جاوے۔ القاضی خان۔ اگر کوٹھری میں کوئی کیلی یا وزنی چیز ہو اور اُس کو بحساب پیمانہ یا وزن کے فروخت کیا پھر مشتری کو کنبی دی اور کہا کہ میں نے تیرے اور اس چیز کے درمیان تخلیہ کر دیا اور مہوز ناپ یا تول نہیں لیا تو بھی مشتری قابض ہو گیا۔ الظہیر یا۔ کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کر کے تیرے ہاتھ سپرد کی پھر مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کی تو سپرد کرنا صحیح نہ ہوا حتیٰ کہ بعد قبول مشتری کے سپرد کرے۔ المحیط۔ اگر غلام خرید کر کہا کہ میرے ساتھ چل اور وہ چلا تو یہ قبضہ ہے۔ القاضی خان۔ اس طرح اگر اپنے کام کو بھیجے تو یہ بھی قبضہ ہے مف۔ ایک مکان بیچا جو سامنے نہیں ہے اور کہا کہ میں نے تیرے سپرد کیا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا پس اگر دور ہو تو قبضہ نہیں ہے اور اگر قریب ہو تو قبضہ ہے۔ البحر۔ اور یہی ظاہر الروایۃ اور یہی صحیح ہے القاضی خان۔ اور قریب یہ ہے کہ اُس میں تالا دینے پر قادر ہو ورنہ بعید ہے۔ البحر۔ اس طرح اگر کوئی زمین خریدی پس اگر قریب ہو تو قبضہ ہے اور اگر بعید ہو تو قبضہ نہیں ہے۔ شمس الائمہ۔ حلوانی نے کہا کہ لوگ غفلت سے شہر میں زمین خرید کر نہ بانی اکتفا کرتے ہیں۔ حالانکہ زمین دور ہوتی ہے اور قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ مف۔ مشتری نے بائع کے گھر میں ایک غلام خرید اور بائع نے کہا کہ میں نے روک ڈر کر دیا تو قبضہ کر لے اور مشتری نے قبضہ سے انکار کیا پھر وہ غلام مر گیا تو مشتری کا مال گیا۔ مختار الفتاویٰ۔ اگر درخت پر پھل بیجے اور اس طرح سپرد کیے تو مشتری قابض ہو گیا کیونکہ بائع کی ملک میں تصرف کرنے کے بغیر اُن کو ٹوڑ سکتا ہے۔ البدائع۔ تیلی کو برتن دیا کہ اس میں نیل تول کر اپنے غلام یا میرے غلام کے ہاتھ بھیج دے پھر راستہ میں برتن ٹوٹ گیا تو بائع کا مال گیا اور اگر

کہا کہ اپنے غلام یا میرے غلام کو دید سچو تو مشتری کا مال گیا۔ المحیط۔ اگر بازار میں دھپنڈی خرید کر حکم کیا کہ میرے گھر پہنچا دے یا بھوسہ یا لکڑی کا گٹھا خرید کر بائع کو ہی حکم کیا اور وہ راستے میں تلف ہوا تو بائع کا مال گیا۔ الخلاصہ۔ ایک گائے خریدی اور بائع سے کہا کہ اپنے گھر چل میں پیچھے آتا ہوں اور تجھ سے لے کر اپنے گھر لیجاؤں گا پھر وہ بائع کے یہاں مر گئی تو بائع کا مال گیا اور اگر بائع کے اصطبل میں سے کوئی جانور خرید لیا اور کہا کہ آج رات یہیں رہے کل میں لے جاؤں گا پھر وہ مر گیا تو بائع کا مال گیا اور اگر مشتری نے کہا کہ آج یہیں رہے اگر مر جائے تو میرا مال گیا تو بھی اس صورت میں بائع کا مال تلف ہوگا۔ القاضی خان۔ بائع نے اگر بیع ایسے شخص کے پاس سپرد کر جو مشتری کے عیال میں سے ہے تو اس سے مشتری قابض نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ چیز تلف ہو جائے تو بائع کا مال تلف ہوا۔ منتہی القاری۔ اگر کوئی چیز خرید کر بائع کو کچھ دام دیئے اور کہا کہ باقی داموں کے واسطے یہ چیز تیرے پاس رہن ہے یا کہا کہ تیرے پاس ودیعت ہے تو یہ قبضہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر مشتری نے بیع کو بائع کے قبضے میں تلف کر دیا یا اُسکو عیب دار کر دیا تو یہ مشتری کا قبضہ ہے اور اس طرح اگر بائع نے اس کے حکم سے ایسا کیا تو بھی قبضہ ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر مشتری نے بائع کو گیسوں پسوانے کا حکم دیا تو پیسنے سے قابض ہو گیا۔ اور آٹا مشتری کا ہے۔ البحر اگر کوئی پرندہ خرید اچو کوٹھری میں ہے اور کہا کہ قبضہ کر لے اور ہنوز اُس نے قبضہ نہیں کیا تھا کہ ہوا سے دروازہ کھل گیا اور پرندہ اُڑ گیا تو بائع کا مال گیا اور معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی چیز کی مدد کے مشتری پکڑ نہیں سکتا تھا۔ مف۔

باب خيار الشرط

یہ باب خيار شرط کے بیان میں ہے

خيار الشرط یہ ہے کہ بائع یا مشتری اپنی ایجاب یا جہول میں اپنے واسطے اختیار شرط کرنے جسکو جا کر کہتے ہیں یعنی مثلاً مشتری کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر خرید لیا کہ مجھے تین روز تک اختیار ہے یا بائع کہے کہ میں نے اسکو اس شرط پر بیجا کہ مجھے تین روز تک اختیار ہے یا دونوں اپنے اپنے واسطے اختیار شرط کریں اور اسکا فائدہ یہ ہے کہ جس کے واسطے خيار ہوا۔ سکے حق میں بیع لازم نہیں ہوتی یہاں تک کہ مدت گزر جاوے یا وہ مدت کے اندر اپنا خيار ساقط کر کے بیع پوری کر دے اور اسکو اختیار ہے کہ چاہے بیع توڑ دے۔ خيار الشرط جائز فی البیع للبائع والمشتري دلهما المختار ثلثة ایام فمادونهما۔ بیع میں خيار شرط بائع و مشتری دونوں کے واسطے جائز ہے پس دونوں کو تین دن یا اس سے کم خيار ہوگا۔ فقہ یعنی یہ خيار تین روز سے زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ تین دن تک یا اس سے کم جائز ہے اور بائع و مشتری دونوں کے واسطے جائز ہے۔ والاصل فیہ ما روی ابن حبان بن منقذ بن عمار و الانصاری رحمہما فی البیاعات فقال له النبی علیہ السلام اذا بیعت فقل لا خلا بة ولی الخیار ثلثة ایام۔ اور اصل اسباب میں وہ حدیث ہے کہ حبان بن منقذ بن عمر و انصاری رضی اللہ عنہ اپنی خرید فروخت میں خسارہ اٹھاتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو بیع کیا کر تو کہا کر کہ کچھ خلا بت نہیں ہے اور مجھے تین روز اختیار ہے۔ فقہ حبان بن منقذ کے سر میں صدمہ پہنچا تھا تو

اُن کی نگاہ ضعیف ہو گئی اور نظر میں خطا کرتے تھے اور صحیحین میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کا ذکر کیا گیا جو اپنی خرید و فروخت میں دھوکا کھاتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ جب تو عقد بیع کرے تو کھا کر کہ غلابت نہیں ہے۔ ورواہ احمد والاربعة۔ اور ابن العربی نے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ واقعہ منقذ کا ہے اور نوویؒ نے کہا کہ اصح یہ کہ جہان ابن منقذ کا ہے اور بخاری کی تاریخ اوسط وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خرید میں دھوکا کھاتے تھے بالجملہ تین دن کے واسطے بالاتفاق خیال ثابت ہوتا ہے۔ م۔ ف۔ ع۔ دلائل جواز اکثر منہا عند ابی حنیفہؒ دھوکا دہن الشافعی رحمہ۔ اور تین دن سے زیادہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی نزد شافعیؒ کا قول ہے۔

ف۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ جو اہل الاخلاطی۔ شافعی نے کہا کہ اصل یہ ہے کہ ایسا خیال فاسد ہو لیکن شرع میں تین روز کا خیال جہاں ابن منقذ کے حق میں اور بیع مصرات وارد ہوا ہے۔ ورواہ البیہقی۔ وقال یجوز اذا سبی مدة معلومة لحديث ابن عمرؓ انه اجاز الخیاس الی شہرین دلان الخیار انما شرع للمحاجة الی التردی لیند قح الثبائن وقد تمس الحاجة الی الاكثر فصار كاللناجیل فی الثمن۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ تین دن سے زیادہ بھی جائز ہے جبکہ کوئی مدت معلوم ذکر کر لے۔ دلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ دو ہفتے تک خیال جائز رکھا۔ (یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ ع۔ ف۔) اور اس دلیل سے غور و فکر کرنے کی ضرورت سے خیال شروع ہوا تاکہ خسارہ دفع ہو اور کبھی تین دن سے زیادہ کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ثمن کے واسطے میاں مقرر کرنا۔ ف۔ یعنی اگر ثمن اُدھار ہو تو تین دن یا زیادہ جس قدر مدت کی ضرورت ہو مقرر کرنا جائز ہے۔ اس طرح بیع میں جتنے دنوں غور و فکر کی ضرورت ہو باہمی رضا مندی سے جائز ہے۔ دلائل حنیفہ رحمہ ان شرط الخیاس ینخالق مقتضی العقد وهو اللزوم وانما جوازناہ بخلاف القیاس بما روینا من النص فیقصر علی المدة المذكور فیہ وانتفت الزیادة۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خیال شرط کرنا مقتضی عقد سے مخالف ہے اور مقتضی عقد یہ کہ بیع لازم ہو اور بخلاف قیاس کے ہم نے خیال شرط کو بوجہ اُس حدیث کے جائز کیا جو اوپر روایت کی توجہ مدت اُس میں مذکور ہے اُسی پر اقتصار ہو گا اور اُس سے زیادہ مفتی ہو گی۔ ف۔ پس اگر کسی نے چار روز خیال کی شرط لگائی تو بیع فاسد ہے چنانچہ ہی عبد الرزاق نے حدیث انس سے مرفوع روایت کیا۔

الانہ اذا اُجالی فی الثلاث جائع عند ابی حنیفہ رحمہ فلا فالزقو هو یقول انه انعقد فاسدا فلا ینقلب جائزا۔ لیکن اگر تین دن سے زیادہ کی شرط میں اُس نے تین ہی دن کے اندر بیع کی اجازت دیدی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور زفرؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ زفرؒ کہتے ہیں کہ یہ بیع فاسد منعقد ہوئی تھی تو بدل کر جائز نہ ہو جائے گی۔ ولہ انہ اسقط المفسد قبل تقرره فیعود جائزا کما اذا باع بالرقم واعلم فی المجلس ولان الفساد باعتبار اليوم الرابع فاذا اُجالی قبل ذلك لم یصل المفسد بالعقد ولہذا قیل ان العقد یفسد بمضتی جزء من اليوم الرابع وقیل ینعقد فاسدا ثم یرتفع الفساد بخلاف الشرط وهذا علی الوجه الاول۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دو وجہ پر ہے اول یہ کہ جو بات مفسد تھی اُس کو مستحکم ہو جانے سے پہلے اُس نے ساقط کر دیا یعنی جو تھا روز ہنوز شروع نہیں ہوا تھا کہ اُس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہو جائے گا جیسے کسی نے تمھان کو اُس کی رقم لینے آکھ پر پہنچا پھر اسی مجلس میں مشتری کو آگاہ کیا تو بیع جائز ہے (حالانکہ آنکھ پر

بیچنا فاسد ہے جبکہ مشتری کو معلوم نہ ہو۔) اور وجہ دوم یہ کہ بیع کا فساد باعتبار چوتھے دن کے ہے پھر جب اس سے پہلے اُس نے اجازت دے دی تو فاسد کرنے والی چیز اس عقد سے لاحق نہیں ہوئی اور اس واسطے کہا گیا کہ چوتھے دن کا کوئی جزء گزرنے سے بھی عقد فاسد ہو جائے گا اور بعض نے فرمایا کہ پہلے عقد فاسد منعقد ہوا تھا پھر شرط دور کرنے سے فساد دور ہو گیا اور یہ قول بر بناء وجہ اول ہے۔ فے یعنی وجہ اول تین مذکور ہے کہ جو چیز فاسد کرنے والی تھی اُس کے مستحکم ہونے سے پہلے اُس کو ساقط کر دیا تو بعض مشائخ نے خیال فرمایا کہ پہلے عقد فاسد ہوا تھا پھر شرط فاسد دور کرنے سے ایجاب و قبول صحیح ہو گیا لیکن وجہ دوم اقویٰ ہے کما فی الظہیر یہ والذخیرۃ۔ م۔ مسئلہ۔

دلوا شتری علی انہ ان لم یبق نقد الثمن الی ثلثۃ ایام فلا بیع بینہما جاف والی اربعۃ ایام لا یجوز عند ابی حنیفۃ دابی یوسف وقال محمد یجوز الی اربعۃ ایام واکثر فان نقد فی الثلث جائز فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر کسی نے اس شرط پر خرید اکہ اگر تین دن تک ثمن ادا نہ کرے تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو یہ بیع جائز ہے اور اگر کہا کہ چار دن تک۔ تو امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ چار دن یا زیادہ تک جائز ہے۔ پھر اگر مشتری نے تین دن کے اندر ثمن ادا کر دیا تو بالاتفاق سب کے نزدیک بیع جائز ہو گئی۔ فے اس کلام کو ملحق کیا شرط خیار کے ساتھ لہذا فرمایا۔

والاصل فیہ ان ہذا فی معنی اشراط الخیار اذا الحاجة مست الی الانفساخ عند عدم النقد تحرراً عن المماطلۃ فی الفسخ فیکون لمحقابہ وقد مر ابو حنیفۃ علی اصلہ فی الملحق بہ ونفی الزیادۃ علی الثلث وکذا محمد فی تجویز الزیادۃ والیوسف اخذ فی الاصل بالاشرو فی ہذا بالقیاس فی ہذہ المسالۃ قیاس اخر والیہ ما ل زفر وهو انه بیع شرط فیہ اقالۃ فاسدۃ لتعلقہا بالشرط والشرط الصیح منہما فیہ مفسد للعقد فاشترط الفاسد اولی ووجہ الاستحسان ما بیانا۔

اور اصل حکم میں یہ ہے کہ جو اس مسئلہ میں مذکور ہے یہ شرط خیار کے معنی میں ہے کیونکہ جب مشتری ثمن ادا نہ کرے تو اُس وقت عقد ٹوڑنے کی حاجت ہوئی تاکہ عقد ٹوٹنے میں دیر ہونے سے بچاؤ ہو تو یہ بھی خیار شرط کے ساتھ ملحق ہوا پھر ابو حنیفہؒ اس میں بھی اُس اصل پر رہے جو خیار شرط میں لی ہے اور تین روز سے زیادہ کی نفی فرمائی اور اس طرح امام محمدؒ بھی اپنی شرط کی اصل پر قائم رہے تین روز سے کہ زیادہ کو بھی جائز رکھا اور ابو یوسفؒ نے اصل یعنی خیار شرط میں تو حدیث ابن عمرؓ کے موافق اختیار کیا اور اس الحاقی مسئلہ میں قیاس کو اختیار کیا یعنی امام محمدؒ کی موافقت کی اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ایک دوسرا قیاس بھی ہے اور اُسی طرف زفر رحمہ اللہ گئے ہیں (اور یہی قول مالکؒ وشافعیؒ و احمدؒ ہے) اور وہ یہ ہے کہ اس بیع میں ایک اقالہ فاسدہ شرط کیا گیا کیونکہ اقالہ متعلق بشرط ہے (یعنی اگر دام نہ دوں اس مدت میں تو ہم دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کو اقالہ کیا پس یہ اقالہ دام نہ دینے کی شرط پر ہے۔) اور حال یہ ہے کہ بیع میں صحیح اقالہ کی شرط لگانا عقد بیع کا مفسد ہے تو فاسد اقالہ کی شرط لگانا بدرجہ اولیٰ مفسد ہے (لیکن امام ابو حنیفہؒ و صاحبین نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کیا) اور وجہ استحسان وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ فے یعنی کبھی مشتری کوئی چیز خریدتا ہے اور دام دینے میں تاخیر کرتا ہے پس اگر نالاش و مخاصمہ کیا جاوے تو فسخ بیع میں تاخیر ہوئی اور لیساً اوقات بیع کی فروخت کا وقت مکمل جاتا ہے تو ضرورت ہوئی کہ ایسی کوئی قید لگائی جاوے جس سے بدلہ تاخیر کے فسخ ہو سکے پس ہم نے شرط خیار کی نظیر پائی جس میں تین روز تک کے واسطے شرط

جائز ہے تو اسی کے ساتھ اس صورت کو لاحق کیا اس طرح کہ بائع کہے کہ اگر تو نے مجھے تین روز تک میں دام ادا نہ کیے تو میرے تیرے درمیان بیع نہیں ہے یا مشتری اپنی طرف سے کہے پس بعبیر تاخیر کے دام ادا کرنے میں بیع فسخ ہوگی اور اگر کہا کہ اگر تو نے چار روز تک ادا نہ کیے تو ہمارے تیرے درمیان بیع نہیں ہے تو یہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جیسے خیاب شرط تین روز سے زیادہ جائز ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول موافق قول محمدؒ ہونا چاہیے تھا کیونکہ خیاب شرط ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تین روز سے زیادہ جائز ہے لیکن یہاں ابو یوسفؒ نے قیاس پر عمل کیا یعنی بیع میں شرط کرنا خلاف قیاس ہے تو سوائے تین روز کے نہیں جائز ہے اور آئمہ تین روز کے واسطے خیاب تعیین کی حدیث جو آئمہ آدے کی حجت قرار دی۔ اور شرح مجمع میں ہے کہ اصح یہ کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی موافقت کی ہے کافی الفسخ۔

خیاب شرط ہمارے نزدیک سوائے بائع و مشتری کے اجنبی کے واسطے بھی جائز ہے۔ القاضی خان۔ مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی کہ میرے باپ یا زید کے واسطے تین روز تک اختیار ہے اور حاصل یہ ہے کہ تین دن تک جائز اس شرط پر خرید کہ اگر فلاں شخص پسند کرے گا تولوں گا ورنہ واپس کر دوں گا۔ م۔ اور یہ خیاب ہمارے نزدیک فسخ کے واسطے موضوع ہے اور اجازت کے واسطے نہیں ہے پھر جب مدت گزرنے سے فسخ جاتا رہا تو عقد پورا ہو گیا۔ السراج۔ اگر کہا کہ مجھے اختیار ہے یا چند روز اختیار ہے یا ہمیشہ اختیار ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے۔ العنایت۔ اگر تین روز سے زیادہ یا ہمیشہ خیاب کی شرط کی حتیٰ کہ عقد فاسد ہوا پھر تین دن کے اندر اس نے اجازت دیدی یا مرگیا یا مبیع مرگیا مثلاً غلام تھا یا مشتری نے اسکو آزاد کر دیا یا ایسی کوئی بات کی جس سے عقد لازم ہو جاتا ہے تو وہی عقد جائز ہو جائے گا۔ محیط السرخسی۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے قول پر مشائخ عراق نے کہا کہ پہلے یہ عقد فاسد تھا پھر صحیح ہو گیا اور کہا گیا کہ یہی ظاہر الدایۃ ہے۔ اور مشائخ خراسان و ماوراء النہر کے نزدیک ابتداء میں موقوف تھا اور یہی ادب ہے۔ مف۔ اگر مشتری کے ہاتھ دس درہم کو ایک کپڑا بیچا پھر بائع نے کہا کہ تجھ پر میرے دس درہم یا کپڑا ہے تو امام محمدؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ خیاب شرط ہے۔ محیط۔ خیاب شرط جس طرح بیع صحیح میں ثابت ہوتا ہے ایسے ہی بیع فاسد میں بھی ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض ایک غلام بیچا اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک خیاب ہے پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کر کے آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا مطلقاً جائز ہوگا۔ الصغریٰ۔ اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین دن تک دام نہ دیے تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے تو امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں۔ اور اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وقت بالکل بیان نہ کیا مثلاً کہا اس شرط پر کہ اگر تو نے ثمن نہ دیا تو میرے و تیرے درمیان بیع نہیں ہے یا وقت مجہول بیان کیا مثلاً کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تو نے چند روز ثمن نہ دیا تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے۔ سوئم یہ کہ وقت معلوم بیان کیا پس اگر تین روز یا کم ہوں تو امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہے۔ محیط۔ پھر اگر تین دن کے اندر دام دے دیے تو بالاتفاق بیع جائز ہو گئی اور اگر تین دن کے اندر دام دینے سے پہلے یہ غلام آزاد کر دیا تو آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا کیونکہ یہ بیع بمنزلہ مشتری کے واسطے خیاب دینے کے ہے اور اگر تین دن گزر گئے اور دام نہ دینے تو صحیح یہ کہ بیع فاسد ہوگی اور فسخ نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر تین دن کے بعد غلام آزاد کیا تو آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا بشرطیکہ مشتری کے قبضے میں غلام ہو اور مشتری پر اسکی قیمت لازم ہوگی اور اگر

بائع کے قبضے میں ہو تو مشتری کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔ القاضی خان۔ اگر غلام فروخت کیا اور مشتری نے دام دیے اس شرط پر اگر بائع نے دام واپس کیے تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو جائز ہے اور یہ بائع کے واسطے اختیار شرط کے معنی میں ہے۔ الذخیرہ۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے اُس کو آزاد کیا تو نافذ نہ ہوگا اور اگر بائع نے آزاد کیا تو نافذ نہ ہوگا۔ الفتح۔ بعد بیع کے اختیار کی شرط کرنا جائز ہے جیسے وقت بیع کے جائز ہے چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے یا بائع نے مشتری سے بعد بیع کے کہا کہ میں نے تجھے تین دن تک اختیار دیا یا اس کے مانند کوئی کلام کہا تو صحیح ہے اور اگر یہ اختیار فاسد ہو تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگا۔ اگر مشتری کے ہاتھ کوئی چیز پہنچی اور مشتری نے اُس پر قبضہ کر لیا اور اس پر چند روز گزر گئے پھر بائع نے مشتری سے کہا کہ تجھ کو اختیار ہے تو یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے واسطے ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تجھ کو اقالہ کرنے کا اختیار ہے اور اگر کہا کہ تجھ کو تین دن تک اختیار ہے تو موافق بیان کے مشتری کو تین دن تک اختیار ہوگا۔ المحیط۔ یہی صحیح ہے۔ القاضی خان۔ اگر کہا کہ جو کچھ تو خریدے اُس میں تیرے واسطے اختیار ہے پھر اُس نے بدو شرط اختیار کے کوئی چیز خریدی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار حاصل نہ ہوگا۔ اگر مشتری نے کہا کہ مجھے تین دن تک ثمن یا بیع میں اختیار ہے تو یہ بمنزلہ شرط اختیار کے ہے۔ القابیہ۔ اور اگر کہا کہ مجھے رات تک یا ظہر کے وقت تک اختیار ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری رات یا پورا وقت ظہر اس اختیار میں داخل ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ جو انتہا بیان کی وہ نہیں داخل ہوگی۔ المبسوط۔ اگر تین دن تک اختیار کی شرط کی پھر ایک یا دو روز کا اختیار ساقط کر دیا تو ساقط ہو جائے گا گویا اُس نے یہ مدت شرط نہیں کی تھی۔ السراج۔ اگر غلام تین روز کی شرط اختیار پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس سے خدمت لینی یا اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہے تو جائز ہے اور اُس کو اختیار ہے کہ مزدوری پر لے یا خدمت لے اور ایسا کرنے سے اُس کا اختیار باطل نہ ہوگا اور اگر باغ انگور تین روز کی شرط پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس کے پھل کھانے کا اختیار ہے یعنی اُس مدت کے اندر پھل کھا سکتا ہے تو یہ بیع نہیں جائز ہے القاضی خان۔ قال وخیار البائع یمنع خروج المبیع عن مملکۃ۔ اور بائع کا اختیار ہونا اس امر سے مانع ہے کہ مبیع اُس کی ملک سے خارج ہو۔

فے یعنی اگر بیع میں بائع نے اپنی ذات کے واسطے تین دن کا اختیار شرط کیا اور مشتری نے اپنے واسطے اختیار نہیں شرط کیا تو مشتری کی طرف سے بیع لازم ہے حتیٰ کہ ثمن مشتری کی ملک سے نکلنا ممنوع نہیں ہے۔ پھر مشتری کی ملک سے نکل کر صاحبین کے نزدیک بائع کی ملک میں داخل ہوگا اور امام کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اور یہی مبیع تو وہ بائع کی ملک سے نہیں نکلے گی اور اس میں اختلاف نہیں ہے۔ المحیط۔ لان تمام هذا السبب بالمراضاة ولا تتم مع الخيار ولهذا ینفذ عتقہ ولا یملك المشتري التصرف فیہ وان قبضہ باذن البائع۔ کیونکہ اس عقد کا پورا ہونا دونوں کی باہمی رضامندی پر ہے اور اختیار ہونے کے باوجود یہ رضامندی پوری نہ ہوگی۔ اسی وجہ سے بائع کا آزاد کرنا نافذ ہو جاتا ہے اور مشتری اُس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا۔ اگرچہ بائع کی اجازت سے اُس پر قبضہ کیا ہو۔ فے یعنی اگر مبیع کوئی غلام ہو مثلاً اور بائع نے اپنا اختیار شرط کیا تھا پھر مدت اختیار کے اندر غلام کو آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا تھا اگرچہ مشتری کے قبضے میں ہو اور مشتری کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا اگر مشتری نے بائع کی اجازت

سے قبضہ کیا ہو لیکن جب مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا حالانکہ یہ قبضہ خرید کے طور پر ہے تو بیع مذکور مشتری کے پاس ضمانت میں ہے۔ م۔ فلو قبضہ المشتري دھلك في يده في مدة الخيار ضمنه بالقيمة۔ پھر اگر مشتری نے اُس پر قبضہ کیا اور مدتِ خيار کے اندر وہ مال مشتری کے قبضے میں تلف ہوا تو قیمت سے اُس کا تادان ادا کرے یعنی ثمن کے عوض تلف نہ ہوگا۔ لان البيع يفسخ بالهلاك لانه كان موقوفاً ولا نفاذ به بدادون المحل قبضى مقبوضاً في يده على سوم الشراء وفيه القيمة ولو هلك في يد البائع انفسخ البيع ولا شيء على المشتري اعتباراً بالصحيح على المطلق۔ کیونکہ بیع تلف ہونے سے بیع فسخ ہوگئی اس واسطے کہ بیع موقوف تھی اور بدون محل کے بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے تو یہ بیع مشتری کے قبضے میں بطور خرید کے رہی یعنی جیسے کوئی کسی چیز کو خریدنے کے واسطے اپنے قبضے میں لیوے حالانکہ ایسے قبضے میں تلف ہونے سے قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور اگر بائع کے قبضے میں یہ بیع تلف ہوئی تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اس طرح یہاں بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور مشتری پر کچھ لازم نہ ہوگا بقیاس بیع صحیح مطلق کے۔ ف۔ بیع صحیح وہ کہ فاسد نہ ہو اور مطلق وہ کہ جس میں شرطِ خيار نہ ہو یعنی اگر بیع صحیح پر بدون شرطِ خيار کے کوئی چیز خریدی اور وہ بائع کے قبضے میں تلف ہوگئی تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اس طرح یہاں بیع فسخ ہو جائے گی۔ قال وخيار المشتري لا يمنع خروج المبيع عن ملك البائع۔ اور مشتری کے واسطے شرطِ خيار ہونا بائع کی ملک سے بیع نکلنے کو نہیں روکتا ہے۔ ف۔ اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے اور مشتری کی ملک سے ثمن بالاتفاق نہیں نکلتا ہے۔ الصغریٰ۔

لان البيع في جانب الآخر لازم وهذا لان الخيار انما يمنع خروج البديل عن ملك من له الخيار لانه شرع نظر الیه دون الآخر۔ کیونکہ دوسری جانب بیع لازم ہے یعنی بائع کی جانب جبکہ خيار نہیں ہے بیع لازم ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ شرطِ خيار اُسی شخص کی ملکیت سے عوض نکلنے کو روکتی ہے جس کے واسطے خيار شرط ہے کیونکہ اُسی کے لحاظ سے خيار رکھا گیا نہ دوسرے کے واسطے۔ ف۔ پس جب مشتری کا خيار ہو تو مشتری کا ثمن اُسکی ملک سے نہیں نکلا اور بائع کے واسطے خيار نہیں تو اسکی جانب بیع لازم ہے پس بیع اُسکی ملک سے نکل گئی۔ قال الا ان المشتري لا يملكه عند ابی حنیفہ۔ لیکن مشتری اس بیع کا مالک ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ف۔ یعنی جب بیع بائع کی ملک سے نکلی کیونکہ بائع کے واسطے خيار نہیں ہے تو کیا مشتری کے ملک میں داخل ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ پس ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں داخل ہوگی۔ یعنی مشتری مالک نہیں ہوگا۔ وقال لا يملكه لانه لما خرج عن ملك البائع فلوله يد محل في ملك المشتري يكون لا ائلا الى مالك ولا عهد لنا به في الشرع۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مشتری اُسکا مالک ہو جائے گا کیونکہ جب وہ بائع کی ملک سے نکل گئی پس اگر مشتری کی ملک میں داخل نہ ہو تو بے مالک کے رائیگاں ہوگی حالانکہ ہم کو شرع میں ایسا علم نہیں دیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی شرع میں اس کی نظیر نہیں معلوم ہوتی کہ کوئی مملوکہ چیز کسی ملک سے نکل کر بغیر کسی مالک کے رائیگاں ہو۔ ولا بی حنیفہ لانه لما لم يخرج الثمن عن ملكه فلولنا ياد محل المبيع في ملكه لا جتمع البدلان في ملك رجل واحد حکماً للمعافضة ولا اصل له في الشرع لان المعافضة يقتضيه المساواة ولان الخيار شرع نظر للمشتري لينتدب فيقف على المصلحة ولو ثبت الملك من بما يعتق عليه من غير اختياره

بان کان قریبہ فیفوت النظر۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری کی ملک سے ثمن نہیں نکلا پس اگر ہم کہیں کہ مبیع اُس کی ملک میں داخل ہو گئی تو لازم آوے کہ بیع کے دونوں عوض اُسی کی ملک میں جمع ہو گئے یعنی مشتری کی ملک میں ثمن و مبیع دونوں جمع ہو گئے کیونکہ بیع باہمی معاوضہ کا نام ہے حالانکہ شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کیونکہ معاوضہ تو باہمی مساوات کو چاہتا ہے یعنی اگر دوسرے کا مال اپنی ملک میں آوے تو اس کا عوض دوسرے کی ملک میں جاوے حالانکہ یہاں مشتری کا ثمن اُس کی ملک سے نہیں نکلا تو معاوضہ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بائع کی مبیع اُسکی ملک میں آ جاوے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شرط اختیار بلحاظ مشتری کے مشروع ہے تاکہ وہ فکر کر کے اپنی مصلحت پر واقف ہو اور اگر اختیار سے پہلے اُسکی ملک ثابت ہو جائے تو لیا اوتھا مبیع اُسکی طرف سے بے اختیار آزاد ہو جائیگی مثلاً مبیع اُس کا کوئی قرابتی محرم ہو تو مشتری کے حق میں نیکی کا لحاظ جاتا رہے گا۔ فہ یعنی شرط اختیار مشتری کے حق میں خیر خواہی کا لحاظ کر کے مشروع ہوا ہے اور اگر مبیع اُسکی ملک میں داخل ہو جا یا کرے تو یہ خیر خواہی باطل ہوئی جاتی ہے اس کا بیان یہ ہے کہ اگر مشتری نے ایسے قرابتی کو جس کے ساتھ قرابت محرمہ ہے مثلاً اپنے باپ یا چچا یا بیٹے کو اُس کے مالک سے تین روز کا اختیار شرط کر کے خریدنا تاکہ اختیار کے زمانے میں غور کرے کہ بالفعل خریدنا مصلحت ہے یا نہیں پس اگر ہم کہتے ہیں کہ مبیع اُسکی ملک میں داخل ہوئی تو وہ فوراً آزاد ہو جائیگا کیونکہ جو شخص ایسے قرابتی کا مالک ہو وہ بدون اُس کے اختیار کے خود بخود آزاد ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ شرط اختیار سے اُسے کچھ فائدہ نہ ہوا حالانکہ شرط اختیار اُسی کی خیر خواہی کے واسطے مشروع ہے تو ثابت ہوا کہ مدت اختیار تک وہ اُسکی ملک میں داخل نہ ہوگا پس معلوم ہوا کہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے اگر دونوں کے واسطے شرط اختیار ہو تو بیع کا حکم بالکل ثابت نہ ہوگا اور اگر بائع کے واسطے ہو تو مبیع اُسکی ملک سے خارج نہ ہوگی اور مشتری کی ملک سے ثمن خارج ہوگا اس میں سب کا اتفاق ہے پھر اختلاف یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک مشتری کی ملک سے خارج ہو کر بائع کی ملک میں داخل ہوگا اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اور اگر اختیار مشتری کا ہو تو مشتری کا ثمن اُسکی ملک سے خارج نہ ہوگا اور مبیع بائع کی ملک سے خارج ہو جائے گی اسمیں بھی اتفاق ہے پھر صاحبین کے نزدیک بائع کی ملک سے خارج ہو کر مشتری کی ملک میں داخل ہوگی اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں داخل ہوگی۔ قال فان هلك في يده هلك بالثمن وكذا اذا دخله عيب۔ پھر اگر مشتری کے قبضے میں یہ مبیع تلف ہو جاوے تو ثمن کے عوض تلف ہوگی اور اس طرح اگر اُس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو بھی ثمن لازم آوے گا فہ یعنی اگر مدت اختیار کے اندر مبیع مشتری کے پاس تلف ہوئی حالانکہ اختیار مشتری کا ہے تو ثمن کے عوض تلف شدہ ہوگی یعنی اختیار باطل ہو کر ثمن لازم آوے گا اور اس طرح اگر مدت کے اندر مشتری کے پاس اُس میں ایسا عیب آگیا جو دور نہیں ہو سکتا ہے مثلاً کانا ہو گیا تو بھی عقد لازم ہو کر ثمن دینا پڑے گا۔ اور اگر عیب دور ہو سکتا ہو جیسے بخار وغیرہ پس اگر مدت کے اندر دور ہو گیا تو واپس کر سکتا ہے ورنہ عقد لازم ہو کر ثمن واجب ہوگا۔ الزیلعی۔ بخلاف ما اذا كان الخيار للبائع۔ بخلاف اسکے جب بائع کے واسطے اختیار ہو۔

فہ اور مشتری کے قبضے میں مبیع تلف ہو یا عیب دار ناقص ہو جائے تو مشتری پر قیمت لازم آوے گی۔
ودجه الفرق انه اذا دخله عيب يمتنع الرد والمهلك لا يعرى عن مقدمة عيب فيه هلك

والعقد قد انبرم فیلزمہ الثمن بخلاف ما تقدم لان بدخول العيب لا يمتنع الروح كما الخيار
البائع فيه هلك والعقد موقوف - اور وجہ فرق یہ ہے کہ جب بیع میں عیب آگیا تو واپس کرنا ممتنع ہے
اور تلف ہونا بھی اس سے خالی نہیں ہوتا کہ اُس میں پہلے کچھ ایسا عیب آجائے کہ وہ ہلاک ہو جاوے حالانکہ عقد
پورا ہو گیا تو اُس کے ذمے ثمن لازم آوے گا۔ بخلاف مسئلہ سابق کے یعنی جبکہ بائع کا خیار ہو کہ وہاں عیب آجانے
سے واپسی ممتنع نہیں ہے کیونکہ اختیار بائع کو ہے تو تلف ہونا ایسے حال میں ہوگا کہ بیع موقوف ہے۔

فے پس قیمت لازم آوے گی اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ جب مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہے تو عیب
آتے ہی اُس کا یہ اختیار جاتا رہا اور اُس کے اختیار کی وجہ سے بیع نا تمام تھی تو جب ہی اس کا اختیار ختم ہوا
کہ بیع لازم ہو گئی پس جو ثمن ٹھہرا ہے وہ دینا پڑے گا اور جب بائع کا اختیار ہے تو بیع تمام ہونا بائع کے
اختیار پر موقوف ہے اور بیع میں عیب آجانے سے بائع کچھ معذور نہیں ہوا پس عقد تمام نہیں ہوا حالانکہ اسی حال
میں بیع تلف ہوئی تو مشتری کے ذمے قیمت لازم آئی پھر واضح ہو کہ اس اصل اختلافی پر چند مسائل متفرع ہوتے
ہیں۔ چنانچہ فرمایا۔ قال ومن اشترى امرأة على انه بالخيار ثلثه ايام لم يفسد النكاح لانه لو
ملكها لماله من الخيار وان وطئها لان الوطئ بحكم النكاح الا اذا كانت بكرا
لان الوطئ ينقصها وهذا عند أبي حنيفة۔ اگر ایک شخص نے اپنی زوجہ کو جو غیر کی باندی ہے اپنی
واسطے تین روز اختیار کر کے خریدی تو نكاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شخص اُسکا مالک نہیں ہو اُس واسطے کہ اسکا بھی
اختیار باقی ہے اور اگر اس مدت کے اندر اُس کے ساتھ وطئ کر لے تو بھی اُس کو واپس کر سکتا ہے کیونکہ وطئ حکم نکاح
تھی لیکن اگر یہ عورت بکرہ ہو تو بالاجماع واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وطئ اُس کو عیب دار کر دے اور یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے۔ فے اور عیب دار کرنے میں اگر وہ ثیبہ ہو تو بھی واپس نہیں کر سکتا ہے۔ النہر بالجملہ امام ابو حنیفہ
کا قول اس بناء پر ہے کہ شرط خیاری کی وجہ سے وہ مشتری کی ملک میں نہیں آئی اور جب مالک نہ ہو تو نکاح بھی
فاسد نہ ہوا کیونکہ ملک نکاح و ملک رقبہ دونوں جمع نہیں ہوتے۔ وقال يفسد النكاح لانه ملكها وان
وطئها لانه وطئها بملك اليمين فيمتنع الرد وان كانت ثيبا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ
نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک مشتری اُسکا مالک ہو گیا لیکن اس مدت کے اندر واپس کر سکتا
ہے اور اگر اُس سے وطئ کر لی تو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اب اُس کے ساتھ وطئ بوجہ ملک رقبہ کے ہے تو گویا بیع
بائنز کر لی پس واپس کرنا ممتنع ہو گیا اگرچہ یہ عورت ثیبہ ہو۔ فے اور اگر یہ عورت اُس کی زوجہ نہ ہو پھر
مدت خیاری میں اُس سے وطئ کی تو بالاتفاق وہ بیع اختیار کر کے والا ہو جائے گا خواہ یہ عورت ثیبہ ہو یا بکرہ ہو۔ المرجع
خواہ دلی سے اُس کو نقصان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ النہایہ۔ بالجملہ یہ تفریع اس بناء پر ہے کہ جس شخص کو اختیار ہو وہ
دوسرے کے مال کا مالک ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ ولہذا المسئلة اخوات كلها تبتي على وقوع
الملک للمشتري بشرط الخيار وعدمه۔ اور اس مسئلہ کے نظائر چند مسائل دیگر ہیں جو اسی اصل پر مبنی ہیں
کہ بشرط خیاری خریدی ہوئی چیز میں صاحبین کے نزدیک ملک ثابت ہوتی ہے۔ اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں
ثابت ہوتی ہے۔ منها عتق المشتري على المشتري اذا كان قريبا له في مدة الخيار۔
از انجملہ ایک یہ مسئلہ ہے کہ مشتری پر اُسکے خریدے ہوئے کا آزاد ہونا مدت خیاری کے اندر جبکہ یہ شخص مشتری کا

ذی رقم محرم ہو۔ فے یعنی مشتری نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کو جو کسی کا مملوک ہے بشرط اختیار خرید تو صاحبین کے نزدیک یہ شخص اس کی ملک میں داخل ہوتے ہی آزاد ہو گیا اور اختیار باطل ہو گیا اور امام رح کے نزدیک نہیں آیا تو آزاد نہ ہوا اور اختیار باقی ہے۔ ومنہا عتقہ اذا کان المشتري حلف ان ملکیت عبد الفلانی بخلاف ما اذا قال ان اشتريت لانه يصير كالمشتري للعتق بعد الشراء فيسقط الخیاس۔ اور از انجملہ خریدی ہوئی مملوک کا آزاد ہونا جبکہ مشتری نے قسم کھائی ہو اگر کسی غلام کا مالک ہو جاؤں تو وہ آزاد ہے۔ (یعنی بشرط اختیار خریدنے میں صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور امام کے نزدیک نہیں) بخلاف اس کے اگر اس نے یوں قسم کھائی ہو کہ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے تو بالاتفاق آزاد ہو جائے گا کیونکہ بعد خرید کے گویا اعتناق کرنے والا ہو گیا تو اختیار ساقط ہو جائیگا یعنی بیع لازم ہو جائے گی۔ ومنہا ان حیض المشتراة فی المدة لا یحتبئ بہ فی الاستبراء عندہ وعندہما یحتبئ۔ اور از انجملہ یہ کہ مدت اختیار کے اندر خریدی ہوئی باندی کو جو حیض آیا امام رحمہ اللہ کے نزدیک استبراء میں کافی نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک کافی ہو جائے گا۔ فے کیونکہ بعد ملک کے استبراء بحیض چاہیے اور صاحبین کے نزدیک ملک ثابت ہوئی تو حیض کافی ہو گیا اور امام کے نزدیک ملک نہیں تو حیض بھی کافی نہ ہوا۔ بلکہ بیع تمام کرنے کے بعد بد حیض سے استبراء ہوگا۔ ولو ددت بحکمو الخیار الی البائع لا یجب علیہ الاستبراء عندہ۔ اور اگر مشتری کے حکم اختیار کی وجہ سے یہ باندی اپنے بائع کو واپس دی گئی تو امام کے نزدیک بائع پر اسکا استبراء کرنا واجب نہیں ہے فے خواہ مشتری کے قبضہ سے پہلے بیع رد کی گئی یا مشتری نے قبضے کے بعد رد کر دی ہو کیونکہ وہ مشتری کی ملک میں نہیں گئی تو احتمال حمل نہیں ہے۔ وعندہما یجب اذا ردت بعد القبض۔ اور صاحبین کے نزدیک جب قبضہ بعد واپس دی گئی تو بائع پر اس کا استبراء واجب ہے فے یہی قیاس وہی استحسان ہے کیونکہ مشتری نے شاید حکم ملک اس سے وطی کی ہو۔ اور اگر قبل قبضے کے واپس کی تو قیاساً واجب تھا مگر استحساناً استبراء نہیں ہے۔ کافی المحیط۔ اور واضح ہو کہ اگر قطعی بیع میں عقد بطرز اقالہ وغیرہ کے نسخ کیا اور باندی بائع کو واپس دی پس اگر قبضے سے پہلے واپس دی ہو تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بعد قبضے کے واپس دی تو واجب ہے۔ اور اگر اختیار کے مسئلہ میں بائع کے واسطے شرط اختیار ہو پس اس نے بیع نسخ کی تو استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بائع نے بیع پوری کر دی تو بیع جائز ہوئی اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری پر بد حیض سے استبراء کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ السراج۔ ومنہا اذا ولدت المشتراة فی المدة بالنکاح لا تصیر ام ولد لہ عندہ خلافا لہما۔ اور از انجملہ یہ مسئلہ کہ اگر خریدی ہوئی باندی جو اس کی زوجہ ہے مدت اختیار کے اندر نکاح سے بچہ جنی تو امام کے نزدیک اس کی ام ولد نہیں ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ہو جائے گی۔ فے کیونکہ وہ اس کی ملک میں آکر اس سے بچہ جنی تو ام ولد ہوئی اور امام کے نزدیک ملک میں نہیں آئی تو ام ولد بھی نہ ہوئی۔ م۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ مدت اختیار کے اندر وہ بائع کے قبضے میں بچہ جنی ہو اور اگر مشتری کے قبضے میں اگر مدت اختیار کے اندر بچہ جنی تو بالاتفاق اختیار ساقط ہو جائے گا اور مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی کیونکہ ولادت سے وہ عیب دور ہو گئی۔ الکفایہ۔ اور اگر ایسی باندی جو کبھی اس سے بچہ جنی ہے بشرط اختیار خریدی تو امام رح کے نزدیک فقط خریدنے سے اس کی ام ولد نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک فقط خریدنے سے ام ولد ہو کر اختیار ساقط اور ثمن لازم ہوگا۔ السراج۔

ومنها اذا قبض المشتري المبيع باذن البائع ثم اودعه عند البائع فهلك في يده في المدة هلك
 من مال البائع لاس تفاع القبض بالرد لعدم الملك عنده وعندهما من مال المشتري لصحة الا
 يداع باعتبار قيام الملك - اور از انجملہ یہ کہ اگر مشتری نے بیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا پھر اُس کو
 بائع کے پاس ودیعت رکھا پھر مدت خیار کے اندر وہ بائع کے قبضے میں تلف ہوئی (یا مدت خیار کے بعد تلف
 ہوئی - ع ۵ - تو بیع باطل ہوئی - ک -) اور بائع کا مال تلف ہوا کیونکہ بائع کو واپس دینے سے مشتری کا قبضہ اٹھ
 گیا۔ کیونکہ امام کے نزدیک مشتری کی ملک نہ تھی اور صاحبین کے نزدیک یہ مشتری کا مال تلف ہوا کیونکہ لحاظ ملک ثابت
 ہونے کے ودیعت رکھنا صحیح ہو گیا۔ فے اور مشتری پر اُس کا ثمن لازم ہو گا۔ المضمرات - اور اگر اس صورت میں خیار
 بائع کے واسطے ہو پس اُس نے مشتری کو بیع پھر وکری پھر مشتری نے مدت خیار کے اندر بائع کے پاس ودیعت رکھی
 پھر بیع نافذ ہونے کے بعد یا اس سے پہلے وہ بائع کے پاس تلف ہوئی تو امام رحمہ و صاحبین رحمہ سب کے نزدیک
 بیع باطل ہو جائے گی۔ الفتح - اور اگر بیع بدون خیار کے قطعی ہو پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بغیر اجازت
 سے بیع پر قبضہ کیا اور ثمن ادا کر دیا ہے یا میعاد اُدھار ہے اور مشتری کے واسطے اس بیع میں ابھی خیار رویت یا
 خیار عیب ہائی ہے پھر اُس نے بائع کے پاس ودیعت رکھی پس وہ بائع کے قبضے میں تلف ہوئی تو بالاتفاق مشتری کا
 مال گیا اور اُس پر ثمن لازم ہوا۔ النہایہ - ومنها لو كان المشتري عبدا ما ذوناله فابواه البائع عن الثمن
 في المدة بقى خياره عنده لان الرضا امتناع عن التملك والما ذون له يلية وعندهما بطل خيار
 لانه لما ملكه كان الرضا منه تمليكاً بغیر عوض وهو ليس من اهلله - اور از انجملہ یہ ہے کہ اگر شرط
 خیار پر خریدنے والا کوئی غلام ما ذون ہو یعنی اُس کو اس کے مولے نے تجارت کی اجازت دی ہو پھر مدت
 خیار کے اندر بائع نے اس کو ثمن سے بری کر دیا تو امام رحمہ کے نزدیک اُس کو واپس کرنے کا اختیار باقی ہے کیونکہ
 واپس کرنا ملک حاصل کرنے سے انکار ہے اور غلام ما ذون کو یہ اختیار ہے یعنی ملک حاصل کرنے سے باز رہنا
 اُس کے اختیار میں ہے اور صاحبین کے نزدیک اُس کا اختیار واپس باطل ہو گیا کیونکہ جب وہ بیع کا مالک ہو گیا تو
 اُس کی طرف سے واپس کرنا بائع کو مفت مالک کر دینا ہوا حالانکہ غلام ما ذون کو ایسے احسان کا اختیار نہیں ہے۔
 فے اور امام رحمہ کے نزدیک چونکہ مالک نہیں ہوا تھا تو واپس کرنا صرف خرید نہ کرنا ہوا۔ م - اور اگر اس صورت
 میں بیع بدون خیار کے قطعی ہو اور غلام ما ذون بوجہ بائع کے بری کرنے کے ثمن سے بری ہو گیا تو بالا جماع اُس کو یہ
 اختیار نہیں ہے کہ بیع کو واپس کرے حتیٰ کہ خیار رویت و خیار عیب کی وجہ سے بھی واپس نہیں کر سکتا۔ اور اگر اس
 مسئلہ میں خریدار کوئی شخص آزاد ہو اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو تو بالا جماع اُس کو اختیار ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے واپس
 کرے اگرچہ وہ ثمن سے بری ہو گیا اور یہ خود ظاہر ہے اور اُس کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے خیار رویت کی وجہ سے
 واپس کرے یعنی بیع کو ویکھنے کے بعد ناپسند کر کے واپس کرے اگرچہ ثمن سے بری ہو کر بعد قبضہ ہو۔ اگر ثمن سے بری
 ہونے کے بعد اُس نے بیع میں کوئی عیب پایا پس اگر ابھی قبضہ نہ کیا ہو تو اُس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر قبضہ
 کر چکا ہو تو واپس نہیں کر سکتا۔ النہایہ -

ومنها اذا اشترى ذمی من ذمی خمر اعلیٰ انه بالخيار ثم اسلم بطل الخيار عندهما لانه ملكها فلا
 يملك ردها وهو مسلم وعنده يبطل البيع لانه لم يملكها فلا تمليكها باستقاط الخیار وهو مسلم -

اور از انجملہ یہ ہے کہ اگر ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کا فر سے شراب اس شرط پر خریدی کہ مشتری کو تین روز تک اختیار ہے پھر وہ اس مدت میں مسلمان ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک اُس کا خیار باطل ہو گیا کیونکہ وہ شراب کا مالک ہو گیا تو در حالت مسلمان ہونے کے وہ شراب کو واپس نہیں کر سکتا ہے اور امام رح کے نزدیک بیع باطل ہو گئی کیونکہ وہ اُس کا مالک نہیں ہوا تھا تو اب حالت اسلام میں اپنا خیار ساقط کر کے شراب کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا۔ دے اور باننا چاہئے کہ مسلمان کو یاقوت نہیں ہے کہ شراب کو کسی دوسرے کی ملک میں دے یعنی اُس کو مالک بنا دے اگرچہ دوسرا کافر ہو اور یہ بھی یاقوت نہیں ہے کہ اپنے قصد سے شراب کی ملکیت حاصل کرے لیکن یہ یاقوت ہے کہ حکم سے شراب کا مالک ہو جائے اور اس میں اتفاق ہے اور حکم کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک کافر نے اپنی کل چیزیں کسی مسلمان کو دیدیں حالانکہ اُن میں شراب بھی ہے یا ایک ذمی جس کی ملکیت میں شراب ہے مسلمان ہو تو ازراہ حکم کے وہ اس شراب کا مالک ہے مگر وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا اور نہ کسی کی ملکیت میں دے سکتا ہے بلکہ مہلے یا سرکرہ کر ڈالے جب یہ بات معلوم تو مسئلہ میں جب ذمی نے بشرط خیار شراب خریدی تو صاحبین کے نزدیک وہ اُسکی ملک میں آئی پس جب وہ مسلمان ہوا تو حکمی ملک سے وہ اُس کا مالک ہے مگر اُس کو اب یہ اختیار نہیں رہا کہ خبر کی وجہ سے بائع کی ملک میں دے تو لا محالہ خیار ساقط ہو کر بیع پوری ہو گئی اور امام رح کے نزدیک مدت خیار میں وہ اُسکی ملک میں نہیں آئی اور مسلمان ہو کر اُس کو یہ اختیار نہیں رہا کہ قصد اپنی ملک میں کرے اس طرح کہ اپنا خیار ساقط کر کے اجازت دیدے تو لا محالہ بیع ٹوٹ جائے گی۔ م۔

اور اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے سو خر یا شراب خریدی پھر قبضے سے پہلے دونوں یا ایک اسلام لایا تو بیع باطل ہو گئی خواہ یہ عقد بغیر شرط خیار کے قطعی ہو یا اُس میں بائع کا خیار ہو یا مشتری کا خیار ہو یا دونوں کا خیار ہو۔ اور اگر قبضے کے بعد دونوں یا ایک اسلام لایا پس اگر بیع قطعی ہو تو بیع باطل نہ ہوگی اور اگر بیع کے واسطے شرط خیار ہو پھر بائع مسلمان ہوا تو بیع باطل ہو گئی اور اگر مشتری مسلمان ہوا تو باطل نہ ہوگی اور بائع کا خیار باقی رہے گا پھر اگر اُس نے فسخ کرنا اختیار کیا تو شراب اُس کو بھر جائے گی اور اگر اُس نے بیع کی اجازت اختیار کی تو حکماً یہ شراب مشتری کی ہو جائے گی اور اگر اس صورت میں مشتری کے واسطے خیار ہو اور وہ مسلمان ہو گیا تو امام رح کے نزدیک عقد باطل ہو گیا اور صاحبین کے نزدیک تمام ہوا اور اگر بائع مسلمان ہو گیا تو بالا جماع باطل نہ ہوگا۔ اور مشتری کا اختیار اپنے مال پر ہیگا پھر اگر اُس نے بیع اختیار کی تو شراب اُس کی ہو گئی اور اگر فسخ کی تو حکماً بائع کے واسطے ہو گئی۔ النہایہ۔

اور یہاں اسی اصل پر چند مسائل دیگر بھی ہیں از انجملہ حلال نے ایک ہرن خرید یعنی جو شخص اعرام میں نہیں ہے اُس نے شرط خیار کے ساتھ ایک ہرن خرید کر قبضہ کیا پھر اعرام باندھا اور وہ ہرن اُس کے ہاتھ میں ہے تو امام رح کے نزدیک بیع ٹوٹ جائے گی اور وہ ہرن بائع کو واپس ہوگا اور اگر بائع کو اختیار ہو تو بیع بالا جماع ٹوٹ جائے گی اور اگر خیار مشتری کا تھا اور بائع نے اعرام باندھا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔ الفتح۔

از انجملہ یہ کہ ایک مسلمان نے دوسرے سے شیرہ انگوں بشرط خیار خریدا پھر وہ مدت خیار میں شراب ہو گیا تو امام کے نزدیک بیع فاسد ہو گئی۔ النہایہ۔ از انجملہ یہ کہ اگر مشتری کے واسطے خیار ہو اور اُس نے بیع فسخ کی تو اس مدت میں جو زیادتی مبیع کے ساتھ پیدا ہوئی وہ امام کے نزدیک بائع کو واپس ہوگی اور صاحبین کے نزدیک وہ مشتری کی ہوگی۔ الفتح۔ قال ومن شرط لا الخیار فله ان یفسخ فی مدۃ الخیار ولہ ان

یجب یز فان اجاز بغیر حضرۃ صاحبہ جاز فان فسخ لہ یجزان ان یسکن الآخر حاضر۔
تدوی نے فرمایا کہ جس شخص کے واسطے خیار کی شرط ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے مدت خیار کے اندر بیع
فسخ کرے اور چاہے اجازت دے پس اگر اس نے اپنے ساتھی کی حضوری کے بغیر اجازت دی تو جائز ہے اور
اگر فسخ نہ کیا تو نہیں جائز ہے مگر جب ہے کہ دوسرا حاضر ہو۔ ف یعنی اجازت دینے میں دوسرے کی حضوری شرط
نہیں ہے۔ ولکن فسخ کرنے میں دوسرے کی حضوری شرط ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ و محمدؐ وقال
ابو یوسف یجوز وهو قول الشافعی والشرط هو العلم وانما کنی بالحضرۃ عنہ۔ اور یہ امام
ابو حنیفہؒ و محمدؐ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ فسخ کرنا بھی بغیر دوسرے کی حضوری کے جائز ہے اور یہی امام
شافعیؒ کا قول ہے اور حضوری سے مراد یہاں آگاہی ہے جسکو حضوری کے ساتھ کنا یہ کیا۔ ف یعنی فسخ کرنے
میں دوسرے کی آگاہی شرط ہے خواہ وہ یہاں موجود ہو یا اسکو کسی ذریعہ سے آگاہ کر دیا جائے پس جب وہ
آگاہ ہو گیا تو گویا یہاں حاضر ہے پس اگر مشتری فسخ کرے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک بائع کو آگاہ کرے اور
اگر بائع فسخ کر دے تو مشتری کو آگاہ کرے اور امام ابو یوسفؒ و شافعیؒ کے نزدیک فسخ میں بھی آگاہ کرنا شرط نہیں
ہے جیسے بیع پوری کرنے میں شرط نہیں ہے۔ لہ انہ مسلط علی الفسخ من جہۃ صاحبہ فلا یتوقف
علمہ کالاجازۃ ولہذا لا یشترط رضاہ وصار کالوکیل بالبیع۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ
جسکو اختیار ہے رہ اپنے ساتھی کی طرف سے بیع فسخ کرنے پر مسلط ہے تو فسخ اُسکے علم پر موقوف نہ ہوگا جیسے
اجازت دینا اُس کے علم پر موقوف نہیں۔ اور اس واسطے فسخ میں دوسرے کی رضامندی شرط نہیں ہوتی اور
یہ ایسا ہو گیا جیسے بیع کا وکیل ہوتا ہے۔ ف یعنی جو شخص بیع کے واسطے وکیل ہو تو وہ ہر طرح کا تصرف کرتا
ہے اگرچہ موکل غائب ہو کیونکہ وہ موکل کی طرف سے مسلط ہے اس طرح بائع یا مشتری جس کو بیع توڑنے یا پوری کرنے
کا اختیار ہے وہ بھی دوسرے کی طرف سے مسلط ہے تو دوسرے کے علم کی ضرورت نہیں ہے چاہے بیع پوری
کرے یا فسخ کرے۔ ولہما انہ تصرف فی حق الغیر وهو العقد بالرفع ولا یحیی عن المضرۃ لانه
عساہ یعتمد تمام البیع السابق فیتصرف فیہ فیلزمہ غرامۃ القیمۃ بالملک فیما اذا کان
الخیار للبائع ولا یطلب لسلعۃ مشنویا فیما اذا کان الخیار للمشتري وهذا النوع ضرر فلیتوقف
علی علمہ وصار کقول الوکیل۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غیر کے حق میں اُسکا
حق اٹھانے کا تصرف ہے اور وہ حق عقد بیع ہے یعنی جس شخص کے واسطے خیار شرط نہیں ہے اُس کے
حق میں عقد بیع لازم ہے اور فسخ کرنا اس حق کو اٹھا دینا ہوتا ہے اور یہ مضرت سے خالی نہیں ہے کیونکہ
شاید اُس نے بیع سابق پوری ہونے کا اعتقاد کیا ہو پس وہ بیع میں کوئی تصرف کرے تو اُس پر تاوان
قیمت لازم آوے بوجہ بیع تلف ہونے کے در صورتیکہ خیار بائع کے واسطے ہو یا وہ اپنے مال کے واسطے
دوسرا مشتری تلاش نہ کرے در صورتیکہ خیار شرط مشتری کے واسطے ہو اور یہ ایک قسم کا ضرر ہے تو فسخ کرنا
اُس کی آگاہی پر موقوف ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے وکیل کو معزول کرنا یعنی جب بائع کے واسطے خیار شرط
ہوا اور بائع نے بدون مشتری کو آگاہ کرنے کے بیع فسخ کر دی تو ممکن ہے کہ مشتری بعد مہین روز کے بیع
میں کوئی تصرف کرے اس گمان پر کہ بیع پوری ہو گئی کیونکہ بائع نے آگاہ نہیں کیا کہ اس نے بیع فسخ کی ہے

معلوم ہوا کہ بائع نے نسخ کر دی حالانکہ بعد تصرف کے مشتری داپس نہیں کر سکتا تو اس پر بازار کی قیمت لازم آئیگی چاہے جس قدر زائد ہو اور اس میں مشتری کے واسطے نقصان ہے اور اگر بیع میں مشتری کے واسطے اختیار ہو اور ہم کہیں کہ مشتری کا نسخ کرنا بدلہ آگاہی بائع کے جائز ہے تو بسا اوقات بائع یہ گمان کرے گا کہ بیع پوری ہو گئی پس اگر کوئی اس کا خریدار آدے گا تو اس سے انکار کر دے گا کہ میرے پاس یہ چیز فروخت کے واسطے نہیں ہے حالانکہ مشتری نے بیع نسخ کر دی جس سے بائع آگاہ نہیں ہے پس اس میں بائع کا ضرر ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے خرید و فروخت کے واسطے وکیل کیا تو وہ برابر اسکی طرف سے خرید و فروخت کرے گا پھر جب اس کو معزول کرے تو واجب ہے کہ اس کو آگاہ کرے ورنہ بسا اوقات مؤکل اس کو معزول کرے حالانکہ وہ خرید و فروخت کرے گا تو اس پر تادان لازم ہوگا تو جیسے وکیل کو معزول کرے میں اس کا آگاہ کرنا واجب ہے اسی طرح نسخ بیع میں بھی دوسرے کا آگاہ کرنا واجب ہے۔ بخلاف الاجبازۃ لانہ لا الزام فیہ۔ بخلاف اجازت کے کیونکہ اجازت میں کوئی ضرر لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ فے تو اجازت بغیر دوسرے کی اطلاع کے جائز ہے۔ ولا نقول انہ مسلط وکیف یقال ذلک وصاحبہ لا یملک الفسخ ولا تسلیط فی غیر ما یملکہ المسلم۔ اور ہم نہیں کہتے کہ جس شخص کو اختیار حاصل ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے مسلط ہے یعنی نسخ کر دینے پر مسلط ہے اور ہم یہ بات کہہ کر کہیں حالانکہ اس کے ساتھی کو خود نسخ کر دینے کا اختیار نہیں حالانکہ جس چیز کا آدمی کو خود اختیار نہ ہو اس پر دوسرے کو کیونکر مسلط کر دیا فیسے یعنی کسی کی طرف سے دوسرے کو کوئی اختیار حاصل ہونا جب ہی ممکن ہے کہ اس کو بذات خود بھی یہ اختیار ہو چنانچہ اگر دوسرے کو یہ حکم دیا کہ یہ غلام آزاد کر دے تو مامور کو یہ اختیار جب ہی حاصل ہوگا کہ حکم دہندہ کو خود اس غلام کے آزاد کرنے کا اختیار ہو مثلاً اس غلام کا مالک ہو اور اگر خود اختیار نہ ہو مثلاً یہ غلام دوسرے کی ملک ہے تو وکیل کو بھی کچھ اختیار نہ ہو اور یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ جس کو اختیار ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے نسخ کا مسلط نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے ساتھی کو خود ہی نسخ بیع کا اختیار نہیں کیونکہ اس کے حق میں بیع لازم ہے تو یہ کہنا کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے نسخ بیع پر مسلط ہے صحیح نہیں ہو سکتا پس ثابت ہوا کہ نسخ کرنا جب ہی صحیح ہوگا کہ ساتھی کو آگاہ کرے۔ ولو کان فسخ فی حال غیبة صاحبه وبلغه فی المدة تم الفسخ لحصول العلم به ولو بلغه بعد مضي المدة تم العقد بمضي المدة قبل الفسخ۔ اور اگر اختیار والے نے ایسے حال میں بیع نسخ کی کہ دوسرا غائب ہے پھر مدت اختیار کے اندر دوسرے کو خبر پہنچ گئی تو نسخ پورا ہو گیا کیونکہ مقصد حاصل ہو گیا کہ وہ آگاہ ہو گیا اور اگر مدت اختیار گزرنے کے بعد اس کو خبر پہنچی تو نسخ ثابت ہونے سے پہلے بوجہ مدت اختیار گزر جانے کے عقد بیع پورا ہو گیا۔ قال واذامات من له الخيار بطل خياره ولم ينتقل الى دس ثثة۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص کو اختیار شرط حاصل ہے جب وہ مرا تو اس کا اختیار باطل ہو گیا یعنی بیع پوری ہو گئی اور وہ اُسکی میراث نہ ہو گا یعنی بجائے اس کے وارث کو اختیار حاصل نہ ہوگا۔ وقال الشافعی یودیت عنه لانه حق لا ذم ثابت فی البیع فیجری فیہ الارث لایام العیب والتعین ولنا ان الخيار لیس الا مشیئة داس اداة ولا یتصور انتقالہ والامات فیما یقبل الانتقال بخلاف نیار العیب لان المورث استحق المبیع سلیم فکذا

الوادث فاما نفس الخيار لا يورث وخيار التعيين يثبت للوارث ابتداء لا اختلاط ملكه بملك
الغير لان يورث الخيار - اور امام شافعی (روايت) نے کہا کہ خيار شرط ميراث میں آتا ہے یعنی مثلًا تین
روز کے نيار پر کوئی چیز خریدی پھر ایک روز کے بعد مر گیا تو اس کے وارث کو اختیار ہو گا کہ دو روز کے اندر
چاہے واپس کر دے اس واسطے کہ بیع میں یہ ایک حق لازم ثابت ہے تو اس میں ميراث جاری ہوگی جیسے
خيار عيب وخيار تعيين میں ميراث جاری ہوتی ہے مثلاً کوئی چیز خرید کر مر گیا پھر اس میں عيب پایا گیا تو
اس کے وارث کو عيب کی وجہ سے واپس کرنے یا نقصان لینے کا اختیار ہے یا دو چیزیں اس شرط پر لایا کہ دونوں
میں سے ایک میں نے دس روپیہ کو خریدی مگر دونوں میں سے جو پسند ہوگی وہ چھٹ لوں گا پھر مر گیا تو اس کے وارث
کو چھٹنے کا اختیار ہے اس طرح خيار شرط میں بھی اختیار ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط سوائے خواہش و ارادہ
کے کوئی چیز نہیں ہے اور کسی کا خواہش و ارادہ دوسرے کی طرف منتقل ہونا متصور نہیں ہے حالانکہ ميراث ایسی
چیز میں جاری ہوتی ہے جو قابل انتقال ہو برخلاف خيار العيب کے وہاں مورث ایسے بیع کہ مستحق ہوا تھا
جو بے عيب ہو تو وارث بھی اس طرح مستحق ہوا اور وہ خود خيار عيب ایسی چیز نہیں ہے کہ ميراث میں آوے اور
رہا خيار التعيين تو وہ وارث کے واسطے خود مستقل ثابت ہوا کیونکہ اس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے مختلط تھی
نہ آنکہ اس نے خيار التعيين کو ميراث پایا۔ **ف** یعنی مورث کے مرنے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک باقی
رہی ہے اور دوسری بوجہ انتقال مورث کے اس کے وارث کی ملک ہے اور اختلاط دور کرنا وارث کے اختیار میں ہے تو وہ
ایک کو معین کر کے دوسری چیز بائع کو واپس کرے تاکہ اختلاط دور ہو۔ قال ومن اشترى شيئاً بشرط الخيار لغيره
فابهما اجازوا ايهما نقض انتقض - جس شخص نے کوئی چیز خریدی اور سوائے اپنے کسی دوسرے کے
واسطے خيار کی شرط کی (تو دونوں کے واسطے جائز ہو جائیگی) اور دونوں میں سے جس نے بیع کی اجازت دیدی تو بیع جائز ہو جائیگی اور
دونوں میں سے جس نے بیع فسخ کی تو بیع ٹوٹ جائیگی۔ واصل هذا ان اشتراط الخيار لغيره جائز استحساناً وفي القياس
لا يجوز وهو قول زفر لان الخيار من مرأب العقد واحكامه فلا يجوز اشتراط لغيره كاشتراط الثمن على غير
المشتري - اور اسل اس کی یہ ہے کہ خيار کی شرط سوائے بائع و مشتری کے غیر کے واسطے لگانا بدلیل استحسان
جائز ہے اور قیاس کی دلیل میں نہیں جائز ہے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ خيار تو عقد بیع کے لوازم و
احکام میں سے ہے تو غیر کے واسطے اس کی شرط لگانا نہیں جائز ہے جیسے سوائے مشتری کے دوسرے کے فسخ
وامول کی شرط لگانا نہیں جائز ہے۔ **ف** یعنی اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ اس کے وامول کا ذمہ وار سوائے
مشتری کے فلاں شخص دیکر ہے تو جائز نہیں ہوتا اس طرح غیر کے واسطے شرط خيار کرنا بھی نہیں جائز ہے۔
ولنا ان الخيار لغير العاقد لا يثبت الا بطريق النية عن العاقد فيقدر الخيار له
اقتضاء ثم يجعل هو نائباً عنه تصحيحاً التصرفه وعند ذلك يكون لكل واحد منهما الخيار
فأبهما اجازوا ايهما نقض انتقض ولو اجازا أحدهما ونسخ الآخر يعتبر السابق لوجوده
في زمان لا يزاحمه فيه غيره ولو خرج كلا مان منهما معا تعتبر تصرف العاقد في رواية
وتصرف النسخ في اخرى وجاء الاول ان تصرف العاقد اقوى لان النائب يستفيد الولاية
منه وجه الثاني ان النسخ اقوى لان المعالي ياحقه الفسخ والمفسوخ لا تلحقه الاجازة ولما

مہلک کل واحد منهما التصرف ر جعنا بحال التصرف وقیل الاقل قول محمد ر والثانی قول ابی یوسف ر واستخارج ذلك مما اذا باع الوکیل رجل والموکل من غیره معا فمحمد ر یعتبر فیہ تصرف الموکل والیوسف ر یعتبر ہما۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سوائے عقد کرنے والے کے دوسرے کے واسطے اختیار ثابت ہونا صرف عقد کرنے والے کی نیابت کے طور پر ہوگا تو عاقد کے واسطے بھی اختیار بطریق اقتضاء مقدر کیا جائے گا۔ پھر نائب شخص اسکا نائب کیا جائیگا تاکہ عقد کرنے والے کا تصرف صحیح ہو (کیونکہ جسکو خود اختیار نہیں ہو سکے نائب کو بھی اختیار نہیں ہوتا۔) اور اس تقدیر پر عقد کرنے والے اور غیر کو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہو گیا تو دونوں میں سے جس نے اجازت دی بیع جائز ہو گئی اور جس نے توڑی ٹوٹ گئی۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کی تو دیکھا جائے گا کہ سابق کون ہے وہی معتبر ہوگا۔ کیونکہ اسکا قول ایسے زمانے میں تھا کہ اُس وقت کوئی دوسرا اس کا مزاحم نہ تھا (یعنی صرف اُسی کی اجازت یا فسخ تھا اُس کے مخالف دوسرے کا فعل موجود نہ تھا۔) اور اگر دونوں کے کلام ساتھ نکلے یعنی ایک ساتھ دونوں میں سے ایک نے کہا کہ میں نے فسخ کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اجازت دی تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ مبسوط کتاب البیوع کی روایت میں عقد کرنے والے کا تصرف معتبر ہے۔ خواہ اجازت دی ہو یا فسخ کیا ہو۔ اور مبسوط کتاب الماذون کی روایت میں جس نے فسخ کیا اُسکا قول معتبر ہے خواہ عقد کرنے والا ہو یا غیر ہو۔ روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے والے کا تصرف زیادہ قوی ہے کیونکہ نائب نے اُسی کی طرف سے تصرف کی ولایت حاصل کی ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کرنا زیادہ قوی ہے کیونکہ جس عقد کی اجازت دی گئی ہو اُسکو فسخ لاحق ہو جاتا ہے یعنی وہ فسخ ہو سکتا ہے اور جو عقد فسخ کیا گیا اُسکو اجازت لاحق نہیں ہوتی اور جب دونوں میں سے ہر ایک کو تصرف کا اختیار تھا تو ہم نے تصرف کی حالت کے ساتھ ترجیح دی یعنی حالت اقوی جو فسخ ہے مرجع ہوئی بعض مشائخ نے کہا کہ اول قول محمد ہے اور دوم قول ابیوسف ہے اور یہ اس مسئلہ سے نکالا کہ جب وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور مؤکل نے یہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی اور دونوں کا فروخت کرنا ایک ساتھ واقع ہوا تو امام محمد اس میں مؤکل کا تصرف اعتبار کرتے ہیں (جیسے بیان عقد کرنے والے کا تصرف اعتبار کیا) ابیوسف دونوں کا تصرف اعتبار کرتے ہیں۔

- فے یعنی مؤکل اور وکیل دونوں کا تصرف جائز ہے اور ہر ایک مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے آدھا غلام بعوض آدھے ثمن کے لے۔ ن۔ کیونکہ یہاں ترجیح نہیں ہے اور مسئلہ اختیار میں ترجیح ممکن ہے کیونکہ ایک کا تصرف اقوی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ یہی روایت اصح ہے۔ العنایہ۔ اور نہر الفائق میں اسی پر جزم کیا۔ ھ۔ م۔ (فسر مع)

اگر مشتری نے تین روز کے اختیار شرط پر اپنے واسطے کوئی چیز خریدی تو تین روز سے پہلے بائع کو مطالبہ ثمن کا اختیار نہیں ہے۔ اتا تار غانیہ۔ اور بائع یہ مبیع دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ مشتری بھی دام دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنا عوض دیا تو دوسرا بھی دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ اور جس کے واسطے اختیار ہے وہ اپنے اختیار پر باقی ہے اور اگر بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔

اور جس کے واسطے خیار زدہ اپنے خیار پر باقی ہے اور اگر بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہمارے علماء نے کہا کہ خیار شرط سے صفقہ تمام نہیں ہوتا۔ اگر مبیع چند چیزیں ہوں تو یہ اختیار نہیں کہ بعض میں اجازت دے اور بعض میں نہیں خواہ قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ تمام ہونے سے پہلے صفقہ متفرق کرنا جائز نہیں اور تمام ہونے کے بعد جائز ہے۔ المحیط۔ اگر بائع کا خیار ہو اور مبیع مشتری کے قبضے میں ہو پھر بعض تلف ہو جائے یا اسکو کوئی تلف کر دے تو بقیاس قول ابی حنیفہ رجہ والی یوسف رجہ بائع کو اجازت بیع کا اختیار ہے اور امام محمدؒ کے تفصیل کی کہ اگر مبیع ایسی چیز ہو جس کے افراد میں تفاوت ہوتا ہے مثلاً بکریوں کا گھہ ہو تو اس صورت میں بائع کو باقی میں اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر گلی یا دزنی چیز ہو یا انڈوں کے مانند ایسی عددی ہو جسکے افراد میں تفاوت نہیں ہوتا تو باقی میں اجازت دینا جائز ہے الحادی۔ اگر بیع میں بائع کا خیار ہو تو خیار ساقط ہو کر بیع نافذ ہوتا مگر بائع باقیوں پر ہے۔

ایک یہ کہ مدت کے اندر کہے کہ میں نے اجازت دی یا راضی ہوا یا خیار ساقط کیا و مانند اس کے۔ الفسخ۔ اور اگر کہا کہ لینے کو میرا جی چاہتا ہے یا مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس سے خیار باطل نہ ہوگا۔ البحر۔ دوسری بات یہ کہ اس مدت میں وہ مر جائے تو عقد پورا ہو جائے گا۔ ط۔ تیسری بات یہ کہ بغیر اجازت یا فسخ کی مدت گزر جائے۔ س۔ اگرچہ وہ اس مدت میں بیماری سے محنون یا بے ہوش رہا ہو اور اگر درمیان میں اسکو ہوش آگیا جب تک مدت باقی ہے اسکو اختیار ہے یہی اصح ہے۔ الذخیرہ۔

سونے یا شراب کے نشے یا بنگ کے نشے سے جب تک مدت نہیں گزری خیار باقی رہتا ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اگر مرند ہو کر قتل کیا گیا تو بالاتفاق باطل ہوا۔ الذخیرہ۔ اور فسخ کرنا قول سے مثلاً میں نے بیع فسخ کر دی بشرطیکہ دوسرا آگاہ ہو جائے اور اگر اسکی آگاہی سے پہلے پھر اس نے اجازت دیدی تو بیع جائز ہو گئی اور فسخ کرنا منسوخ کیا۔ البحر۔ اور فسخ کرنا بالفعل اس طرح ہے کہ مبیع میں کوئی مالکانہ تصرف کرے مثلاً بائع کا خیار ہو بس وہ اسکے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کرے یا مشتری کا خیار ہو اور وہ اسکو آزاد کر دے۔ ط۔ یا بائع اپنے خیار میں مشتری کو مبیع بطور مالک کرنے کے پھر دکرے یعنی مثلاً کہے کہ لے جا کر اس سے واپس کر یا ادھار ثمن سے مشتری کو بری یا ہبہ کر دے یا اس ثمن کے عوض کوئی چیز مشتری سے خریدے یا چکائے یا اس ثمن کے عوض کسی دوسرے سے خریدے تو خیار باطل ہو جائے گا۔ اور اگر شرط خیار پر کوئی چکی خریدی اور بائع نے اس سے انلج پیسا تو بائع کی طرف سے فسخ ہے۔ اور اگر مشتری نے اس واسطے پیسا کہ اس کے پیسے کی مقدار دریافت کرنے تو اسکا خیار ساقط نہ ہوگا اور اگر زائد پیسا تو باطل ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ ایک رات و دن کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے جس سے خیار باطل نہیں ہوتا۔ مختار الفناوی۔ اگر قبضے سے پہلے مبیع تلف ہو گئی تو بیع باطل ہو گئی خواہ خیار کسی ایک کا ہو یا دونوں کا ہو اور اگر بعد قبضے کے تلف ہوئی۔ پس اگر بائع کا ہو تو بھی بیع باطل ہوگی پھر اگر یہ چیز مثلاً ہو تو مشتری پر اس کی مثل لازم ہے اور اگر قیمتی ہو تو قیمت لازم ہے اور اگر خیار مشتری کا ہو تو بیع تمام اور اس پر ثمن لازم ہے۔ البدائع۔ اگر شرط خیار پر کوئی چیز خریدی پھر تیسرے روز واپس کر کے لایا اور بائع روپوش ہو گیا تو چاہئے کہ گواہ کر لے تاکہ حاکم کے سامنے اس پر بیع لازم نہ ہو جیسا کہ ذخیرہ وقاضی خان سے ظاہر ہے۔ اگر جلد بگڑنے والی چیز بشرط خیار خریدے تو مشتری سے کہا جائے گا کہ فسخ کر یا قبضہ کر۔ مق۔ اگر شرط خیار پر کوئی

چیز لے گیا پھر دوسری چیز واپس لا کر دعویٰ کیا کہ میں نے یہی خریدی تھی تو قول اُسی کا قبول ہوگا پھر بائع کو اختیار ہے کہ لے کر اُس میں مالکانہ تصرف کرے۔ کما فی الوقعات۔ اگر کوئی گائے یا بکری بشرط اختیار فروخت کرے پھر بائع یا مشتری کے پاس اُس سے گھسی وغیرہ حاصل ہو یا اپنے ہوئے پس اگر بیع تمام ہو تو یہ مشتری کے واسطے ہے اور اگر فسخ ہو تو بائع کے واسطے ہے۔ کما یفہم من تافسی خان۔ اگر اختیار مشتری کے واسطے ہو تو اختیار ساقط ہونے کے وجہ میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری اُس میں مالکانہ تصرف کرے اور اس تصرف میں اصل یہ ہے کہ اگر ایسا فعل ہو کہ امتحان کے واسطے اُس کی ضرورت ہے اور وہ کسی حال میں ملک میں بھی غلال ہوتا ہے تو ایک بار ایسے فعل سے اختیار ساقط نہیں ہوگا اور اگر ایسا فعل ہو کہ امتحان کرنے میں اُس کو ضرورت نہیں یا وہ غیر ملک میں کسی حال میں حلال نہیں ہوتا تو اختیار ساقط ہو جائے گا۔ الذخیرہ۔ اگر گائے یا بکری بشرط اختیار خریدی پھر اُس کا دودھ دوہا تو اختیار باطل ہوا یہی مختار ہے اور اگر بشرط اختیار خریدی ہوئی چیز کو اپنی شرط اختیار پر بیچا تو صحیح یہ کہ اُس کا اختیار ساقط ہوا۔ الجواب۔ اگر مدت اختیار کے اندر مرغی نے انڈے دیئے تو اختیار ساقط ہوا لیکن اگر ناکارہ ہوں تو نہیں۔ اور اگر حیوان کے بچہ ہوا تو اختیار ساقط ہے لیکن اگر مُروہ بچہ ہو تو نہیں۔ البعر۔ اگر بائع و مشتری دونوں اختیار ہو تو جب تک دونوں اجازت پر متفق نہ ہوں تب تک بیع تمام نہ ہوگی اور ایک کے رد کرنے سے فسخ ہو جائے گی۔ المبسوط۔ ف۔

قال ومن باع عبدین بالف درھم علی انہ بالخیار فی احدہما ثلثۃ ایام فالبیع فاسد و ان باع کل واحد منہما بخمس مائۃ علی انہ بالخیار فی احدہما بعینہ جائز البیع۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے دو غلام بعوض ہزار درہم کے اس شرط پر فروخت کیے کہ مشتری کو دونوں میں سے ایک میں تین روز تک اختیار ہے تو بیع فاسد ہے اور اگر اُس نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کو بعوض پانچ سو درہم کے اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری کو ان دونوں میں سے خاص اس معین غلام میں تین روز تک اختیار ہے تو بیع جائز ہے۔ ف۔ پس اول صورت میں ہزار میں سے ہر غلام کا حصہ ثمن نہیں معلوم اور نہ وہ غلام معلوم جس میں اختیار ہے تو دونوں باتیں مجہول ہیں اور دوسری صورت میں ہر ایک کا ثمن معلوم اور جس غلام میں اختیار ہے وہ بھی معین معلوم ہے تو دونوں باتیں معلوم ہیں اور ہا یہ کہ فقط حصہ ثمن معلوم ہو یا فقط خیار کا غلام معین معلوم ہو تو یہ دوسری دو صورتیں ہیں۔ لہذا شیخ مصنف نے فرمایا۔

والمسألة علی اسبۃ اوجه احدها ان لا یفصل الثمن ولا یعیین الذی فیہ الخیار وهو الوجه الاول فی الكتاب وفساده لجهالة الثمن والمبیع لان الذی فیہ الخیار کالخارج عن العقد اذ العقد مع الخیار لا ینعقد فی حق المحکم فبقی الداخل فیہ احدہما وهو غیر معلوم۔ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے اول یہ کہ ہر ایک کے دام کی تفصیل نہ ہو اور نہ وہ مبیع معین ہو جس میں اختیار ہے اور یہی کتاب میں پہلی صورت ہے اور اس کا فاسد ہونا اس وجہ سے کہ ثمن و مبیع دونوں مجہول ہیں۔ اس لیے کہ جس بیع میں خیار حاصل ہے وہ گویا عقد سے خارج ہے کیونکہ جو عقد مع خیار ہو وہ حکم یعنی ملکیت حاصل ہونے کے حق میں منعقد نہیں ہوتا ہے تو عقد میں دونوں میں سے صرف ایک داخل ہوا حالانکہ وہ معلوم نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ اُس کے دام بھی معلوم نہیں۔ والوجه الثانی ان یفصل الثمن و یعیین الذی فیہ الخیار وهو المذکور ثانیاً فی الكتاب واما جائز لان المبیع معلوم و الثمن معلوم

وقبول العقد فی الذی فیہ الخيار وان کان شرطاً لانقاده فی الآخر ولكن هذا غیر مفسد للعقد لکونه محلاً للبیع کما اذا جمع بین قن و مدبر۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کے دام مفصل بیان ہوں اور جس بیع میں اختیار ہے اس کا عقد قبول کرنا اگرچہ دوسرے کی بیع منعقد ہونے میں شرط ہے لیکن یہ عقد فاسد کرنے والی شرط نہیں ہے کیونکہ جس میں خسارہ ہے وہ بھی محل بیع ہے جیسے کسی نے ایک مملوک مطلق کو اور دوسرے مدبر کو بیع میں جمع کیا۔ فے تو مدبر بھی بوجہ مملوک ہونے کے محل بیع ہے اگرچہ مدبر ہونے کی وجہ سے اس کی بیع نافذ نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نافذ ہو جاتی ہے لہذا اگر کوئی قاضی اس کے نفاذ کا حکم دیدے تو ہمارے نزدیک بھی نافذ ہو جائے گی۔ اور اگر قاضی نے حکم نہ دیا اور بائع نے مدبر کا حقہ ثمن علیحدہ بیان کیا ہے تو مملوک مطلق کی بیع بعوض اپنے حقہ ثمن کے پوری ہو جائے گی اگرچہ اس کے قبول میں مدبر کی بیع بھی قبول کرنا شرط کی گئی اسی طرح یہاں بھی قبول میں وہ غلام بھی داخل ہے جس میں اختیار ہے پس چونکہ وہ محل بیع ہے تو بیع منعقد ہو جائے گی اگرچہ اختیار کی وجہ سے ابھی حکم ثابت نہ ہو۔ بخلاف اس کے اگر ایک غلام اور ایک آزاد کو جمع کر کے بیع قبول کرائے تو منعقد نہ ہوگی کیونکہ آزاد محل بیع نہیں ہے تو غلام کی بیع قبول کرنے میں ایسے شخص کی بیع قبول کرنا شرط ہے جو بیع کے قابل نہیں ہے۔ لہذا بیع منعقد نہ ہوئی بلکہ فاسد ہو گئی۔ م۔ ع۔ د الثالث ان یفصل ولا یعین والرابع ان یعین ولا یفصل والعقد فاسد فی الوجہین اما الجہالت بالمبیع او بجهالة الثمن۔

اور تیسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ مفصل بیان کرے مگر جس غلام میں اختیار ہے اس کو معین نہ کرے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے اس کو معین کرے اور ہر ایک کا ثمن مفصل نہ کرے اور ان دونوں صورتوں میں عقد فاسد ہے یا بوجہ بیع مجہول ہونے کے جیسے تیسری صورت ہے یا بوجہ ثمن مجہول ہونے کے جیسے چوتھی صورت ہے۔ فے بالجملہ صرف دوسری صورت جائز ہے۔ پھر کہیں اختیار شرط کے ساتھ اختیار تعین بھی ہوتا ہے اس کی صورت یہ ہے جو بیان فرمائی۔ قال ومن اشترى ثوبين على ان ياخذ ايهما شاء بعشرة وهو بالخيار ثلثة ايام فهو جائز وكذلك الثلثة فان كانت اربعة اثواب فالبیع فاسد والقياس ان یفسد البیع فی الكل بجهالة المبیع وهو قول زعفران والشافعی۔ اور جس شخص نے دو کپڑے اس شرط پر خریدے کہ مشتری ان دونوں میں سے جس ایک کپڑے کو چاہے دس درہم کے عوض لے اور اس کو تین دن تک اختیار حاصل ہے تو یہ بیع جائز ہے اس طرح تین کپڑوں میں بھی جائز ہے پھر اگر چار کپڑے ہوں تو بیع فاسد ہے اور قیاس یہ تھا کہ سب صورتوں میں بیع فاسد ہو کیونکہ بیع مجہول ہے اور یہی زعفران و شافعی کا قول ہے۔ فے اور ہمارے نزدیک مثل چیزوں میں نہیں جائز ہے اور قیمتی چیزوں میں چار سے کم میں استحساناً جائز ہے۔ النہر۔ اور اختیار تعین جیسے مشتری کی طرف سے جائز ہے ویسے ہی بائع کی طرف بھی جائز ہے۔ الظہیر یہ۔ اور یہی اصح ہے۔ البعر۔ اور جب یہ استحساناً جائز ہوئی اور مشتری نے دونوں پر قبضہ کیا تو ایک اس کے پاس امانت ہے اور دوسرا ثمن کے عوض ضمانت ہے۔ الہادی۔ بالجملہ اختیار شرط کی طرح اختیار

تعیین بھی بائع و مشتری ہر ایک کے واسطے استحسانا جائز ہے۔ وجہ الاستحسان ان شرع الخیار للحاجة الى دفع الغبن ليختار ما هو الادق والادق والحاجة الى هذا النوع من البيع متحققة لانه يحتاج الى اختيار من يشق به او اختيار من يشتره لاجله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما وسد به الشرع غير ان هذه الحاجة تنفع بالثلاث لوجود الجيد والوسط والردى فيها۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط مشروع ہونا خسارہ دور ہونے کی ضرورت سے ہے تاکہ حوام زیادہ نافع و موافق ہو وہ اختیار کرے اور خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونے کی ضرورت بھی متحقق ہے کیونکہ عقد کرنے والے کو اس امر کی حاجت ہے کہ جسکی رائے پر اُس کو بھروسہ ہے وہ چھلٹے یا جسکے واسطے یہ چیز خریدی ہے وہ پسند کرے حالانکہ بائع مبيع کو اُس کے پاس لے جانے سے بدوین بیع کے روکے گا تو بیع بھی اسی معنی میں ہو گئی جو شرع میں وارد ہے یعنی بیع بخیار تعیین بھی بیع بخیار شرط کے معنی میں ہو گئی لیکن اتنی بات ہے کہ خیار تعیین کی ضرورت تین کپڑوں سے دور ہو جاتی ہے کیونکہ تین میں اعلیٰ و اوسط و ادنیٰ موجود ہیں ۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ شرط مشروع ہونا بوجہ ضرورت کے تھا کہ غور کرنے سے خسارہ دور ہو اور ایسی ہی ضرورت خیار تعیین میں موجود ہے تو یہ بھی جائز ہوئی اور جب اسکا مدار ضرورت پر ہو تو جہالت کی ضرورت ہے وہیں تک جائز ہوگی اور ضرورت تین چیزوں سے کہ ایک اعلیٰ اور دوسری اوسط اور تیسری ادنیٰ ہو رنج ہو جائے گی۔ لہذا خیار تعیین صرف تین تک جائز ہے اور چار میں فاسد ہے اگر کہا جاوے کہ اس میں بیع مجہول ہے تو بیع فاسد ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ جس جہالت سے فساد ہوتا ہے وہ جہالت ہے جس سے جھگڑا پیدا ہوا اور یہاں ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا۔

والجهالة لا تفضي الى المنازعة في الثلاث لتعيين من له الخيار وكذا في الاسرع الا ان الحاجة اليها غير متحققة والخاصة بثبوتها بالحاجة وكون الجهالة غير مغضية الى المنازعة فلا تثبت باحد هاتم قيل يشترط ان يكون في هذا العقد خياسا الشرط مع خيار التعيين وهو المذكور في الجامع الصغير وقيل لا يشترط وهو المذكور في الجامع الكبير فيكون ذكره على هذا الاعتبار وفاقا لا شرطا۔

اور جہالت یہاں تین تک جھگڑے کی نوبت نہیں پہنچاتی ہے کیونکہ جبکو اختیار ہے وہ ایک کو معین کر دے گا تو جہالت جاتی رہے گی اور چار میں یہی حال ہے کہ جبکو اختیار ہے اُسکے معین کرنے سے جہالت دور ہو سکتی ہے لیکن چار کی جانب حاجت متحقق نہیں ہے حالانکہ جائز ہونا دو باتوں پر ہے ایک یہ کہ حاجت ہو اور دوم یہ کہ جہالت ایسی نہ ہو جو جھگڑے تک نوبت پہنچا دے تو دونوں میں سے ایک بات ثابت ہونے سے جواز نہ ہوگا یعنی چار کی صورت میں جہالت ایسی نہیں ہے جس سے جھگڑا ہو مگر حاجت نہیں ہے تو چار میں خیار تعیین ثابت نہ ہوگا پھر کہا گیا کہ خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط ہونا بھی ضرور ہے اور یہی صورت جامع صغیر میں مذکور ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور کہا گیا کہ خیار شرط ہونا ضرور نہیں ہے اور یہی جامع کبیر میں مذکور ہے تو اس اعتبار پر خیار شرط پر راضی ہوئے تو خیار شرط

کا حکم ثابت ہو جائیگا یعنی اُس کو جائز ہوگا کہ تین دن تک دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کو واپس کرے اگرچہ اُس نے ایک کپڑا معین کیا ہو اور اگر اُس نے ایک واپس کیا تو یہ بطور اختیار تعین ہوگا اور دوسرا اُس کے پاس بطور شرط رہا اور اگر تین دن تک اُس نے کوئی واپس نہ کیا اور کسی میں عیب بھی نہ آیا حتیٰ کہ تین دن گزر گئے تو اختیار شرط جاتا رہا اور دونوں میں سے ایک کا عقد پورا ہو گیا اور اختیار تعین کی وجہ سے اُس کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کو معین کرے۔ الفتح۔

واذ لم یذكر البشروط لابد من توقيت خيار التعيين بالثلث عندة ومدة معلومة ايتمها كانت عندهما ثم ذكر في بعض النسخ اشترى ثوبين وفي بعضها اشترى احد الثوبين وهو الصحيح لان المبيع في الحقيقة احدهما والاخر امانة والاول تجوز واستعارة ولو هلك احدهما او تعيب لزم المبيع فيه بثمنه وتعين الآخر للامانة لا امتناع السردب بالتعيب ولو هلكا جميعا معا يلزمه نصف ثمن كل واحد منهما يشوع البيع والامانة فيهما ولو كان فيه خيار الشرط له ان يردهما جميعا ولومات من له ان يجاس فلو اسرته ان يرد احدهما لان الباقي خيار التعيين للاختلاط ولهذا لا يتوقت في حق الواسث فاما خيار الشرط لا يورث وقد ذكرناه من قبل ومن اشترى داسا على انه بالخيار فبيعت داسا اخرى الى جنبها فاخذها بالشفعة فهو رضا لان طلب لشفعة يدل على اختياره الملك فيها لانه ما ثبت الا لدفع ضرر الجوار وذلك بالاستدامة فيتضمن ذلك سقوط الخيار سابقا عليه فيثبت الملك من وقت الشراء فيتبين ان الجوار كان ثابتاً وهذا التقرير يحتاج اليه لمذهب ابي حنيفة خاصة۔

اور جب بیع میں اختیار شرط مذکور نہ ہو تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک ضرور ہے کہ اختیار تعین کے واسطے تین روز کی مدت ہو اور صاحبین کے نزدیک ایک مدت معلومہ ہو چاہے کوئی ہو۔ ف اور اگر اختیار مطلق ہو یعنی کوئی مدت معین نہ ہو تو بیع باطل ہے۔ المحیط۔ پھر جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑے خریدے۔ اور دوسرے نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے ایک خریدا۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ مبیع در حقیقت دونوں میں سے ایک ہی ہے اور دوسرا اُس کے پاس امانت ہے۔ اور پہلا نسخہ بطور مجاز واستفادہ ہے۔ اور اگر دونوں کپڑوں میں سے ایک تلف ہو گیا یا عیب دار ہو گیا یعنی یہ مشتری کے قبضے میں ہو اتواس کی بعض اس کے ثمن کے لازم ہو جائیگی اور امانت ہونے کیلئے دوسرا متعین ہو گیا کیونکہ عیب دار ہونے کی وجہ سے پھر ناممکن نہیں رہا اور اگر دونوں ایک ساتھ تلف ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک کے ثمنے دام واجب ہوں گے کیونکہ بیع و امانت ہونا ان دونوں میں پھیل گیا اور اگر بیع میں اختیار تعین کیساتھ اختیار شرط بھی ہو تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ دونوں واپس کرے اور اگر وہ شخص جس کو اختیار حاصل ہے مرگیا تو اسکے وارث کو اختیار ہے کہ ایک چھانٹ کر دوسرا واپس کرے کیونکہ ملکیت مختص ہونے کی وجہ سے صرف اختیار تعین باقی ہے اور چونکہ یہ اختیار بوجہ اختلاط کے ہے۔ لہذا وارث کے حق میں اس کے واسطے کوئی وقت معین نہیں ہے اور یہ اختیار شرط تو وہ میراث نہیں ہوتا ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر کسی نے ایک مکان بشرط اختیار خریدا پھر مدت اختیار میں اُس کے پہلو میں دوسرا

مکان فروخت ہو پس اُس کو مشتری نے بطور شفعہ طلب کیا تو یہ بیع رضامندی ہے یعنی خیاری ساقط ہو گیا کیونکہ شفعہ طلب کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے دارمبیعہ میں یعنی جو خرید اسے اُس میں اپنی ملکیت اختیار کی کیونکہ شفعہ تو اسی وجہ سے ثابت ہوا ہے کہ پُر و س کا ضرر دور ہو اور یہ جب ہی ہو گا کہ خریدے ہوئے مکان میں اپنی دائمی ملکیت کر لے پس طلب شفعہ متضمن ہے کہ اس سے پہلے خیاری ساقط ہو جائے تو خرید کے وقت سے ملکیت ثابت ہو جائے گی پس ظاہر ہو گا کہ اپنے مکان مملوک کے ساتھ اس کو حق جوار حاصل تھا اور اس تقریر کی اعتبار فقط مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے واسطے ہے۔ فہ اس واسطے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چیز بشرط خیاری خریدی جائے وہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتی حالانکہ حق شفعہ بمملکت ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ طلب شفعہ سے پہلے خیاری ساقط ہو کر ملکیت قائم ہو جائے اور صاحبین کے نزدیک جو چیز بشرط خیاری خریدی وہ ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے لہذا شفعہ طلب کرنا صحیح ہے لیکن طلب شفعہ چونکہ دائمی ہونے کے لحاظ سے ہے تو اس کا خیاری بیع بالاتفاق ساقط ہو جائیگا۔ قال اذا اشتري الرجلان غلاما على انهما بالخيار فرضى احدهما فليس للآخر ان يرد۔ اگر دو شخصوں نے ایک غلام اس شرط پر خرید اکہ دونوں کے واسطے بشرط خیاری ہے پھر دونوں میں سے ایک راضی ہوا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں کہ واپس کرے۔ عند ابی حنیفۃ وقال له ان يردہ وعلى هذا الخلاف خيار العيب وخيار الروية۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ دوسرا واپس کر سکتا ہے اور ایسا ہی اختلاف خیاری العیب و خیاری الرویہ میں ہے۔ فہ مثلا دو شخصوں نے ایک غلام خرید اپھر اُس میں کوئی عیب ظاہر ہوا اور اس پر ایک راضی ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک دوسرا واپس کر سکتا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی چیز خریدی جسکو دونوں نے نہیں دیکھا تھا پھر دیکھ کر ایک راضی ہو گیا تو امام کے نزدیک دوسرا واپس نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک واپس کر سکتا ہے۔ لہذا ان اثبات الخیار لہما اثباتہ لكل واحد منهما فلا يسقط باسقاط صاحبه لما فيه من ابطال حقه وله ان المبيع خرج عن ملكه غير معيب بعيب الشرکه فلورده احدہما رده معيبا به وفيه الزام ضرر زائد وليس من ضرورۃ اثبات الخیار لہما الرضاء بر واحدہما متصور اجتماعہما على الرد۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو خیاری دینا ہر ایک کے واسطے خیاری ہے تو صرف ایک کے خیاری ساقط کرنے سے دوسرے کا خیاری ساقط نہ ہو گا کیونکہ اُس میں اس کا حق ملنا لازم آتا ہے اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بائع کی ملکیت سے بیع ایسی حالت میں نکلی کہ اُس میں شرکت کا عیب نہیں تھا پس اگر دونوں میں فقط ایک اُس کو اگر رد کرے تو ایسی حالت سے واپس کرے گا کہ اُس میں عیب شرکت ہے یعنی ایک خریدار و بائع کے درمیان مشترک ہوگی حالانکہ اس میں بائع پر ضرر زائد لازم ہوتا ہے۔ فہ اگر کچا جائے کہ جب اُس نے دونوں کو خیاری دیا تو خود ہر ایک کے واپس کرنے پر راضی ہوا۔ شیخ مصنف نے اس کا جواب دیا۔ مف۔ کہ دونوں کے واسطے خیاری دینے کے ساتھ یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ دونوں میں سے ایک کے واپس کرنے پر راضی ہو گیا کیونکہ دونوں کا متفق ہو کے واپس کرنا ممکن ہے۔ فہ پس بائع اس امر پر راضی ہوا تھا کہ دونوں ملکر بیع پوری کریں یا دونوں متفق ہو کر واپس کریں۔ ومن باع عبدا على انه خباز او كاتب وكان

بخلافہ فالمشتري بالخيار ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء ترك لان هذا وصف
مرغوب فيه فيستحق في العقد بالشرط شرط فواته يوجب التخيير لانه ما رضى به دونہ۔
اگر ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ روٹی پکھنے والا یا لکھنے والا ہے حالانکہ وہ اس کے برخلاف نکلا یعنی یہ ہنر
اتنا بھی نہیں جانتا جس سے اُس پر روٹی پکھنے والا یا لکھنے والا صادق آوے تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے اُسکو
پورے ثمن میں لے اور چاہے چھوڑ دے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا وصف ہے جس کی رغبت کی جاتی ہے تو عقد بیع میں
شرط کرنے سے اس کا استحقاق ہو جائے گا (یا عقد میں لائق شرط ہے یا پھر جب یہ وصف نہ پایا گیا تو مشتری
کے واسطے اختیار ہونے کا موجب ہے۔ کیونکہ مشتری بدون اس وصف کے راضی نہیں ہوا ہے۔
فہ خلاصہ یہ ہے کہ ایسے وصف مرغوب کی شرط صحیح ہے مگر اسکے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہے
پس جب یہ وصف نہ پایا گیا تو بیع باطل نہ ہوگی بلکہ مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے ترک کرے اور اگر لے تو
ثمن میں سے کچھ کم نہ ہوگا۔ شیخ ابن الہمام نے لکھا کہ اوصاف شرط کرنے میں اصل یہ ہے کہ جس وصف
میں دھوکا نہ ہو وہ جائز ہے اور جس میں دھوکا ہو وہ نہیں جائز ہے مگر آنکھ اُس سے برات کے معنی لیے
جادیں علی ہذا۔ اگر گائے یا بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ حاملہ یا دودھ دار ہے تو شافعیؒ کے نزدیک اصح قول پر
جائز ہے اور ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ یہ شرط امر مجہول کی ہے جس کا بالفعل یقین نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ
اگر یہ شرط کی کہ گائے بالفعل دودھ دیتی ہے تو جائز ہے۔ جیسے گھوڑے میں یہ شرط کہ وہ دو قدم چلتا ہے
یا کہتے میں یہ شرط کہ وہ ٹسکاری ہے یا زرمادہ کی شرط کی تو صحیح ہے اور جب یہ وصف نہ ہو تو مشتری مختار ہوگا
اور اگر ایک شے اس شرط پر خریدی کہ وہ عیب دار ہے پھر اُس کو بے عیب پایا تو صحیح ہے۔ امام محمدؒ نے کہا
کہ اگر غلام پر قبضہ کرنے کے بعد اُسکو لکھنے والا یا روٹی پکھنے والا ایسے کمتر درجہ کا پایا کہ اُس پر یہ نام صادق
آتا ہے تو واپس نہیں کر سکتا اگر موافق شرط کے نہ پایا اور واپس کرنا کسی سبب سے ممتنع ہوا تو وہ بائع سے
ثمن کا ایک حصہ واپس لے لیکن ظاہر الرایۃ جو سابق میں مذکور ہوئی وہی صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ جب بیع میں ایسی
شرط لگائی جس کا شرط کرنا صحیح ہے پھر اُس کو شرط سے خلاف پایا تو کبھی بیع فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح رہتی ہے
مگر مشتری کو اختیار ہوتا ہے اور کبھی خیار بھی نہیں ہوتا مثلاً جو شرط کی تھی اُس سے بہتر پائی اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ
اگر بیع اسی جنس کی ہو جو عقد میں ٹھہری ہے تو خیار ہے اور کپڑے کی اجناس مثل ہروی اور مروی اور روٹی و چھال
وغیرہ کی اور آدمی میں زرمادہ دو جنس ہیں اور دیگر حیوانات میں ایک ہی جنس ہے یا کہ تھا کہ چھال کا ہے پھر وہ
روٹی کا نکلا یا سفید کی شرط کی اور وہ رنگین نکلا یا کسم سے رنگا ہے مگر وہ زعفران سے نکلا یا گھریختہ ایٹول کا
ہے اور وہ خام نکلا یا زین اس شرط پر خریدی کہ اُس کے سب درخت پھلدار ہیں پھر اُس میں ایک درخت بے پھل
نکلا یا اس شرط پر کہ وہ غلام ہے پھر وہ باندی نکلی یا اس شرط پر کہ نگینہ یا قوت ہے حالانکہ وہ کانچ نکلا تو ان
میں بیع فاسد ہے۔ مف۔

وهذا يرجع الى اختلاف النوع لقلة التفاوت في الاعراض فلا يفسد العقد بعد ما
بمنزلة وصف الذكورة والا لثبوت في الحيوانات وصار كفوات وصف السلامة وانا
اخذه اخذه بجميع الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن لكونها تابعة في العقد على

ما عرف - اور یہ حالت یعنی روٹی پکانے والا وکاتب ہونا یا نہ ہونا اختلاف نوعی کی طرف راجع ہے کیونکہ اغراض میں تفاوت کم ہے تو ان کے نہ ہونے سے عقد فاسد نہ ہوگا جیسے حیوانات میں وصف نرو مادہ ہے اور روٹی پکانے والا وکاتب نہ ہونا ایسا ہوگا جیسے وصف سلامت ندارد ہے اور جب بیع کو لے تو پوری ثمن میں لے گا کیونکہ اوصاف کے مقلے میں ثمن سے کچھ نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد میں اوصاف تابع ہوتے ہیں چنانچہ سابق میں معلوم ہوا۔

ف یعنی گزروں کی ناپ سے کپڑا یا زمین خریدنے میں جبکہ ہرگز کے علیحدہ دام نہ ہوں بیان ہوا کہ اوصاف کے مقابلے میں کچھ ثمن نہیں ہے حتیٰ کہ زمین کی فروخت میں درخت بنیہ ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں اور چونکہ کاتب ہونے یا نہ ہونے میں اصلی غرض میں کم فرق آتا ہے لہذا نوعی اختلاف کے مانند ہوا۔ چنانچہ اگر ایک نجر اس شرط پر خرید اکوہ مادہ ہے حالانکہ نر نکلا یا اس شرط پر کہ اوتی ہے اور وہ اونٹ نکلا یا یہ غلام تاجر ہے مگر اس کو تجارت نہیں آتی یا اس کے مانند تو بیع جائز ہے اور مشتری کو اختیار ہوتا ہے اس طرح اگر غلام کاتب نہیں نکلا تو بھی مشتری کو اختیار ہے جیسے اس شرط پر خرید اکوہ وہ بے عیب ہے پھر عیب دار نکلا تو چاہے واپس کر دے اور اگر یہ شرط ہو کہ عیب دار ہے پھر وہ بے عیب دار نکلا تو بیع لازم ہے اور واپس نہیں کر سکتا۔ اور واضح ہو کہ حیوانات میں نرو مادہ کا اختلاف اس واسطے کہا کہ اگر آدمیوں میں ایسا ہو کہ غلام کہہ کر فروخت کیا اور وہ باندی نکلی یا برعکس تو ان کے اغراض میں سخت تفاوت ہوتا ہے۔ پس بیع فاسد ہوتی ہے۔ م۔ ف۔

باب اختیار الرویۃ

یہ باب اختیار رویت کے بیان میں ہے

یعنی اس اختیار کا بیان جو بیع دیکھنے کے وقت مشتری کو حاصل ہوتا ہے اور یہ اختیار بدون شرط کے حاصل ہوتا ہے۔ الجوہرۃ۔ اور بیع لازم ہونے سے مائع ہے اور دیکھنے سے پہلے اگر صریح ساقط کرے تو بھی ساقط نہیں ہوتا۔ البدائع۔ اور اگر دیکھنے سے پہلے اجازت دے دی تو بھی اس کا اختیار باقی ہے کہ جب دیکھے تو چاہے واپس کرے۔ المضمرات اور بغیر دیکھے چاہے نسخ کرے یہی عامہ مشایخ کا قول ہے اور صحیح ہے الصغریٰ۔ اور مختار یہ ہے کہ اس کے واسطے کوئی زمانہ محدود نہیں ہے بلکہ برابر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جس سے یہ اختیار باطل ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اختیار رویت ساقط ہونے سے پہلے بائع کو مشتری سے مطالبہ ثمن کا اختیار نہیں ہے۔ مف اور جیسے یہ اختیار مشتری کے لیے بیع میں ثابت ہوتا ہے ویسے ہی بائع کے لیے ثمن میں ثابت ہوتا ہے۔ القاضی خان۔ اور اس کے ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ بیع ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہے اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو اختیار رویت ثابت نہ گا۔ البدائع۔ اور کیلی و وزنی چیزیں اگر معین ہوں تو ان میں ثابت ہوگا اور یونہی چاندی دسولے کے ٹکڑے و ظروف میں ثابت ہوگا اور جو چیز اس طرح ملک میں آئے کہ دوسرے کے ذمہ دین ہے تو اس میں

ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے سلم و درہم دینار اور غیر معین کیل و وزنی چیزیں۔ القاضی خان۔ اور صرف ایسے عقد میں ثابت ہے جو رد کرنے سے فسخ ہو جائے جیسے اجارہ و ہزارہ و خرید و غیرہ اور جو عقود فسخ نہیں ہو سکتے ان میں ثابت نہیں ہوتا جیسے مہر و عوض طلع وغیرہ۔ الذخیرہ۔ اور خیار رویت میراث نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مر گیا تو اس کے وارث کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ ۷۔ ومن اشتری شیئاً لم یسره فالبیع جائز ولہ الخیار اذا داه ان شاء اخذہ بجميع الثمن وان شاء سددہ۔ جس شخص نے کوئی چیز خریدی کہ دیکھی نہیں ہے تو خرید جائز ہے اور جب دیکھے تو اس کو اختیار ہے

اگر چاہے تو پورے ثمن میں لے لے اور چاہے واپس کرے۔ وقال الشافعی لا یصح العقد اصل لان المبیع مجہول ولنا قولہ عدم من اشتری شیئاً لم یسره فله الخیار اذا سألہ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا عقد ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز ایک مبیع مجہول ہے اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے ایسی چیز خریدی جو دیکھی نہیں ہے تو جب دیکھے اس کو خیار حاصل ہے۔ فے تو لازم ہوا کہ بیع صحیح ہے مگر مشتری کو دیکھنے کے وقت خیار حاصل ہوتا ہے چاہے لے یا واپس کرے۔ یہ حدیث وار قطنی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت کی لیکن ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہؒ نے مرسل روایت کی وہ بھی ضعیف ہے۔ ابن حزمؒ نے کہا کہ جب غائب چیز کا وصف بیان کیا گیا اور مشتری کو اس کے دیکھنے کے وقت اختیار دیا گیا تو کوئی دھوکا نہیں باقی رہا اور برابر چلا آیا کہ اہل اسلام اپنی اراضی کو جو مقام بعید میں واقع ہوں بصفہ فروخت کرتے ہیں۔ چنانچہ عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین جو کوفہ میں واقع تھی۔ طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی حالانکہ دونوں نے اس کو دیکھا نہیں تھا پس جبیر بن مطعم نے فیصلہ کیا کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار حاصل ہے اور ہم نہیں جانتے کہ شافعیؒ سے پہلے سلف میں بھی کوئی منع کرنے والا ہے۔ ۷۔ ع۔ و۔

لان البطلان بعدم الرویة لا تفضی الی المنازعة لانه لو لم یوافقہ یردہ۔ اور اس دلیل سے نہ دیکھنے کی جہالت ایسی نہیں جو جھگڑے تک نوبت پہنچائے اس واسطے کہ اگر مبیع اس کے موافق پسند نہ ہو تو اس کو واپس کرے گا۔ فے حالانکہ جہالت وہی بیع فاسد کرتی ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو۔ فصار کجھالة الوصف فی المعائن المشاس الیہ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے اس چیز کا وصف مجہول ہو جو آنکھوں سے معائنہ و اشارہ سے معرفہ کی گئی ہے۔ فے بایں طور کہ ایک کپڑا خریداجو آنکھوں کے سامنے اشارہ سے معلوم ہے حالانکہ اس کے گزروں کی تعداد مثلاً نہیں معلوم ہے تو یہ وصف مجہول ہونے کے باوجود بالاتفاق اس کپڑے کی بیع جائز ہے۔ اسی طرح جو چیز دیکھی نہیں گئی ہے اس کی بیع جائز ہے صرف وصف مجہول ہے تو بعد دیکھنے کے مشتری کو واپسی کا اختیار ہے۔ پس جیسے مشار الیہ کپڑے کی جہالت وصف سے نزاع نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی نزاع نہیں ہو سکتا لہذا ہم نے کہا کہ اگر دیکھنے سے پہلے اپنا خیار ساقط کرے تو ساقط نہیں ہوگا۔ چنانچہ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ۔ وکذا اذا قال راغبیت ثم داه لہ ان یسودہ۔ اگر اسی طرح اگر خریدار نے بعد خرید مے کہا کہ میں مبیع پر راضی ہو گیا پھر اس نے مبیع کو دیکھا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔ فے اور پہلے خیار رد کرنا لغو ہے۔ لان الخیار معلق بالرد یلما وینا فلا یشبت قبلہا۔ اس واسطے کہ اختیار تو دیکھنے پر معلق ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی تو دیکھنے

سے پہلے حاصل نہ ہوگا۔ **ف** یعنی حدیث مزبور میں فرمایا کہ جس وقت دیکھے تو اُس وقت اس کو رد کرنے کا اختیار ہے۔ پس یہ اختیار اُس وقت ہے جب دیکھے تو دیکھنے سے پہلے اس کو اختیار حاصل نہ ہو تو اختیار ساقط کرنا بھی صحیح نہ ہوا۔ اگر کہا جائے کہ پھر دیکھنے سے پہلے وہ بیع کو فسخ نہیں دے سکتا حالانکہ صحیح قول پر اس کو دیکھنے سے پہلے بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ جواب دیا کہ۔ **و**حق الفسخ بحکمہ انہ عقد غیر لازم بمقتضیٰ الحدیث۔ فسخ کرنے کا حق اس کو اس حکم سے ہے کہ یہ عقد لازمی نہیں ہے اور بمقتضائے حدیث نہیں ہے۔

ف یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز خریدنے کا عقد بیع اگرچہ منعقد ہوتا ہے مگر ابھی لازم نہیں ہوتا تو اس کو اختیار ہے کہ بیع مذکور رد کرنے۔ اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ حدیث میں اس کو رد کرنے کا اختیار ہے کیونکہ حدیث کا مقتضایہ صرف دیکھنے کے وقت واپس کرنے کا ہے اور یہاں اس کو بیع لازم نہ ہونے سے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ پس اپنا اختیار ساقط کرنے کا اختیار اُس وقت ہے کہ بیع کو دیکھے اور اس سے پہلے ساقط کرنا لغو ہے اس لیے کہ حدیث میں اختیار کا حاصل ہونا بروقت دیدار مبیع ہے۔ ولان الرضا بالشی قبل العلم باوصافہ لا یتحقق فلا یعتبر قوله رضیت قبل الرویۃ بخلاف قوله دددت۔ اور اس دلیل سے کہ کسی چیز کے اوصاف معلوم ہونے سے پہلے اُس پر راضی ہو جانا متحقق نہیں ہوتا ہے تو دیکھنے سے پہلے یہ کہنا کہ میں راضی ہو گیا معتبر نہیں بخلاف اس کے کہ میں نے رد کر دیا۔ **ف** کیونکہ رد معتبر ہے اس واسطے کہ رد کرنے کے واسطے اوصاف کا معلوم ہونا معتبر نہیں ہے۔ قال ومن باع مالہ بیدۃ فلا خیار لہ۔ اور اگر ایسی چیز فروخت کی جو اُس نے نہیں دیکھی ہے تو اس کو پھر اختیار نہیں ہے۔ **ف** یعنی بائع نے اگر کوئی اپنی چیز بغیر دیکھے فروخت کی تو بائع کو اُس کے رد کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ وکان ابو حنیفۃ یقول اولالہ الخیار اعتبارا الخیار العیب وخیار الشرط وھذا لان لزوم العقد بتمام الرضاء ذوالا وثبوتہ ولا تحقیق ذلک الا بالعلم باوصاف المبیع وذلک بالرویۃ فلعل یکن البائع ساضیا بالزوال۔ اور امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ بائع کو اختیار ہے بقیاس خیار العیب وخیار الشرط کے یعنی جیسے اس کو خیار العیب وخیار الشرط حاصل ہے ویسے خیار الرویۃ بھی حاصل ہے اور اس قول کی وجہ یہ تھی کہ عقد کا لازم ہونا پوری رضامندی پر ہے خواہ زوال ہو یا ثبوت ہو یعنی ملک زائل کرنے میں اور ثابت کرنے میں پوری رضامندی چاہیے تب عقد لازم ہوگا اور پوری رضامندی متحقق نہ ہوگی مگر جبکہ مبیع کے اوصاف معلوم ہو جائیں اور اوصاف معلوم ہونا اُس کے دیکھنے پر موقوف ہے تو اپنی ملک زائل کرنے میں بائع کا پورے طور پر راضی ہونا پایا نہ گیا تو عقد لازم بھی نہ ہوا۔ **ف** پس اُس کو فسخ کا اختیار ہے پھر اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ بائع کو اختیار نہیں ہے بلکہ صرف مشتری کو اختیار ہے۔

ووجه القول المرجوع الیہ انہ معلق بالشراء لما روینا فلا یثبت دونہ وروی ان عثمان بن عفان باع ارضا بالبصرۃ من طلحة بن عبید اللہ بن ققیل لطلحة وذا انک قد غبت فقال لی الخیار لانے اشتریت مالہ و قیل لعثمان انک قد غبت فقال لی الخیار لانی بعدت مالہ اسہ فحکما بینہما جابر بن مطعم ففرض بالخیار لطلحة وکان ذلک بحضور من الصعابة وذا۔ اور جس قول کی طرف رجوع کیا اُس کی وجہ یہ ہے کہ خیار ہونا خرید کے ساتھ معلق ہے

بدلیل اس حدیث کے جو ہم اوپر روایت کر چکے یعنی جب دیکھے تو اس کو خیار ہے تو بدون خرید کے خیار حاصل نہ ہوگا یعنی بائع کو حاصل نہ ہوگا اور اسی کی تائید یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن عفان نے اپنی ایک زمین جو بصرہ میں واقع تھی حضرت طلحہ ابن عبید اللہ کے ہاتھ فروخت کی تو حضرت طلحہ سے کہا گیا کہ آپ کو خسارہ ہوا پس طلحہ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا ہے اور حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ آپ کو خسارہ ہوا پس طلحہ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا ہے اور حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ آپ کو نقصان ہوا تو فرمایا کہ مجھے خیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز فروخت کی جس کو میں نے نہیں دیکھا ہے۔ پس دونوں نے جمہیر ابن مطعم کو اپنے درمیان حکم ٹھہرایا پس انہوں نے فیصلہ کیا کہ حضرت طلحہ کو خیار ہے اور یہ واقعہ جماعت اصحابہ کے حضور میں ہوا۔ فہے پس اگر اس کے خلاف ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم خاموش نہ ہوتے کیونکہ امر حق سے خاموش ہونا معصیت ہے حالانکہ اللہ عز و جل نے قرآن مجید میں صحابہؓ کا یہ وصف بیان فرمایا کہ وہ امر حق میں کسی کی ملامت سے نہیں ڈرتے تو ممکن نہ تھا کہ خلاف شرع دیکھ کر خاموش رہتے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان خلاف نہیں ہو سکتا ہے تو گویا سب نے اتفاق کیا کہ بائع کے واسطے خیار فسخ نہیں ہے م۔ شع خیار الرویۃ غیر موقت بل یبقی الی ان یوجد ما یبطلہ وما یبطل خیار الشرط من تعیب او تصرف یبطل خیار الرویۃ شع ان کان تصرفا لا یمکن دفعہ کالاعتاق والتدبیر او تصرفا یوجب حقا للغير کالبيع المطلق والرهن والاجارۃ یبطلہ قبل الرویۃ و بعد ہالانہ لما لزم تعدد الفسخ فبطل الخیار وان کان تصرفا لا یوجب حقا للغير کالبيع بشرط الخیار والمساومۃ والہبۃ من غیر التسليم لا یبطلہ قبل الرویۃ لانہ لا یروبو علی صریح الرضاء ویبطلہ بعد الرویۃ لوجود دلالة الرضاء۔

پھر واضح ہو کہ خیار الرویۃ کس وقت تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ برابر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ کوئی ایسا امر پایا جائے جو اس کو باطل کرے اور جو عیب پیدا ہوتا یا جو تصرف کہ خیار شرط کو باطل کرتا ہے وہ خیار الرویۃ کو بھی باطل کرتا ہے پھر اگر ایسا تصرف ہو کہ اس کا نسخ کرنا ممکن نہیں ہے جیسے بیع کو آزاد کرنا مدبر کرنا یا ایسا تصرف ہو جو دوسرے کا حق پیدا کرتا ہے جیسے بیع مطلق یعنی بدون خیار شرط کے یا جیسے رہن یا اجارہ دینا تو یہ خیار رومیت کو باطل کرے گا خواہ یہ تصرف دیکھنے سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو کیونکہ جب عقد اس طرح لازم ہوا تو نسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو خیار باطل ہو گیا اور اگر ایسا تصرف ہو جو غیر کا کوئی حق نہیں واجب کرتا جیسے شرط کے ساتھ بیچنا اور بیع کے لیے چکانا اور ہبہ کرنا بغیر قبضہ دلائے تو یہ خیار رومیت کو باطل نہیں کرتا جبکہ دیکھنے سے پہلے ہو کیونکہ صریح رضا مندی سے ساقط کرنے سے یہ تصرف بڑھکر نہیں ہے اور اگر دیکھنے کے بعد یہ تصرف ہو تو خیار باطل کرتا ہے کیونکہ دلالت سے رضا مندی پائی گئی۔ فہے پس دیکھنے کے بعد جیسے رضا مندی سے خیار ساقط ہوتا ہے اسی طرح دلالت رضا مندی سے بھی ساقط ہوتا۔ قال ومن نظر الی وجہ الصبرۃ ادا الی ظاہر الثواب مطویا ادا الی وجہ البغایۃ ادا الی وجہ الدابة وکھلھا فلا خیار لھا الاصل فی هذا ان دویۃ جمیع المبیع غیر

مشروط لتعذر فیکنفی برؤية ما يدل على العلم بالمقصود ولو دخل في البيع اشياء فان كان لا يتفاوت آحادها كالمكيل والموزون وعلامة ان يعرض بالنموذج يكتفي برؤية واحد منها الا اذا كان الباقي اس دأ مما راي فحينئذ يكون له الخيار وان كان يتفاوت آحادها كالثياب والدواب لا بد من رؤية كل واحد منهما وايحوز والبعض من هذا البقل فيما ذكره الكرخي وكان ينبغي ان يكون مثل الخطة والشعير لكونها متقاربة اذا ثبت هذا فنقول النظر الى وجه الصبرة كان كانه يعرف وصف البقية لانه كميل بعرض بالنموذج وكذا النظر الى ظاهر الثوب مما يعلم البقية الا اذا كان في حليته ما يكون مقصودا كموضع العلم والوجه هو المقصود في الادنى وهو الكفل في الدواب فيعتبر برؤية المقصود ولا يعتبر برؤية غيره وشرط بعضهم رؤية القوائم والادل هو المردى عن ابى يوسف وفي شاة اللحم لا بد من الحس لان المقصود وهو اللحم يعرف به وفي شاة القنية لا بد من رؤية الضرع وفيما يطعم لا بد من الذوق لان ذلك هو المعرف للمقصود -

جس شخص نے اناج وغیرہ کی ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لیا یا باندی کا چہرہ دیکھ لیا یا چوپایہ کا چہرہ اور پیٹھے وچوڑ دیکھ لیے تو اس کو خیار رویت نہیں رہا۔ اور اصل اسباب میں یہ ہے کہ تمام مبیع کا دیکھنا مشروط نہیں ہے کیونکہ یہ متعذر ہے پس مبیع میں اتنی چیز کا دیکھنا کافی ہے جو مقصود سے واقف ہونے پر دلالت کرے اور اگر بیع میں ایک بھی جنس کی چند چیزیں داخل ہوں (تو ان کی افراد میں تفاوت ہو گا یا نہ ہو گا) پس اگر اس کی افراد میں تفاوت نہ ہو جیسے کیلی ووزنی چیزیں اور اس کی پہچان یہ ہے کہ نمونہ دبانگی سے پیش کی جاتی ہیں تو ان میں سے ایک کا دیکھنا کافی ہو جائے گا یعنی خیار رویت ساقط ہو جائے گا لیکن اگر دیکھی ہوئی بانگی سے باقی گھٹ کر ہو تو اس صورت میں خیار رویت حاصل ہو گا اور اس کی افراد میں تفاوت ہوتا، جو جیسے کپڑے کے تھان وچوپایہ تو یہ ہر ایک کا دیکھنا ضرور ہے اور اخروٹ و مرغنی کے انڈے بھی اسی قسم سے ہیں۔ یہ شیخ کوخی نے ذکر کیا ہے اور چاہئے یہ کہ اخروٹ و انڈے کا حکم گھوڑوں و جو کے مانند ہو کیونکہ ان کے افراد باہم قریب قریب ہیں۔ (اور یہی اصح ہے) اور جب یہ اصل بیان ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لینا کافی ہے کیونکہ بقیہ کا وصف اس سے معلوم ہو جاتا ہے اس واسطے کہ یہ کیلی چیز ہے جو نمونہ دبانگی سے پیش کی جاتی ہے اور اس طرح تھان کو اوپر سے دیکھ لینا باقی کا وصف معلوم ہو جاتا ہے لیکن اگر تہہ کے اندر ایسی چیز ہو جو مقصود ہے جیسے بیل بوٹے وغیرہ تو اندر سے دیکھنا بھی شرط ہے اور آدمی میں چہرہ دیکھنا کافی ہے کہ یہی مقصود ہے اور جانور میں چہرہ کے ساتھ چوڑ و پیٹھ دیکھنا کافی ہے پس جو کچھ مقصود ہے اس کا دیکھنا معتبر ہے اور مقصود کے سوائے دوسری چیز کا دیکھنا معتبر نہیں ہے یعنی اس سے خیار ساقط نہ ہو گا اور بعضوں نے جانوروں کے ہاتھ پاؤں دیکھنا شرط کیا اور قول اول یعنی چہرہ و پیٹھ دیکھنا ابو یوسف سے مروی ہے اور گوشت کے واسطے جو بکری خریدی اس کو ہاتھ سے ٹٹول کے دیکھنا ضرور ہے کیونکہ گوشت جو اصلی موجود ہے یوں ہی پہچانا جاتا ہے اور جو بکری پالنے کے واسطے خریدی

گئی اُس میں تھنوں کا دیکھنا ضرور ہے اور جو چیز کھائی جاتی ہے اُس میں اُس کا دیکھنا ضرور ہے کیونکہ جو مقصود ہے وہ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ قال وان سا ای صحن الدار فلا خیاس لہ وان لہ شہادۃ بیوتہا وکذلک اذا سا ای خارج الدار اذ سا ای اشجار البستان من خارج وعند منفس ولا بد من دخول داخل البیوت والا صح ان جواب الكتاب على وفاق عادۃ تعرف فی الابنیۃ فان دوسہ علم تہکن متفاوتہ یومئذ فاما الیوم فلا بد من الدخول داخل الدار للتفاوت والنظر الی الظاہر لا یوقع العلم بالداخل۔ اور اگر دار کا صحن دیکھ لیا تو اُس کے واسطے خیال روایت نہیں رہا، اگرچہ اُس کی کوٹھریاں نہ دیکھی ہوں۔ اور اس طرح اگر دار کے باہر دیکھ لیا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھا تو بھی کافی ہے اور زعفر رحمہ اللہ کے نزدیک کوٹھریوں میں داخل ہونا ضرور ہے اور اصح یہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے وہ اہل کوفہ و بغداد کی عادت کے موافق جو ان کی عمارات میں تھنی دیا گیا کیونکہ ان کے گھر اُس زمانہ میں متفاوت نہیں ہوتے تھے اور رہا اس زمانہ میں تو اندر داخل ہونا ضروری ہے کیونکہ مکالوں کی ساخت میں تفاوت ہوتا ہے۔ اور ظاہر کو دیکھ لینے سے اندر کا علم نہیں ہوتا ہے۔ فہے پس اس زمانہ میں قول زعفر کے موافق فتویٰ ہے۔

قال ونظر الوکیل کنظر المشتري حتی لا یردہ الا من عیب ولا یكون نظر الرسول کنظر المشتري وھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ وقال ہما سواء ولہ ان یردہ قال معناه الوکیل بالقبض فاما الوکیل بالشراء فربما یتسقط الخيار بالاجماع لہما انہ توکل بالقبض دون اسقاط الخيار فلا یملک مالہ یتوکل بہ وصاس الخیار العیب والشرط والاستقاط قصد اولہ ان القبض نوعان تام وهو ان یتقبضہ وهو سارہ وناقص وهو ان یتقبضہ مستوسا وھذا لان تمامہ بتمام الصفقة ولا تتم مع بقاء خیاس الرؤیۃ والموکل ملکہ بنوعیہ فکذا الوکیل ومنی قبض الموکل وهو سارہ سقط الخيار فکذا الوکیل لا یتوکل بالقبض واذ اقبضہ مستورا انتہی التوکل بالناقص منہ فلا یملک استقاطہ قصد ابعث ذلك بخلاف خیال العیب لانہ لا یمنع تمام الصفقة فیتم القبض مع بقائہ وخیار الشرط علی الخلاف ولو سلم فاموکل لا یملک التام منہ فانتہ لا یسقط بقبضہ لان الاختیار وهو المقصود بالخیار یسکون بعدہ فکذا لا یملکہ وکیلہ وبخلاف الرسول لانہ لا یملک شیئا وانما الیہ تبلیغ الرسالۃ وھذا لا یملک القبض والتسلیم اذا کان رسول فی البیع۔

اور مشتری کے وکیل کا دیکھنا مثل مشتری کے دیکھنے کے ہے حتیٰ کہ وکیل کے دیکھنے کے بعد اس کو واپس نہیں کر سکتا مگر عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور ایچی کا دیکھنا مشتری کے دیکھنے کے مانند نہیں اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایچی و وکیل برابر ہیں اور دونوں کے دیکھنے پر مشتری کو واپس آنے کا اختیار ہے۔ مصنف نے کہا کہ وکیل سے مراد وہ وکیل ہے جو قبضہ کے واسطے ہو۔ اور رہا وہ وکیل جو خرید کے واسطے مقرر ہو تو اُس کا دیکھنا بالاجماع خیال ساقط کرنے کے واسطے نہیں تو جس چیز کا وہ وکیل نہیں اُس کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے اور ایسا ہو گیا یا خیال عیب

خیار شرط یا قصد اختیار رویت ساقط کرنا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں اول قبضہ کامل اور وہ اس طرح کہ بیع پر قبضہ کرے ورنہ مالیک اُس دیکھتا ہے اور دوم قبضہ ناقص اور وہ اس طرح کہ بیع پر قبضہ کرے ورنہ مالیک وہ نظر سے پوشیدہ ہو اور یہ اس وجہ سے ہے کہ قبضہ پورا ہونا صنفہ پورا ہونے کے ساتھ ہے حالانکہ خیار رویت باقی ہونے کے ساتھ میں صنفہ پورا نہیں ہوتا ہے پھر مؤکل کو دونوں قسم کا قبضہ کا اختیار ہے تو یہی اختیار وکیل کو حاصل ہوگا اور جب مؤکل نے ایسے طور پر قبضہ کیا کہ وہ بیع کو دیکھتا ہے تو خیار رویت ساقط ہو جاتا ہے پس یہی حکم وکیل میں ہوگا کیونکہ توکیل مطلق ہے یعنی دونوں قسم کے قبضے کو شامل ہے اور اگر وکیل نے بیع پر ایسے حال میں قبضہ کیا کہ وہ نگاہ سے پوشیدہ ہے تو اسی ناقص قبضے پر توکیل پوری ہوگئی پھر اس کے بعد وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قصد اختیار رویت ساقط کرے۔ (غلامہ یہ کہ وکیل قبضہ کو قصد اختیار باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ قبضہ کامل اُس کو متضمن ہے کہ خیار ساقط ہو جائے حتیٰ کہ اگر قبضہ ناقص کیا تو خیار باقی رہتا ہے اور خیار عیب و خیار شرط پر قیاس ٹھیک نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔)

بخلاف خیار العیب کے کیونکہ خیار العیب

باقی ہونے کے باوجود قبضہ پورا ہو جاتا ہے اور خیار شرط میں اختلاف ہے (اور اصح یہ کہ اگر خیار شرط پر کوئی چیز خریدی تو وکیل کا قبضہ کرنے سے خیار رویت ساقط ہو جاتا ہے۔) اور اگر ہم تسلیم کریں تو مؤکل کو قبضہ کامل کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اُس کے قبضہ کرنے سے خیار شرط ساقط نہ ہوگا کیونکہ خیار شرط سے جو مقصود ہے یعنی اختیار کرنا وغیرہ ساقط نہ ہوگا تو اسی طرح اُس کے وکیل کو بھی قبضہ کامل کا اختیار نہ ہو اور بر خلاف ایچی کے کیونکہ اُس کو قبضہ کامل یا ناقص کسی کا اختیار نہیں ہے بلکہ خالی پیغام پہنچانے کا اختیار ہے اس واسطے جب بیع میں ایچی ہو تو دوام وصول کرنے یا بیع سیر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔

فے اگر ایسی چیز خریدی جو زمین میں غائب ہوتی ہے جیسے پیاز دہسن و گاجر و مولیٰ وغیرہ پھر اُس نے بعض کو دیکھا تو خیار ساقط نہ ہوگا جب تک کہ کل کو نہ دیکھے یہ امام کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر اُس میں سے تھوڑی دیکھ لے جس سے باقی کا حال دریافت ہوتا ہے تو راضی ہونے پر خیار ساقط ہوا۔ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بائع نے اسقدر اکھاڑی جو پیمانہ یا وزن میں آتی ہے اور مشتری دیکھ کر راضی ہوا تو کل کی بیع لازم ہوگئی جبکہ باقی ایسی ہی ہو اور اگر مشتری نے بغیر اجازت بائع کے اکھاڑی پس اگر اس قدر ہو کہ اُس کا کچھ ٹمن ہے تو کل کی بیع اُس پر لازم ہوگی خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔ القاضی خان۔ اگرچہ کسی جانب کھیت میں کچھ نہ ہو۔ المحیط۔ ہی مختار ہے۔ (الفتح) اور اگر اُس نے صرف اس قدر اکھاڑی جس کے کچھ دام نہیں ہیں تو اُس کا خیار باطل نہ ہوگا یہ سب ابو یوسف کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان۔ ۵۔

قال وبيع الاحمى وشراہ جائز وله الخیار اذا اشتري مال حريره وقد قلنا ما من قبله۔ اندھے کی خرید و فروخت جائز ہے اور جب وہ خریدے تو اُس کو خیار حاصل ہوگا کیونکہ اُس نے ایسی چیز خریدی جو اُس نے نہیں دیکھی ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ فے اور جس کو بیچے اُس میں خیار نہیں ہوگا۔ تحلیسقط خیار بعتہ المبیع اذا كان يعرف بالجلس وبشمه اذا كان يعرف بالشجر وبذوقه اذا كان يعرف بالذوق كما في البصير۔ پھر اندھے کا خیار رویت ٹٹول کر چھونے

نے ساقط ہو جائے گا۔ جبکہ مبیع ٹٹول کر چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے ساقط ہوگا جبکہ سونگھ کر پہچانی جاتی ہو اور پکھنے سے ساقط ہوگا جبکہ وہ پکھنے سے پہچانی جاتی ہو جیسے آنکھوں والے میں حکم ہے۔ ولا یسقط خیارہ بالعقار حتی یوصف له لان الوصف یقام مقام الرویۃ کما فی السلم وعن ابی یوسف رحمہ اللہ اذا وقف فی مکان لو کان بصیر الراءہ وقال قد سفت سقط خیار لان التثبیہ لقیام مقام الحقیقۃ فی موضع العجز کثیر یک الشفتین یقام مقام القراءۃ فی حق الاخر من فی الصلوۃ واجراء المومالی مقام الحلق فی حق من ماسر له فی الحج وقال الحسن یوکل وکیلا یقبضہ وهو یراہ وهذا اشبه بقول ابی حلیفۃ رحلان رؤیۃ الوکیل رؤیۃ الموکل علی ما من آلقا۔ اور عقار خریدنے میں اُسکا خیار رویت ساقط نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اُس کے واسطے وصف بیان کیا جاوے (یہی صحیح ہے اور یہی درخت پر لگے ہوئے پھلوں میں ہے۔ ہ۔) اور جہاں تک شناخت کے واسطے ممکن ہے وصف بیان کیا جاوے۔) کیونکہ وصف قائم مقام دیکھنے کے ہوتا ہے جیسے بیع سلم میں ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب اندھا ایسی جگہ کھڑا ہو کہ اگر آنکھوں والا ہوتا تو مبیع کو دیکھتا پس اُس نے کہا کہ میں راضی ہوا تو اُس کا خیار رویت ساقط ہو گیا کیونکہ جہاں عاجزی ہو وہاں تشبیہ بھی قائم مقام حقیقت کے ہوتی ہے جیسے نماز میں گونگے کے حق میں ہونٹھ ہلانا بجائے قرأت کے ہے اور حج میں جس کے سر پر بال نہیں ہیں تو استرا پھیرنا بجائے بال منڈانے کے ہے اور حسن نے کہا کہ وہ ایک شخص کو وکیل کرے جو دیکھنے کی حالت میں مبیع پر قبضہ کر لے اور یہ امام ابو حلیفہ کے قول سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ امام کے نزدیک وکیل کا دیکھنا موکل کے دیکھنے کے مانند ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔

ف واضح ہو کہ چھونے و پکھنے و سونگھنے کی چیزوں میں وصف بیان کرنا شرط نہیں ہے اور یہی سب روایات میں زیادہ مشہور ہے۔ محیط السرخسی۔ کپڑے میں چھونے کے ساتھ طول و عرض و رعت کہ وصف بیان کرنا ضرور ہے اور یہی گہیوں میں ہے۔ الجواہرہ۔ اور اگر یہ باتیں عقد سے پہلے واقع ہوتی ہوں تو بعد بیع کے اُس کو خیار رویت نہ ہوگا۔ التمر تاشی۔ اگر وصف پر راضی ہو جانے کے بعد اُس کی آنکھوں میں روشنی آگئی تو خیار رویت عود نہیں کرے گا۔ البدائع۔ اور اگر خریدنے کے بعد اندھا ہو گیا تو خیار منتقل بوصف ہوگا۔ مصنف اور اگر وصف سے پہلے اُس نے کہا کہ میں راضی ہوا تو خیار ساقط نہ ہوگا۔ الجواہرہ۔ اگر کسی کو وکیل کیا یا اپنی بیعہ قبل خرید کے اُس نے مبیع کو دیکھا پھر موکل یا بیعینے والے نے خود خریدی تو اس کو خیار رویت حاصل ہوگا۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المصنف۔ جب مبیع میں سے بعض پر راضی ہوا اور بعض پر راضی نہ ہوا۔ پس اگر واپس کرے تو کل واپس کرے اور یہی صحیح ہے۔ الجواہرہ۔ قال ومن سأل احد الثوبین فاشترىهما ثم رأى الآخر جاد لهما ان يرد هالان رؤیۃ احد هالان تكون رؤیۃ الآخر للتفادت فی الثیاب فبنی الخیار فیما لیرہ شعلا یردہ وحده بل یردہما کیلا یكون ثمنا یقا للصفقہ قبل التمام وهذا لان الصفقہ لا تتم مع خیاس الرؤیۃ قبل القبض و بعدہ و لهذا ینمکن من الرد بغیر قضاء ولا رضا و ینمکن من الاصل۔

جس نے دو تھانوں میں سے ایک دیکھ کر دونوں کو خرید اپھر اُس نے دوسرے کو دیکھا تو اُس کو جائز ہے کہ دونوں واپس کر دے کیونکہ دونوں میں سے ایک کا دیکھنا دوسرے کا دیکھنا نہیں ہوگا کیونکہ کپڑوں میں تفاوت ہوتا ہے کہ جس کو نہیں دیکھا ہے اُس میں اختیار باقی ہے پھر اُسی کو تنہا واپس نہیں کرے گا بلکہ دونوں کو واپس کرے گا تاکہ تمام ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم نہ آوے اور یہ اس واسطے کہ خیار رویت باقی ہونے کے ساتھ صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے خواہ قبضہ ہو گیا ہو یا نہ ہو اس وجہ سے مشتری کو بیع واپس کرنے کا اختیار بغیر حکم قاضی اور بدون رضامندی بائع کے ہوتا ہے اور یہ عقد اصل سے فسخ شمار ہوتا ہے۔ ف۔ بخلاف اقالہ کے کہ اگر تمام ہونے کے بعد بائع و مشتری نے باہم اقالہ کیا تو ان دونوں نے بیع کو فسخ کیا مگر دوسروں کے حق میں یہ بیع بیع ہے۔ ومن مات وله خيار الرقبة بطل خياره لانه لا يجزى فيه الا ارث عندنا وقد ذكرناه في خيار الشرط۔ اور جو عقد کرنے والا مر گیا حالانکہ اُس کو خیار رویت حاصل تھا تو مرنے سے اُس کا خیار باطل ہو گیا کیونکہ ہمارے نزدیک خیار الرقبة میں میراث نہیں جاری ہوتی ہے اور ہم اس کو خیار الشرط میں بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یہ دلی خواہش و پسندیدگی کا نام ہے جو قابل انتقال نہیں ہے تو وارث کی جانب منتقل نہ ہوگی۔ ومن رأى شيئاً اشتراه بعد مدة فان كان على الصفة التي ساءه فلا خيار لان العلم باوصافه حاصل له بالرقبة السابقة فبغواته يثبت الخيار الا اذا كان لا يعلمه مرتبة لعدم الرضاء۔ جس نے کوئی چیز دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اُس کو خرید واپس اگر وہ اُسی صفت پر ہو جس پر اُس کو دیکھا تھا تو مشتری کو خیار نہیں کیونکہ اس کے اوصاف کا علم اس کو سابق دیکھنے سے حاصل ہے اور خیار جب ہوتا ہے کہ علم نہ ہو لیکن اگر مشتری نہ جانتا ہو کہ یہ وہی چیز خریدتا ہوں جس کو میں نے دیکھا ہے تو اُس کو خیار حاصل ہوگا کیونکہ اس چیز کے ساتھ اُس کی رضامندی نہیں پائی گئی۔

ف۔ یہ اُس وقت ہے کہ وہ چیز اُسی حال پر ہو جیسے دیکھی تھی۔ وان وجدته متغيراً فله الخيار لان تلك الرتبة لم تقع معلومة باوصافه فكانه لم يرضه وان اختلفا في التغير فالقول قول البائع لان التغير حادث بسبب الزوم ظاهراً لانا بعدت المدة على ما قالوا لان الظاهر شاهد للمشتري بخلاف ما اذا اختلفا في الرقبة لانها امر حادث والمشتري ينكره فيكون القول قوله۔ اور اگر مشتری نے اُس کو صفت سابق سے متغیر یا اتواب اُس کو اختیار ہے کیونکہ سابق دیکھنا ایسا نہیں واقع ہوا کہ اُس کے اوصاف سے آگاہ کرے تو گویا اُس نے بیع کو نہیں دیکھا اور اگر متغیر ہوئے ہیں بائع و مشتری نے اختلاف کیا یعنی مشتری نے کہا کہ بیع متغیر ہو گئی اور بائع نے کہا کہ نہیں تو قسم پر بائع کا قول قبول ہوگا کیونکہ تغیر امر جدید ہے اور بیع لازم ہونے کا سبب ظاہر ہے یعنی موافق ظاہر کے حکم ہوگا لیکن اگر مدت بعد گزری ہو تو مشتری کا قول قبول ہوگا جیسا کہ متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کیونکہ ظاہر حال مشتری کے واسطے شاہد ہے یعنی ایک مدت دراز کے بعد مثلاً جو باندی جو ان تھی وہ بوڑھی ہو گئی بخلاف اس کے اگر بائع و مشتری نے سابق دیکھنے میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھی اور بائع نے کہا کہ تو دیکھ چکا ہے تو بائع کا قول

قبول نہ ہوگا کیونکہ دیکھنا ایک امر جدید ہے یعنی لازمی نہیں ہے اور مشتری اس سے انکار کرتا ہے تو قول مشتری کا قبول ہوگا۔ قال ومن اشتری عدل ذطبی ولبسیرہ فباع منه ثوبا او دھبہ وسلمہ لم یسد شیئا منہما الا من عیب وکذا لک خیاس الشرط لانہ تعذر الرد فیما خرج عن ملکہ علی رد ما بقی تفریق الصفقة قبل التمام لان خیاس الرئیة والشرط یمنعان تمامہا بخلاف خیاس العیب لان الصفقة تنتم مع خیاس العیب بعد القبض وان کانت لا تتم قبلہ وفیہ وضع وضع المسألة فلو عاد الیہ بسبب هو فسخ فهو علی خیاس الرئیة کذا ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی رحمہ عن ابی یوسف ساجح انہ لا یعود بعد سقوطہ کخیاس الشرط وعلیہ اعتمد القدوسی۔

جامع صغیر میں فرمایا کہ جس نے ایک گٹھری زطی تمھانوں کی خریدی حالانکہ اُس کو دیکھا نہیں ہے پھر گٹھری میں سے ایک تھان فروخت کیا یا ہبہ کر کے سر دکر دیا تو خیار رویت کی وجہ سے اس میں سے کچھ واپس نہیں کر سکتا مگر عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور یہی حکم خیار شرط میں ہے یعنی اگر گٹھری بہ خیار شرط خرید کر کوئی کپڑا فروخت یا ہبہ مقبوضہ کر دیا تو اب خیار شرط سے واپس نہیں کر سکتا مگر عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تھان اُس کی ملک سے نکل گیا اُس کا واپس کرنا متعذر ہے اور باقی واپس کرنے میں تمام ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم آتی ہے اور اس واسطے کہ خیار رویت و خیار شرط دونوں صفقہ تمام ہونے سے مانع ہیں یعنی جب تک یہ دونوں باقی ہیں صفقہ تمام نہ ہوگا بخلاف خیار العیب کے کیونکہ قبضہ کے بعد خیار عیب باقی ہونے کے باوجود صفقہ تمام ہو جاتا ہے اگرچہ قبل قبضہ کے تمام نہیں ہوتا حالانکہ مسند مفروض اسی صورت میں ہے کہ قبضہ ہو گیا ہو۔ پھر اگر بیچا یا ہبہ کیا ہو تھان کسی ایسے سبب سے واپس آیا جو فسخ ہے تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا ایسا ہی شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا ہے اور ابویوسف سے روایت ہے کہ خیار رویت بعد ساقط ہونے کے عود نہیں کرتا ہے اور اسی پر شیخ قدوری نے اعتماد فرمایا۔

باب خیار العیب

یہ باب خیار عیب کے بیان میں ہے

واضح ہو کہ ابتداء عقد میں بعد ایجاب کے خیار کے قبول اور ایجاب و قبول میں خیار شرط اور بیع میں خیار تعیین اور مطلق خرید میں خیار رویت کا بیان ہو چکا اور خیار عیب کا بیان باقی ہے وہ اس باب میں بیان فرمایا۔ م۔ اور خیار عیب بغیر شرط کرنے کے ثابت ہو جاتا ہو ہے۔ السراج۔
وذا اطلع المشتري علی عیب فی المبیع فهو بالخیاس ان شاء الله بحیث المبیع

ان شاء سادہ لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامة فعند فواته یتنحیل کیلا یتضرر
بلزوم مالایرضی بہ ہ اگر مشتری بیع میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے بیع
کو پورے ٹمن میں لے اور چاہے اُس کو واپس کر دے کیونکہ مطلق عقد اس امر کو مقتضی تھا کہ بیع صحیح
سالم ہے تو جب وصف سلامتی ندارد ہوا تو مشتری کو اختیار دیا جائے گا تاکہ مشتری جس چیز سے راضی
نہیں ہوا ہے وہ اُس کے ذمہ لازم ہونے سے ضرر نہ اٹھاوے۔ اور مطلق عقد اس واسطے کہ اگر خرید
کے وقت مشتری کو یہ عیب معلوم ہو یا ایسا ظاہر ہو کہ کسی پر مخفی نہیں ہو سکتا ہے یا بائع نے بتلا کر اُس
سے براءت کر لی ہو تو اس عیب کی وجہ سے اُس کو اختیار نہ ہوگا۔ م۔ پس اگر ایسی چیز خریدی کہ وقت خرید
کے اُس کے کچھ عیب سے واقف نہ تھا اور نہ پہلے سے معلوم تھا تو اُس کو اختیار مذکور حاصل ہے خواہ
عیب خفیف ہو یا فاحش ہو۔ شرح الطحاوی۔ بشرطیکہ اس عیب کو بلا مشقت دور کرنا ممکن نہ ہو ورنہ
اختیار نہ ہوگا۔ مثلاً ایک باندی خریدی اور معلوم ہوا کہ وہ احرام میں ہے تو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ وہ
بلا مشقت اُس کا احرام توڑ سکتا ہے۔ الفتح۔ اور اگر عیب زائل کرنے میں مشقت ہو یا زائل نہ ہو سکے
تو واپس کر سکتا ہے۔ ولیس لہ ان یمسکہ ویأخذ النقصان لان الاوصاف لا یقابلہا
شیء من الثمن فی مجرد العقد ولانہ لیس فیض بن ذوالہ عن ملکہ باقل من المسمی
فیتضرر بہ ودفع الضرر عن المشتري ممکن بالرد بدون تصریرہ والمراد بہ
عیب کان عند البائع ولعیرہ المشتري عند البیع ولا عند القبض لان ذالك
راضاہ ہ اگر مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ بیع کو روک رکھے اور بائع سے بقدر نقصان عیب کے
واپس لے اس واسطے کہ مجرد عقد میں اوصاف کے مقابل ٹمن میں سے کچھ حقہ نہیں ہوتا ہے اور اس
واسطے کہ بائع اپنی ملک سے یہ بیع اس مقدار ٹمن سے جو ٹمہرا ہے کم کے عوض دینے پر راضی نہیں
ہوا تو ایسا کرنے میں اُس کو ضرر پہنچے گا اور مشتری کا ضرر دور کرنا واپس کے ساتھ ممکن ہے بدون اس
کے کہ بائع ضرر اٹھاوے اور واپس ہو تو عیب سے مراد وہ عیب ہے جو بائع کے پاس ہو اور مشتری
نے بیع کے وقت یا قبضے کے وقت اُس کو نہ دیکھا ہو کیونکہ اگر دیکھ کر قبضہ کیا تو یہ اس عیب پر
رضامندی ہے۔

ف بالجہ اختیار عیب ثابت ہونے کے ایک یہ شرط ہے کہ بیع کے وقت یہ عیب موجود ہو یا قبضے
سے پہلے پیدا ہوا ہو حتیٰ کہ اگر قبضے کے بعد پیدا ہوا تو اختیار نہ ہوگا اور دوم یہ کہ بعد قبضے کے وہ
عیب مشتری کے پاس بھی موجود ہو ورنہ حق واپس نہ ہوگا۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور سوم یہ کہ
عیب سے براءت نہ ہوئی ہو۔ البدائع۔ اور بعضے شروط کا اشارہ آئندہ مذکور ہوگا، مگر یہ جاننا چاہیے
کہ عیب کس کو کہتے ہیں لہذا فرمایا۔ قال وکلما اوجب نقصان الثمن فی عادیۃ التجار فہو
عیب لان الضرر بنقصان المالۃ وذلک بانتقاص القیمۃ والمرجع فی معرفۃ عرف
اہلہ۔ اور ہر وہ چیز جو تاجروں کی عادت میں نقصان ٹمن کے موجب ہو یعنی اُس کی وجہ سے
دام گھٹتے ہوں تو وہ عیب ہے اس واسطے کہ ضرر ہونا مالیت گھٹنے سے ہے اور مالیت گھٹنا قیمت

کے گھٹنے سے ہے اور اس کا پہیہ نیا اسی قسم کے لوگوں یعنی تاجروں کے عرف پر ہے۔
 ف اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ جو چیز مبیع کی ذات میں دیکھنے میں نقصان پیدا کرے۔
 جیسے حیوان کے ہاتھ پاؤں میں کچی یا شل ہونا اور برتنوں میں ٹوٹن ہونا، یا وہ اس مبیع کے منافع میں
 نقصان پیدا کرے مثلاً گھوڑے کا ٹھوکر لینا تو یہ عیب ہے اور جو امر کہ ذات یا منفعت میں نقصان
 نہیں پیدا کرتا اُس میں لوگوں کا رواج معتبر ہے اگر وہ اُس کو عیب شمار کریں تو عیب ہے ورنہ نہیں۔
 المحيط۔ اور لوگ وہی معتبر ہوں گے جو اس سے آگاہ ہوں جیسے تاجر و کارگیر۔ اور بہائم میں بچہ جنا
 عیب نہیں ہے، مگر جبکہ کھلا نقصان ہو اسی پر فتوے ہے۔ المضمرات۔ والا باق والبول
 فی الفراش والسرقة فی الصغير عیب مالم يبلغ فاذا بلغ فلیس ذلك بعیب حتی یعاودہ
 بعد البلوغ ومعناه اذا ظهرت عند البائع فی صغره ثم حدثت عند المشتري فی صغره
 فلیس ان برده لانه عین ذلك وان حدثت بعد بلوغه لم یبرده لانه غیره وهذا
 لان سبب هذه الاشياء یختلف بالصغر والكبر والبول فی الفراش فی الصغر لضعف
 المثانة وبعد الكبر لبداء فی الباطن والا باق فی الصغر لحب اللعب والسرقة لقله المبالاة
 وهما بعد الكبر لخبث فی الباطن والمراد من الصغير من یعقل فاما الذی لا یعقل فهو ضال
 لا ابق فلا یتحقق عیبا۔ اور علام کا بھاگنا اور بستر پر پیشاب کر دینا اور چوری کرنا صغیر میں عیب
 ہے جب تک بالغ نہ ہو پھر جب بالغ ہوا تو یہ عیب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ بعد بلوغ کے یہ عیب عود
 کرے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ چیزیں بائع کے پاس رقیق حالت میں ظاہر ہوئیں پھر مشتری کے پاس
 یہی رقیق کی حالت صغیر میں ظاہر ہوئیں تو مشتری کو اختیار ہے کہ اُس کو واپس کرے کیونکہ یہ بعینہ وہی عیب
 ہے جو بائع کے پاس تھا اور اگر مشتری کے پاس اُس کے بالغ ہونے کے بعد ان میں سے کوئی عیب ظاہر
 ہوا تو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ یہ وہ عیب نہیں ہے جو بائع کے پاس تھا بلکہ دوسرا ہے اس وجہ سے کہ یہ
 عیب بلحاظ بچپن و بلوغ کے مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ بستر پر پیشاب کر دینا بچپن میں بوجہ کمیل کے
 خواہش کے ہے اور بچپن میں چوری کرنا بوجہ بے باکی کے ہے اور بعد بلوغ کے یہ دونوں باتیں بوجہ خبث
 باطنی کے ہیں اور واضح ہو کہ صغیر سے وہ مراد ہے جو سمجھتا ہو اور اگر اس قدر چھوٹا ہے کہ اُس کو سمجھ نہیں
 ہے تو وہ بھگورانا ہوگا بلکہ بھٹکا ہوا کہلا دے گا تو عیب ثابت نہ ہوگا۔ ف پس بھگورا ہونے و
 چوری کرنے اور بستر پر پیشاب کرنے ان سب میں یہ شرط ہے کہ اُس کو سمجھ ہو تب عیب ہوں گے اور
 یہ بھی شرط ہے کہ بائع و مشتری کے پاس حالت متبدل یعنی دونوں کے پاس صغیر میں یا دونوں کے پاس بلوغ
 میں ہو اور اگر مختلف ہو اس طرح کہ بائع کے پاس صغیر میں اور مشتری کے پاس بعد بلوغ کے ہو تو خیار عیب
 ثابت نہ ہوگا۔ (البدائع)

قال والجنون فی الصغير عیب ابدًا ومعناه اذا جن فی الصغير فی البائع ثم ناد
 وهو فی ید المشتري فیه اذ فی الکبر یردہ لانه عین الاول اذا السبب فی الحالین متحد وهو
 فساد العقل ولیس معناه انه لا یشرط المعاودة فی ید المشتري فیه اذ فی الکبر یردہ لانه

عین الاول اذا السبب فی الحالین متحد وهو فساد العقل وليس معناه انه لا يشترط المعاودة
فی بید المشتري لان الله تعالى قادر على انزاله وان كان قل ما ينزل فلا بد من المعاودة
للرد۔ رقیق میں جو جنون حالت صغریٰ ہو وہ ہمیشہ کے واسطے عیب ہے اور اس کے معنی یہ
ہیں کہ بائع کے پاس اگر حالت صغریٰ جنون ہو پھر مشتری کے پاس حالت صغریٰ یا بعد بلوغ کے
جنون نے عود کیا تو مشتری اُس کو واپس کر سکتا ہے کیونکہ یہ بعینہ وہی جنون اول ہے اس واسطے کہ سبب
دونوں حالتوں میں متحد ہے اور وہ فساد عقل ہے اور اس قول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مشتری کے پاس اُس کا عود
کرنا شرط نہیں ہے (جیسے بظاہر دہم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے واسطے عیب ہے) اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت
میں ہے کہ وہ جنون کو زائل کر دے اگرچہ زائل کیا جانا کم واقع ہوا ہے پس واپسی کا حق ہونے کے لیے یہ
ضرور ہے۔ ف کیونکہ جب تک عود نہ ہو تب تک یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ وہ زائل کیا گیا۔ قال والبحر
والذفر عیب فی الجارية لان المقصود قد يكون الاستفراش وهما يخلان به۔ اور باندی
میں گندہ دہن ہونا اور بغل کی بدبو ہونا عیب ہے کیونکہ باندی سے کبھی یہ غرض ہوتی ہے کہ فراش بنائی
جائے اور یہ دونوں باتیں اس کام میں مغل ہیں۔ وليس لعیب فی الغلام لان المقصود هو الاستخدام
ولا يخلان به الا ان يكون من داس لان الداء عیب۔ اور غلام میں یہ بدبو عیب نہیں
ہے کیونکہ غلام سے خدمت لینا مقصود ہوتی ہے اور ان دونوں سے خدمت میں کچھ خلل نہیں ہوتا لیکن
یہ بدبو اگر کسی بیماری سے ہو تو عیب ہے کیونکہ بیماری خود عیب ہے۔

ف اور بعض نے کہا کہ اگر یہ بدبو کثیر فاحش ہو کہ مولے کے پاس آنا ایذا دیتا ہو تو عیب ہے کیونکہ
یہ کسی اندرونی بیماری سے ہے۔ ه۔ اور دونوں کا مال واحد ہے۔ والزنا ولد الزنا عیب
فی الجارية دون الغلام لانه يخل بالمقصود فی الجارية وهو الاستفراش وطلب الولد
ولا يخل بالمقصود فی الغلام وهو الاستخدام الا ان يكون الزنا عادة له على ما قالوا لان
ابتاعهم يخل بالخدمة۔ اور زنا کرنا یا ولد الزنا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں کیونکہ باندی
میں وہ محل مقصود ہے یعنی وہ اسکو فراش بنانا اور اس سے فرزند کی خواہش کیونکہ اس میں عار لاحق رہیگا اور غلام میں مغل
مقصود نہیں یعنی خدمت لینے میں مغل نہیں ہے مگر آنکہ زنا کاری اُسکی عادت ہو جاوے چنانچہ متاخرین مشائخ نے
ذکر کیا کیونکہ وہ غلام عورتوں کے پیچھے لگا رہنے سے خدمت میں کوتاہی کرے گا۔ قال والكفر عیب فیہما لان طبع
المسلم يتنفس عن صحبته ولا يمتنع حرفة فی بعض الكفارات فتخل الرغبة فلو اشتراه على انه كافر
فوجدہ مسلماً لا یردہ لان ذوال العیب وعند الشافعی یردہ لان الکافر یستعمل فیما لا یستعمل فیہ المسلم وفوات
الشرط بمنزلة العیب۔ اور کافر ہونا غلام دبانڈی دلوں میں عیب ہے کیونکہ مسلمان کی طبیعت کافر
کی صحبت سے نفرت کرتی ہے اور اس لیے کہ بعض کفارات میں دس کا آزاد کرنا جائز نہیں تو رغبت میں
خلل ہوا یعنی اس سے ٹمن گھٹے گا پھر اگر اُس کو اس شرط پر خریداکہ وہ کافر ہے مگر وہ مسلمان نکلا تو واپس
نہیں کر سکتا ہے اس واسطے کہ کافر کو بعض ایسے کام میں لگا سکتے ہیں جس میں مسلمان مستعمل نہیں ہو سکتا
اور شرط کا ندارد ہونا بھی بمنزلہ عیب کے ہے۔ قال فلو كانت الجارية بالغة لا تحيض

اوہی مستحاضہ فہو عیب لان ارتفاع الدم واستمراره علامۃ الداء ویعتبر فی الارتفاع
اقصى غایۃ البلوغ وهو سبع عشرة سنة فیہا عند الی حنیفۃ رج ویعرف ذلك بقول الامۃ
فترد اذا انضم الیہ نکول البائع قبل القبض وبعده هو الصیحح - اگر خریدی ہوئی باندی بالغہ
ہو حالانکہ اس کو حیض نہیں آتا ہے یا اس کو برابر خون استحاضہ جاری رہتا ہے تو یہ عیب ہے۔ اس واسطے
کہ خون بند ہونا یا برابر جاری ہونا دونوں بیماری کی علامت ہیں۔ اور حیض بند ہونے میں بلوغ کی انتہاء
حد معتبر ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت میں سترہ برس کی عمر ہے اور یہ عیب اس باندی کے
کہنے سے معلوم ہو جائے گا پس جب اس کے ساتھ بائع کا قسم سے انکار کرنا مل گیا تو باندی واپس کر دی جائے
گی خواہ قبضے سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اور یہی صیحح ہے۔ قال اذا حدث عند المشتري عیب
واطلع علی عیب کان عند البائع فله ان يرجع بالنقصان ولا یرد المبیع لان حق
الرد اضراسا بالبائع لانه خرج عن ملكه سالما ویعود معیبا فامتنع ولا بد من دفع
الضرر عنه فتعین الرجوع بالنقصان ۵

اگر بیع میں مشتری کے پاس کوئی عیب پیدا ہو گیا پھر مشتری ایک ایسے عیب سے مطلع ہو گیا جو بائع کے
پاس تھا تو اس کو نقصان عیب واپس لینے کا اختیار ہے اور بیع کر واپس نہیں کر سکتا کیونکہ پھرنے میں بائع
کا ضرر ہے کیونکہ وہ اس کی ملک سے صحیح سالم نکلی تھی اور اب عیب وار واپس ہوتی ہے تو واپس کرنا ممتنع
ہوا اور مشتری سے بھی ضرور در کرنا ضرور ہے تو یہی ٹھہرا کہ وہ نقصان واپس لے۔ الا ان یرضی البائع
ان یاخذہ بعیبہ لانه رضی بالضرر۔ لیکن اگر بائع راضی ہو جاوے کہ اس جدید عیب کے ساتھ
واپس لینا منہ طور کرے کیونکہ وہ اپنے ضرر پر راضی ہو گیا۔ قال ومن اشتری ثوبا فقطعه فوجد به
عیبا مرجع بالعیب لانه امتنع الرد بالقطع فانه عیب حادث۔ اگر ایک شخص نے کپڑا خرید کر اس
کو قطع کرایا پھر اس میں عیب پایا تو نقصان عیب واپس لے کیونکہ قطع کرنے سے واپس کرنا ممتنع ہو گیا کیونکہ
یہ عیب جدید ہے۔ فان قال البائع انا قبلہ کذا لک کان لم ذالک لان الامتناع لحقه
وقد رضی به فان باعہ المشتري لم يرجع لشیء لان الرد غیر ممتنع برضاء البائع فیصیر
هو بالبیع حابسا للمبیع فلا يرجع بالنقصان ۵ پھر اگر بائع نے کہا کہ میں یونہی کٹا ہوا قبول کرنا ہوں تو
اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ واپس ممتنع ہونا اسی کے حق کی وجہ سے تھا حالانکہ وہ خود راضی ہو گیا پھر اگر مشتری نے
یہ کپڑا فروخت کر دیا ہو تو نقصان عیب بھی واپس نہیں لے سکتا کیونکہ بائع کی رضا مندی کے ساتھ اس کا واپس کرنا
کچھ ممتنع نہیں ہے تو مشتری اس کو فروخت کر کے بیع کا روکنے والا ہو گیا تو نقصان واپس نہیں لے سکے گا۔

فان قطع الثوب دخاطه او صبغه احمر اولت السریق بسمن مشواطلع علی عیب مرجع
بنقصانه لان امتناع الرد بسبب الزیادۃ لانه لا وجه الی الفسخ فی الاصل بدو نہ لانہا
لا ینفک عنہ ولا رجاء الیہ معہ لان الزیادۃ لیست بمبیعۃ فامتنع اصلا ۵ پھر اگر کپڑا
قطع کر کے اس کو سلا یا یا اس کو سرخ رنگا یا سٹو کو مسکہ میں لت کیا پھر کسی عیب پر واقف ہوا تو نقصان واپس
لے کیونکہ زیادتی کی وجہ سے واپس کرنا ممتنع ہے کیونکہ اصل کپڑے یا سٹو میں بدو نہ زیادتی کے نسخ کی کوئی

وجہ نہیں ہے یعنی کپڑے دستوں کی بیع اس طرح فسخ نہیں ہو سکتی کہ اُس میں زیادتی نہ آوے کیونکہ یہ زیادتی اُس سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اور مع زیادتی کے فسخ کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ زیادتی کچھ مبیع نہیں ہے تو واپس کرنا بالکل ممتنع ہو گیا۔ دلیس للبائع ان یاخذہ لان الامتناع لحق الشرع لا لحقہ فان باعہ المشتري بعد ما رأى العيب رجع بالنقصان لان الرد ممتنع اصلًا قبلہ فلا يكون بالبيع حابسا للمبيع وعن هذا قلنا ان من اشترى ثوبا فقطعه لبا سأل ولده الصغير دخاطه ثم اطلع على عيب لا يرجع بالنقصان ولو كان الولد كبيرا يرجع لان التملك حصل في الاول قبل الخياطه وفي الثاني بعده بالتسليم اليه۔

اور بالغ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مع زیادتی کے لینا اختیار کرے کیونکہ واپسی ممتنع ہونا بوجہ حق شرعی کے ہے نہ بوجہ حق بالغ کے۔ پھر اگر مشتری نے عیب دیکھنے کے بعد اُس کو فروخت کر دیا تو نقصان عیب واپس لے سکتا ہے کیونکہ مشتری کی بیع سے پہلے بھی واپس کرنا بالکل ممتنع تھا تو مشتری فروخت کر کے مبیع روکنے والا نہ ہو اور یہیں سے ہم نے کہا کہ جس شخص نے کپڑا خرید کر اپنے فرزند صغیر کا لباس قطع کیا اور اُس کو سلا یا پھر اُس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو نقصان عیب نہیں لے سکتا ہے اور اگر فرزند بالغ ہو تو نقصان عیب لے سکتا ہے کیونکہ پہلی صورت میں سلائی سے پہلے بچہ کو مالک کر دینا حاصل ہو گیا اور دوسری صورت میں سلائی کے بعد فرزند کو سپرد کرنے پر تملیک ہوئی ہے۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ صغیر کی صورت میں جب ابتداء سے تملیک ہو گئی تو واپسی ممتنع ہو گئی اور فرزند بالغ کی صورت میں سلائی کے بعد تملیک ہوئی تو سلائی تک واپس کر سکتا تھا مگر تملیک سے اُس نے روک لیا تو نقصان واپس لے سکتا ہے۔ قال ومن اشترى عبداً بغير اعتق له مات عنده ثم اطلع على عيب

رجع بنقصانه اما الموت فلان الملك ينتهي به والامتناع حكى لا بفعله واما الاعتق فالقياس فيه ان لا يرجع لان الامتناع بفعله فصار كالقتل وفي الاستحسان يرجع لان العتق انهاء للملك لان الآدمي ما خلق في الاصل بحلا للملك وانما يثبت الملك فيه مؤقتا الى الاعتاق نكان انهاء فصار كالموت وهذا لان الشيء يتقرر بانتهاؤه فجعل

كان الملك باق والرد متعذرا والتدبير والادستيلاد بمنزلته لان تعذر النقل مع بقاء المجل بالامر الحكيم وان اعتقه على مال لم يرجع لشيء لانه حبس بداله وحبس البديل لحبس المبدل وعن ابى حنيفة انه يرجع لانه انهاء للملك وان كان بحوض۔

جس شخص نے ایک غلام خرید کر اس کو آزاد کیا یا اُس کے پاس مر گیا پھر اُس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو بالغ سے نقصان عیب واپس لے لے، پس موت کی صورت میں اس وجہ سے کہ موت کی وجہ سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے اور واپسی کا محال ہونا اس کے فعل سے نہیں بلکہ حکمی ہے (تو اس کو نقصان ملنے کا استحقاق رہا۔) اور آزاد کرنے کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ نقصان واپس نہیں لے سکتا کیونکہ واپسی ممتنع ہونا بوجہ اس کے فعل کے ہے تو آزاد کرنا ایسا ہو گیا جیسے قتل کرنا۔ (اور قتل کی صورت میں نقصان نہیں لے سکتا ہے۔) اور استحسان کی دلیل سے نقصان عیب واپس لے کیونکہ آزاد کرنا ملک کو ختم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اصل میں آدمی محل نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ ملک اُس میں اعتاق کے وقت تک محدود ثابت ہوتی ہے تو اعتاق سے ملکیت ختم کرنا لازم آیا تو مثل بچہ

کے ہوئے غلام کے ہو گیا اور یہ اس وجہ سے کہ شے کا کل طور پر متقرر ہونا اس کے ختم ہونے پر ہے تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا ملک باقی ہے اور واپس کرنا متعذر ہے اور مدبر کرنا دام ولد بنانا بمنزلہ آزاد کرنے کے ہے کیونکہ منتقل ہونے کا تعذر باوجود محل باقی ہونے کے بوجہ امر حکی کے ہے اور اگر اس نے غلام کو کچھ مال پر آزاد کیا ہو تو بائع سے کچھ نقصان عیب نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے مبیع کی جگہ مبیع کا عوض روک لیا اور بدل کا روکنا بمنزلہ تبدیل کے روکنے کے ہے اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کہ اس صورت میں نقصان واپس لے سکتا ہے کیونکہ مال پر آزاد کرنا بھی ملک کو پورا کرنا ہوتا ہے اگرچہ بعوض ہو۔

ف واضح ہو کہ مبیع میں زیادتی ہو جانا دو قسم کی ہے اول متصلہ اور منفصلہ پھر متصلہ دو طرح پر ہے ایک یہ کہ مبیع کی ذات میں پیدا ہو جیسے موٹائے و جمال اور یہ عیب کی وجہ سے واپس کرنے کو نہیں روکتی ہے اور دوم یہ کہ مبیع سے پیدا نہ ہو جیسے رنگ و سلائی اور ستو کو مسکہ میں لت کرنا اور یہ بالاتفاق واپسی سے مانع ہے اور منفصلہ بھی دو طرح پر ہے ایک وہ کہ مبیع سے پیدا ہو جیسے بچہ و چل تو یہ واپسی سے مانع ہے اور دوم جو مبیع سے نہیں پیدا ہے جیسے کماٹی اور یہ واپسی سے مانع نہیں ہے۔

فان قتل المشتري العبد او كان طعاما فاكله له يرجع لشيء عند ابی حنیفہ رحمہما القتل فالمدکوس ظاهر الروایۃ وعن ابی یوسف رحمہما یرجع لان قتل المولی عبده لا یتعلق به حکم دنیاوی فخاص کالموت حتف انفه فیکون انہاء ووجه الظاهر ان القتل لا یوجد الا مضمونا وانما یسقط الضمان هنا باعتبار الملك فیصیر کالمستفید به عوضا بخلاف الاعتاق لانه لا یوجب الضمان لا محالة کاعتناق المعسر عبدا مشتمرا کاداما الا کل فعلی الخلاف عند ہما یرجع وعندہ لا یرجع استحسانا وعلی هذا الخلاف اذ لبس الثوب حتی یتخرق لہما انه صنع فی المبیع ما یقصد بشراۃ وینتہا وفعله فیہ فاشبه الاعتاق ولہ انه تعذر الرد بفعل مضمون منہ فی المبیع فاشبه البیع والقتل ولا معتبر بكونه مقصودا لا تری ان البیع مما یقصد بالشراء شرہو یمنع الرجوع فان اكل بعض الطعام شرہ علم بالعیب فکذا الجواب عند ابی حنیفہ رحمہما لان الطعام کشی واحد فخاص کبیع البعض وعنہما انه یرجع بنقصان العیب ف کل وعنہما انه یس دما بقی لانه لا یضرہ التبعیض۔ اگر مشتری نے غلام مبیع کو قتل کیا یا طعام مبیع کو کھا لیا پھر اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا جو بائع کے پاس تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ نقصان عیب واپس نہیں لے سکتا پس قتل کی صورت میں جو حکم مذکور ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے نوادر میں آیا کہ نقصان واپس لے سکتا ہے کیونکہ مولے کا اپنے غلام کو قتل کرنے سے کوئی دنیاوی حکم مثل دیت کے متعلق نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اپنی موت سے مر گیا تو یہ ملکیت پوری ہونے کے معنی میں ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ قتل نہیں پایا جاتا مگر مضمون یعنی ہر قتل کی ضمان خواہ قصاص یا دیت ہوتی ہے اور یہاں ضمان کا ساقط ہونا فقط بھاظ ملک کے ہے تو ایسا ہو گیا کہ اس نے اپنی ملک سے عوض حاصل کیا یعنی اپنے ذمہ سے قصاص یا دیت دور کر کے برخلاف آزاد کرنے کے کہ آزاد کرنا لامالہ کسی ضمان کا موجب نہیں ہے۔ جیسے غلام مشترک کو ایسے شریک نے آزاد کیا جو تنگ دست ہے

اور رہا طعام مبیع کھالینا کہ اس میں اختلاف ہے کہ صاحبین کے نزدیک نقصان واپس لے گا اور امام کے نزدیک استحسانا نہیں واپس لے گا۔ اس طرح اگر اُس نے خریدا ہو اکثر اپہن کر چھاڑا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے مبیع میں وہی فعل کیا جو اس کی خرید سے مقصود ہے اور ایسا کرنے کی عادت جاری ہے تو اعتاق کے مشابہ ہو گیا اور امام کی دلیل یہ ہے کہ واپس اس واسطے متعذر ہوئی کہ مشتری کی طرف سے مبیع میں ایسا فعل پایا گیا کہ غیر کی ملک میں اُس کی ضمان واجب ہوتی ہے تو یہ مبیع کو فروخت یا قتل کرنے کے مشابہ ہو گیا اور اس کا کچھ اعتبار نہیں کہ یہ فعل اس مبیع سے مقصود تھا، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کبھی خرید اس سواطے ہوتی ہے کہ اُس کو بطور تجارت فروخت کرے حالانکہ فروخت کرنا نقصان عیب لینے سے روکتا ہے اگر طعام میں سے ٹھوڑا کھالیا پھر ایسے عیب سے مطلع ہوا جو بائع کے پاس تھا تو بھی البوصیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی نقصان واپس نہیں لے سکتا کیونکہ طعام بمنزلہ ایک چیز کے ہے تو ایسا ہو گیا کہ اُس نے مبیع میں سے بعض فروخت کر دی اور صاحبین سے روایت ہے کہ وہ کل طعام کا نقصان عیب واپس لے گا یعنی جس قدر کھالیا اُس کا حصہ بھی لے گا اور صاحبین سے دوسری روایت یہ ہے کہ باقی طعام کو واپس کرے گا کیونکہ طعام کو ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے۔ ورنہ اور جس قدر کھالیا اُس کا نقصان واپس لے گا اور ظاہر الروایۃ مثل قول البوصیفہ ہے۔ کذا ذکرہ العینی۔

قال ومن اشترى بيضا وبطيخا او قثاء او خيارا او جونا ففسده فاسد فان لم ينتفع به ساجع بالثمن كله لان له ليس بمال فكان البيع باطلا ولا يعتبر في الجونا صلاح قشرة على ما قيل لان ماليتة باعتبار اللب وان كان ينتفع به مع فساد لم يرد له لان الكسر عيب حادث ولكنه يرجع بنقصان العيب دفعا للضرر بقدر المال مكان وقال الشافعي رويده لان الكسر بتسليطه قلنا التسليط على الكسر في ملك المشتري لان ملكه فصار كما اذا كان ثوبا فقطعه ولو وجد البعض فاسدا وهو قليل جاز البيع استحسانا لانه لا يخلو عن قليل فاسد والقليل مالا يخلو عنه الجوز عادة كالواحد والاثنتين في المائة وان كان الفاسد كثيرا لا يجوز ويرجع بكل الثمن لانه جمع بين المال وغيره فصار كالجمع بين الحر وعبد۔ اگر ایک شخص نے انڈا یا خرپڑہ یا کھیر یا گڑی یا اخروٹ (یا دیگر نواکھ) کو خریدا پھر اُس کو توڑا پس خراب یا پاپس اگر وہ قابل انتفاع نہ ہو تو پورے دام واپس لے کیونکہ یہ کچھ مال نہیں ہے، پس بیع باطل ہوئی اور کھالیا کہ اخروٹ میں چھلکوں کا اچھا ہونا کچھ معتبر نہیں ہے کیونکہ اخروٹ کی مالیت باعتبار مغز کے ہے۔ اور اگر خرابی کے باوجود جو اس قابل ہو کہ اُس سے نفع اُٹھایا جائے تو واپس نہیں کر سکتا مگر جبکہ بائع پھر لینے پر راضی ہو جائے ورنہ واپس نہیں کر سکتا کیونکہ توڑ دینا عیب جدید ہے لیکن مشتری نقصان عیب واپس لے گا تاکہ جہاں تک ممکن ہے جانبدار کا ضرر دور ہو۔ اور شافعی نے فرمایا کہ واپس کر سکتا ہے، کیونکہ توڑنا بائع کے مسلط کرنے سے ہوا ہم کہتے ہیں کہ توڑنے پر مسلط کرنا مشتری کی ملک پر ہوا اپنی ملک پر نہیں ہوا پس ایسا ہو گیا کہ جیسے کپڑا خرید کر اس کو قطع کیا اور اگر کچھ خراب نکلا حالانکہ وہ قلیل ہے تو استحسانا بیع جائز ہے کیونکہ وہ قلیل خراب سے خالی نہیں ہوتا اور تحلیل کی مقدار یہ ہے کہ جس سے ازراہ عادت کے

اخر وٹ خالی نہیں ہوتے ہیں جیسے سو میں ایک یا دو اور اگر خراب زیادہ ہوں تو بیع جائز نہیں ہے اور پورا ٹمن واپس لے گا کیونکہ اُس نے مال وغیر مال کو جمع کر دیا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے آزاد و غلام کو جمع کر کے بیچا، فے اور صاحبین کے نزدیک جس قدر اچھے نکلیں ان کی بیع جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ الکفایہ۔

قال ومن باع عبدا فباعه المشتري شورا عليه بعيب فان قبل بقضاء القاضي باقرا
او بيئته او بآباء يمين له ان يردده على بائعه لانه فسخ من الاصل فمحل البيع كان له
غاية الامر انه انكرو قيام العيب لكنه صار مكذبا شرعا بالقضاء ومعنى القضاء بالقرار انه
انكار القرار فثبت بالبينة وهذا بخلاف الوكيل بالبيع اذا رد عليه بعيب بالبينة
حيث يكون سدا على الموكل لان البيع هناك واحد والموجود ههنا بيعان فيفسخ الثاني
لا يفسخ الاول . زيد نے بکر کے ہاتھ ایک غلام بیچا پھر بکر نے اس کو محالد کے ہاتھ فروخت کیا پھر
محالد نے بوجہ عیب کے بکر کو واپس کیا پس اگر بکر نے اُس کو بحکم قاضی قبول کیا ہے خواہ باقرار یا گواہی یا
بانکار قسم اُس پر حکم قاضی صادر ہوا تو بکر کو اختیار ہے کہ زید کو واپس کرے یعنی جبکہ یہ عیب زید کے پاس
سے ہوا، اس واسطے کہ یہ اصل بیع کا فسخ ہے تو بیع ایسی قرار دی گئی کہ گویا نہیں واقع ہوئی اور غایۃ الامر
یہ ہے کہ اُس نے عیب ہونے سے انکار کر دیا لیکن شرع نے بحکم قضاء اُس کو جھٹلایا اور حکم قاضی باقرار کے
یہ معنی ہیں کہ مشتری نے عیب کا انکار کرنے سے انکار کیا پس گواہوں کے ذریعہ سے یہ اقرار ثابت کیا گیا
(اور یہ معنی نہیں ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کر دیا ورنہ وہ اپنے بائع کو واپس نہیں کر سکے گا اور واقع ہو
کہ خالد و بکر کی بیع ٹوٹنے کے باوجود بکر زید کی بیع بدستور قائم ہے) اور یہ حکم بخلاف وکیل بیع کے
ہے کہ جب فروخت کے وکیل کو مبیع بوجہ عیب کے بلذات گواہان واپس دی گئی تو یہ واپسی ہوگی پر بھی
جائز ہوگی کیونکہ وکیل کی صورت بیع فقط واحد ہے اور یہاں دو بیع موجود ہیں تو دوسری بیع فسخ ہونے
سے پہلی بیع فسخ نہ ہوگی۔ فے یعنی خالد و بکر کی بیع اگر قاضی نے ٹوڑ دی تو بکر زید کی بیع ابھی قائم ہے
لہذا مشتری کو اختیار ہے کہ جب قاضی نے اُس کا بیچنا معدوم کر دیا تو وہ عیب کی وجہ سے اپنی بائع کو
واپس کرے۔ م۔ اور اگر بکر نے بغیر حکم قاضی کے خالد کا واپس کرنا قبول کر لیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے
کہ اپنے بائع کو واپس کرے کیونکہ تیسرے کے حق میں یہ بیع جدید ہے، اگرچہ بکر خالد کے حق میں فسخ ہوا
تیسرا وہی پہلا بائع یعنی زید ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر مبیع مشتری اول کو بغیر حکم قاضی
کے صرف مشتری کے اقرار سے ایسے عیب کی وجہ سے واپس دی گئی جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے
جیسے انگلی زاید ہونا تو مشتری اول کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اپنے بائع سے مخاصم کرے اور اس مسئلہ سے
یہ ظاہر ہو گیا کہ اگر عیب ایسا ہو کہ جس کے مثل پیدا ہو سکتا ہے جیسے مچوڑا پھنسی وغیرہ یا ایسا ہو کہ
نہیں پیدا ہو سکتا ہے تو اپنے بائع سے نقصان عیب واپس لے گا کیونکہ اس امر کا یقین ہو گیا کہ یہ
عیب پہلے بائع کے پاس موجود تھا۔ فے کیونکہ جدید پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن صحیح روایت
جامع صغیر ہے اس وجہ سے کہ اس امر کا یقین بیشک ہے کہ بائع اول کے پاس یہ عیب موجود تھا لیکن
جب مشتری نے اس کو فروخت کر کے اپنی ملک سے نکال دیا اور واپسی مستعد رہ گئی تو نقصان عیب نہیں

لے سکتا اور یہ معذوری کچھ آزاد کرنے کے طور پر تعذر حکمی نہیں بلکہ اپنے فعل انتفاع سے ہے تو مستحق نقصان عیب نہیں رہا۔ پھر جب مشتری دوم نے اس کو واپس دی تو اگر بحکم قاضی ویدی تو بیع کا عدم ہوئی گویا اس نے فروخت نہیں کی تو عیب کی وجہ سے بائع کو واپس کرے یا نقصان لے اور جب اپنے اقرار سے مشتری اول نے بیع واپس لی تو ان دونوں نے اس کو فسخ سمجھا مگر سوائے ان دونوں کے دوسروں پر ان کا اقرار و سمجھنا حجت نہیں ہے پس بائع اول نے سمجھا کہ گویا مشتری دوم نے اپنے بائع کے ساتھ اقالہ کر لیا اور اقالہ بیع جدید ہے پس مشتری اول کی پہلی بیع بدستور قائم رہی تو وہ اپنے بائع سے نقصان عیب اس وجہ سے نہیں لے سکتا کہ اس نے بیع کو اپنی ملک سے بطور انتفاع نکال دیا پس عیب خواہ ایسا ہو کہ جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے یا پیدا ہو سکتا ہو کچھ فرق نہیں ہے، لہذا روایت جامع صغیر ہی صحیح ہے۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ عیب کے ہونے یا نہ ہونے میں شک پر مدار نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ مشتری اول نے ایسا تصرف بھی نہ کیا ہو جس سے نقصان عیب کا

استحقاق باطل ہوتا ہے م۔ قال دمن اشتري عبدا فقبضه فادعی عیبالہ یرجی علی دفع الثمن حتی یحلف البائع اذ یقیم المشتري البینه ۵ امام محمد نے فرمایا کہ جس نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ کیا پھر اس میں عیب کا دعویٰ کیا تو مشتری پر ثمن ادا کرنے کے لیے قاضی جبر نہیں کرے گا۔ یہاں تک کہ بائع قسم کھاوے یا مشتری گواہ قائم کرے ف یعنی تاخیر اس وقت تک ہوگی کہ یا تو مشتری گواہ قائم کرے کہ عیب موجود ہے حتیٰ کہ بائع کو غلام واپس کرے یا وہ بائع سے قسم چاہے اور وہ قسم کھالے تو حکم دیا جاوے کہ ثمن دیدے۔ اور جب مشتری کا حق مبيع میں متعین ہو جاتا ہے تو پہلے مشتری سے بائع کو ثمن دینے کا حکم اس واسطے ہوتا ہے کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جاوے اور یہاں اگرچہ مشتری نے اول قبضہ کر لیا تو بھی اس کو ثمن ادا کرنے کا جبر احکم نہ ہوگا۔ لانہ انکر وجوب دفع الثمن حیث انکر تعین حقہ بدعوی العیب ۵ اس لیے کہ جب مشتری نے عیب کا دعویٰ کر کے اپنا حق متعین ہوئے سے انکار کیا تو اپنے اوپر ادائے ثمن واجب ہونے سے انکار کیا ف کیونکہ جب عیب ہے تو واپسی کے لائق ہے تو مبيع میں اس کا حق ہی متعین نہ ہوا تو اس پر ادائے ثمن بھی واجب نہ ہوا۔ و دفع الثمن اولاً لتعین حقہ باناً تعین المبيع ۵ حالانکہ مشتری پر پہلے ثمن ادا کرنا اس وجہ سے واجب ہوا تھا کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جاوے بمقابلہ اس کے کہ مشتری کا حق مبيع میں متعین ہوا ہے۔ ف اور جب مبيع میں اس کا حق متعین نہ ہوا یا اس نے انکار کیا تو اس پر پہلے ادائے ثمن بھی واجب ہے۔

ولانہ لو قضی بالدفعل لعلہ یظهر العیب فینتقض القضاء فلا یقضى به حلوناً لقضائہ اور اس لیے کہ اگر قاضی مشتری پر ثمن دینے کا حکم کرے تو شاید عیب ظاہر ہو تو اس کا حکم قضاء ٹوٹ جائے گا پس اپنے حکم کی حفاظت کے واسطے قاضی حکم نہیں کرے گا۔ ف جب قاضی حکم نہیں کرے گا تو مشتری پر ادائے ثمن کا جبر نہیں ہوگا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر مشتری پر ادائے ثمن واجب ہوتا تو قاضی پر حکم دینا بھی واجب ہوتا لیکن مشتری سے اس کے انکار پر گواہ طلب ہوں گے۔ فان

قال المشتري شهودي بالشام استمخلف البائع ودفع الثمن يعني اذا حلف ولا ينتظر حضور
الشهود لان في الانتظار ضرر ابالبائع وليس في الدفع كثير ضرر به لانه على حجة اما
اذا نكل الزم العيب حجة فيه . پھر اگر مشتری نے کہا کہ میرے گواہ شہر شام میں ہیں (مقصود
یہ کہ سفر کی دوری یعنی تین دن کی راہ پر ہیں) تو بائع سے قسم لی جائے گی پھر ثمن دلا دیا جائے گا یعنی
جب بائع قسم کھا گیا تو ثمن دلا دیا جائے گا اور گواہوں کے حاضر ہونے کا انتظار نہ کیا جائے گا کیونکہ
ایسے انتظار میں بائع کا ضرر ہے اور مشتری کو دیدینے میں چنداں ضرر نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی حجت
پر باقی ہے اور اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو عیب ہونا لازم کیا جائے گا کیونکہ بائع کا انکار اس میں
حجت ہے۔ فے کیونکہ اُس کا انکار کرنا اس اقرار کو مستلزم ہے کہ مبیع میں عیب ہے اور بائع
کا اقرار بائع پر حجت ہے اور قسم کی صورت یہ ہے کہ واللہ میں نے اس مبیع کو اس شخص کے ہاتھ
فروخت کیا اور سپرد کیا اس حال میں کہ اُس میں یہ عیب نہ تھا جس کا یہ مدعی ہے۔ پھر اگر مشتری نے بائع
کے قسم کھانے اور ثمن دینے کے بعد اپنے گواہ قائم کیے جنہوں نے گواہی دی کہ مبیع میں وقت قبضہ کے
یہ عیب تھا یا بائع نے اس عیب کا اقرار کیا تھا حالانکہ یہ گواہ عادل ہیں تو مدعی کا دعویٰ ثابت ہو جائے
گا۔ پھر اگر بائع نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عیب سے براءت کر لی تھی تو باوجود قسم کے یہ دعویٰ متناقض
ہے اور یہ تو ضیح کتاب الدعویٰ میں آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

قال ومن اشترى عبدا فادعى ابا قاله يحلف البائع حتى يقيم المشتري البينة انه
ابق عنده المراد التحليف على انه له يابق عنده لان القول وان كان قوله ولكن
انكاسا انما يعتد به بعد قيام العيب لانه حجة فيه . امام محمدؒ کے فرمایا کہ جس نے ایک
غلام خرید کر بعد قبضے کے دعویٰ کیا کہ یہ بھگوڑا ہے اور چاہا کہ بائع سے قسم لے تو قاضی اُس سے قسم
نہیں لے گا یہاں تک کہ مشتری اس امر کے گواہ قائم کرے کہ مشتری کے پاس یہ غلام بھاگا۔ اور
بائع سے قسم لینے کی مراد یہ کہ اس بات پر قسم لی جاوے کہ بائع کے پاس وہ بھاگا نہیں تھا اور دلیل یہ
ہے کہ قول اگرچہ بائع کا قبول ہے کیونکہ وہ منکر ہے ولکن اُس کا انکار جب ہی معتبر ہو گا کہ مشتری کے
پاس یہ عیب قائم ہونا پہلے ثابت ہو جائے اسکا ثابت ہونا بحجت ہے۔ فے پہلے مذکور ہوا کہ بھگنے کے عیب سے
مشتری کو واپسی کا حق جب ہی حاصل ہوتا ہے کہ مشتری کے پاس بھی یہ عیب عود کرے لہذا وہ پہلے
اپنے پاس بھاگنا ثابت کرے تب اُس کا یہ دعویٰ کہ یہ بائع کے پاس سے ہے متنازع ہے، فاذا
اقتبها حلف بالله تعالى لقد باعه وسلمه اليه وما ابق عنده قط . پھر جب مشتری نے گواہ
قائم کیے تو بائع کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی جائے گی کہ اُس نے یہ غلام فروخت کیا اور مشتری کو سپرد کیا
حالانکہ وہ بائع کے پاس کبھی نہیں بھاگا۔ فے یعنی جب مشتری نے گواہ قائم کر کے اپنے پاس
غلام کا بھاگنا ثابت کیا تو اب بائع پر دعویٰ متوجہ ہوا تو بائع سے قسم لی جائے گی پس وہ اس طرح قسم
کھاوے کہ واللہ میں نے اس غلام کو بھاگا۔ اور مشتری کے سپرد کیا حالانکہ سپرد کر کے تک وہ میرے
پاس کبھی نہیں بھاگا اور یہ اُس وقت ہے کہ اُس کی حالت درلوں کے پاس متحد ہو یعنی خواہ صلیر ہو یا

ہو اور قسم صرف اللہ تعالیٰ کے نام پاک کی ہوگی۔ کذا قال فی الكتاب۔ ایسا ہی قسم کا لفظ کتاب میں مذکور ہے۔
وان شاء حلفہ باللہ مالہ حق الرد علیک من الوجه الذی یدعی او باللہ ابق عندک
قطا مالاً یحلفہ باللہ لقد باعہ وما بہ هذا العیب ولا باللہ لقد باعہ وسلمہ وما بہ هذا
العیب لان فیہ ترک النظر للمشتري لان العیب قد یحدث بعد البیع قبل التسليم وهو
موجب للرد والاول ذہول عنہ والثانی یوہم تعلقہ بالشرطین فیتاؤلہ فی الیمین عند
قیامہ وقت التسليم دون البیع ولولہ یجد المشتري بیئہ علی قیام العیب عندہ و اراد
تحلیف البائع باللہ ما تعلم انہ ابق عندہ یحلف علی قولہما واختلف المشائخ علی
قول ابی حنیفۃ ۛ لہما ان الدعوی معتبرۃ حتی یترب علیہا البینۃ فکذا یترب التحلیف ولہ علی
ما قالہ البعض ان الحلف یترب علی دعوی صحیحۃ ولست تصح الا من خصم ولا یصیر خصماً فیہ
الا بعد قیام العیب واذ نکل عن الیمین عندہا یحلف ثانیاً للرد علی الوجه الذی قد مناہ قال فی اللہ
عندہ اذا کان الدعوی فی اباق الکبیر یحلف ما ابق منذ بلغ مبلغ الرجال لان الاباق فی الصغر
لا یوجب ردہ بعد البلوغ۔ اور چاہے تو مائع کو قاضی یوں اللہ تعالیٰ کی قسم دلائے کہ مشتری کا تجھ پر حق واپس
اس وجہ سے کہ جسکا یہ مدعی ہے ثابت نہیں ہے یا یہ تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا ہے یعنی تو قسم کھا کہ واللہ جس عیب
کی وجہ سے یہ مجھ پر دعویٰ کرتا ہے اسکا حق واپس مجھ پر نہیں ہے یا واللہ یہ سپرد کرنے تک میرے پاس نہیں بھاگا۔ اور
اس طرح قسم نہیں دلاوے گا کہ واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اسمیں یہ عیب نہ تھا اور اس طرح بھی نہیں قسم دلاوے گا
کہ واللہ اُس نے یہ غلام فروخت کیا اور سپرد کیا۔

حالانکہ اُس میں یہ عیب نہیں تھا اس واسطے کہ ان دونوں طرح قسم دلانے میں مشتری کی جانب سے لحاظ
رکھنا متروک ہوتا ہے۔ کیونکہ عیب کبھی بعد بیع کے سپرد کرنے سے پہلے پیدا ہو جاتا ہے اور وہ بھی
موجب واپس ہے حالانکہ اول قسم میں اس سے غفلت ہے اور دوسری قسم میں وہم ہوتا ہے کہ عیب
نہ ہونے کا تعلق دونوں شرطوں سے ہے یعنی یہ عیب بروقت بیع اور بروقت سپردگی دونوں وقت میں موجود
نہ تھا پس اگر سپرد کرنے کے وقت ہو اور بیع کے وقت نہ ہو تو بائع قسم میں یہ تاویل کر لے گا یعنی یہ معنی لگا
دے گا کہ واللہ بیع کرنے و سپرد کرنے دونوں وقت میں یہ عیب موجود نہ تھا۔ اگر مشتری نے اپنے پاس
عیب موجود ہونے کے گواہ نہ پائے اور بائع کے علم پر قسم یعنی چاہی بیعنے قاضی اُس سے قسم دلاوے کہ
واللہ تو نہیں جانتا ہے کہ مشتری کے پاس یہ غلام بھاگا تو صاحبین کے قول پر قاضی بائع سے اس طرح قسم
لے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر مشائخ نے اختلاف کیا ہے یعنی بعض کے نزدیک نہیں واجب ہے۔
صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا دعویٰ معتبر ہے حتیٰ کہ اُس پر گواہی مترتب ہے۔ پس قسم لینا بھی
مترتب ہوگا، یعنی مشتری کے اس دعویٰ پر گواہ مقبول ہوں گے پس اگر گواہ نہ ہوں تو قسم لی جائے گی
اور امام کی دلیل بنا بر قول بعض مشائخ کے یہ ہے کہ دعویٰ صحیح پر قسم مترتب ہوتی ہے اور دعویٰ
اُسی شخص سے صحیح ہوتا ہے جو خصم ٹھہرے یعنی اُس کو دوسرے سے خصومت کا حق حاصل ہو،
حالانکہ مشتری کو اس دعویٰ میں خصومت کا حق جب ہی حاصل ہو گا کہ پہلے اُس کے پاس یہ عیب موجود ہو

ثابت ہو یعنی شرعی حجت سے ثبوت ہو۔ پھر صاحبین کے نزدیک جب بائع سے قسم طلب کی گئی کہ واللہ تو نہیں بانتا کہ یہ مشتری کے پاس بھاگا ہے مگر اُس نے قسم سے انکار کیا یعنی ثبوت ہو گیا تو دوبارہ اُس سے واپسی کے واسطے اُس طور پر قسم لی جائے گی جیسے ہم نے پہلے بیان کیا ہے یعنی جو شروع مسئلہ میں بیان کیا ہے۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر بائع غلام بھاگنے کا دعویٰ ہو تو بائع سے اس طور پر قسم لی جائے گی کہ جب سے وہ بلوغ کے مرتبہ کو پہنچا کبھی میرے پاس نہیں بھاگا کیونکہ صغیر سی کا بھاگنا بعد بلوغ کے موجب واپسی نہیں ہے۔ **ف** یعنی اگر صغیر سی میں بھاگا تھا پھر مشتری کے پاس بعد بلوغ کے بھاگا تو اس کو واپس کرنے کا استحقاق نہیں ہے جیسا کہ مکرر بیان ہو چکا ہے۔ قال ومن اشتری جارية فتقابضاً فوجد بها عیلاً فقال البائع بعثک هذه وانری معها وقال المشتري بعثتها وحدها فالقول قول المشتري لان الاختلاف فی مقدار المقبوض نیكون القول للمقابض كما فی الغصب وكذا اذا اتفقا علی مقدار المبيع واختلفا فی المقبوض لما بینا۔

اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور مشتری نے باندی پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی میں کوئی عیب پایا پس بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ پر اور اس کے ساتھ دوسری فروخت کی یعنی دونوں ایک صفتہ میں فروخت کی ہیں اور مشتری نے کہا کہ تو نے میرے ہاتھ پر ایک سیل فرات کی ہے تو توں مشتری کا قبول ہوگا کیونکہ جس چیز پر قبضہ کیا گیا اُس کی مقدار میں اختلاف ہے۔ قبضہ کرنے کے قبول کا قول قبول ہوگا جیسے غصب میں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر دونوں نے بیع کی مقدار میں اتفاق کیا اور مقبوض کی مقدار میں اختلاف کیا تو بھی قابض کا قول قبول ہے۔ **ف** یعنی قابض نے جس پر قبضہ کیا وہ زیادہ آگاہ ہے۔ غاصب نے کہا کہ میں نے صرف اس کپڑے پر غصب کا قبضہ کیا اور مالک نے کہا کہ نہیں بلکہ اسکے ساتھ دوسرے کپڑے پر غاصب نے قبضہ کیا تو غاصب کا قول قبول ہوگا اسی طرح اگر بائع و مشتری نے اتفاق کیا کہ بیع دو باندیاں تھیں مگر مشتری نے میں نے صرف ایک پر قبضہ کیا اور بائع نے کہا کہ نہیں بلکہ دونوں پر قبضہ کیا تو مشتری کا قبول ہوگا پھر بائع کو چاہیے کہ اپنے گواہوں میں سے صرف ایک پر قبضہ کرے بعض میں کچھ عیب پا کر واپس لے لیا یا اور بے عیب کو رکھنا چاہا تو جائز نہیں ہے بلکہ کل رکھے یا کل واپس کرے۔ **ع**۔ اصل یہ ہے کہ اگر بیع میں سے بعض میں کچھ عیب پا کر واپس لے لیا یا اور بے عیب کو رکھنا چاہا تو جائز نہیں ہے بلکہ کل رکھے یا کل واپس کرے۔

بجملہ وصیہ مشتری عبد بن صفقة واحدة نقبض حدھا ووجد بالآخر عیبا فانه یاخذھا او بدعھا لان الصفقة تتم بقبضهما فیکون تفريقھا تبیل التمام وقد ذکرناہ وهذا لان القبض لیس بشاء بالعقد فالتفريق فیہ کالتفريق فی العقد ولو وجد فی المقبوض عیبا اختلفوا فیہ ویروی عن ابی یوسف انه یروہ خاصة والا صرناہ یاخذھا او یردھا لان تمام الصفقة تعلق بقبض المبيع وهو اسم للکل فصار لحبس المبيع لما تعلق بکل واحد من کل واحد لا یزول دون قبض جمیعہا ولو قبضہما ثم وجد باحدھا عیب یردہ خاصة خلا فالزفر وهو یقول فیہ تفريق الصفقة ولا یجری عن ضرر لان العاد جرت بضم الجید الی الردی فاشباء ما قبل القبض وخیار الرویة والشرط ولنا انه تفريق الصفقة بعد التمام لان بالقبض تتم الصفقة فی خیار العیب وفی خیار الرویة والشرط لا یرد علی ما مر ولہذا لو استحق احدھا لیس له ان یرد الاخر۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے دو غلام بصفقہ واحدہ خریدے پس ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا تو وہ دونوں غلاموں کو لے یا دونوں کو واپس کرے یعنی فقط عیب وار کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ صفقہ ان دونوں پر قبضہ کرنے سے تمام ہوگا تو ایک کو واپس کرنا صفقہ کی تفریق قبل تمام ہونے کے ہوگی اور ہم پہلے ذکر کر چکے کہ یہ نہیں جائز ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ مشابہ عقد کے ہے تو قبضہ میں تفریق کرنا عقد کی تفریق کے مانند ہے۔ اگر اُس نے غلام مقبوض میں عیب پایا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا جاتا ہے کہ فقط مقبوض کو واپس کرے اور اصح یہ ہے کہ دونوں کو لے یا دونوں کو واپس کرے کیونکہ صفقہ تمام ہونا قبضہ مبیع سے متعلق ہے اور مبیع اس کل کا نام ہے جس پر بیع واقع ہوئی تو صفقہ پورا ہونا ایسا ہو گیا جیسے ثمن وصول کرنے کے واسطے مبیع کو روکنا کہ یہ روک جب ہی زائل ہوگی کہ پورے ثمن پر قبضہ ہو جائے، کیونکہ ثمن کل دام کا نام ہے یعنی اس طرح جب مبیع کل معقود علیہ کا نام ہے تو کل پر قبضہ کرنے سے صفقہ تمام ہوگا اور اگر کوئی غلاموں پر قبضہ کیا پھر ایک میں عیب پایا تو فقط اُسی کو واپس کرے اس میں زفر رحمۃ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی تفریق صفقہ ہے اور ضرر سے خالی نہیں کیونکہ عادت یہ جاری ہے کہ جید کے ساتھ ردی کو طاریتے ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے قبضے سے پہلے ایک کو واپس کیا یا خیار رویت و خیار شرط کی وجہ سے ایک واپس کیا حالانکہ نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں صفقہ تمام ہونے کے بعد تفریق ہے کیونکہ خیال العیب میں قبضہ کے ساتھ صفقہ تمام ہو جاتا ہے اور خیال الرویت و خیال الشرط میں قبضہ سے صفقہ تمام نہیں ہوتا جب تک خیال رویت یا خیال شرط ساقط نہ ہو چنانچہ سابق میں گزر چکا ہے لہذا اگر قبضے کے بعد دونوں غلاموں میں سے ایک کو کسی کے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو مشتری دوسرے کو واپس نہیں کر سکتا۔

ف یعنی جب صفقہ تمام ہونے کے بعد اُس کی تفریق جائز ہے اور مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ ان میں سے ایک غلام میری ملک ہے کھٹی کہ اُسکو دلوا یا گیا تو مشتری دوسرے کو واپس نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ سب ایسی صورت میں ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جس میں سے باقی کے ساتھ بھی انتفاع ممکن ہو جیسے اس مسئلہ میں ہے اور اگر ایسی دو چیزیں ہوں کہ ایک سے بدلہ دوسرے کی انتفاع نہیں ہو سکتا جیسے جوڑا جوتیاں و موزہ و کیواڑ کی جوڑی یا گوشت کے دو بیل یا جوڑی کے دو گھوڑے کہ بغیر ساتھ کے کام نہیں دیتے ہیں تو وہ عیب کی وجہ سے ایک کو واپس نہیں کر سکتا اگرچہ صفقہ تمام ہو گیا ہو۔ ع۔ وعلیٰ ہذا اصل یہ ہے کہ صفقہ تمام ہونے کے بعد اگر مبیع کے ٹکڑے کرنے میں ضرر ہو تو قصدًا ٹکڑے نہیں کر سکتا ورنہ جائز ہے۔

قال ومن اشترى شيئا مبيعاً كالادوية فوجد ببعضه عيباً رده كله او اخذه كله وراه بعد القبض لان المكيل اذا كان من جنس واحد فهو كشئ واحد الا ترى انه ليس باسم واحد وهو الكي ونحوه وقيل هذا اذا كان في وعاء واحد وان كان في وعاءين فهو بمنزلة عبيدين حتى يرد الوعاء الذي وجد فيه العيب دون الآخر۔

اور جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جو گھیبوں کی طرح ناپی جاتی ہے یا لوہے کی طرح وزن کی جاتی ہے پھر اس میں سے کوئی حصہ عیب دار پایا تو اس کو اختیار ہے کہ سب پھرے یا سب لے لے اور مراد یہ ہے کہ بعد قبضے کے ایسا سوا اور دلیل یہ ہے کہ جب بیع ایک ہی مجلس ہے تو وہ بمنزلہ ایک چیز کے ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کا ایک ہی نام یعنی کُریا من وغیرہ بولا جاتا ہے بعض نے کہا کہ یہ اس وقت ہے کہ جب ایک ہی طرف میں ہو اور اگر دو طرف ہوں تو وہ بمنزلہ دو غلام کے ہے حتیٰ کہ جس طرف میں عیب پایا تو نقطہ اُسی کو بدون دوسرے کے واپس کرے۔ ولو استخلق بعضہ فلا خيار له في ردّ ما بقى لانه لا يضره التبعض واللاستحقاق لا يمنع تمام الصفقة لان تمامها بوضاء العاقد لم يرضاء المالك وهذا اذا كان بعد القبض اما لو كان ذلك قبل القبض له ان يرد الباقي لتشرق الصفقة قبل التمام۔ اور اگر ایسی چیز میں سے کچھ استحقاق میں لے لی گئی تو اس کو باقی واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ چیز ایسی ہے کہ اس کے ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے اور اس پر استحقاق ثابت ہونا تمامی صفقہ سے مانع نہیں ہے کیونکہ صفقہ تمام ہونا تو عقد کرنے والے کی رضامندی پر ہے اور مالک مستحق کی رضامندی پر نہیں ہے اور یہ اس وقت ہے کہ قبضے کے بعد استحقاق ثابت ہوا ہو اور اگر قبضے سے پہلے استحقاق ثابت ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ باقی بھی واپس کر دے کیونکہ اس صورت میں تمامی سے پہلے تفریق صفقہ لازم آتی۔ وان كان ثوبا مثله الخياص لان التشقيص فيه عيب وفد كان وقت البيع حيث ظهر ان استحقاق بخلاف الملك والموزون۔ اور اگر یہ بیع کوئی کپڑا ہو جس کا بعض حصہ استحقاق میں لیا گیا تو مشتری کو باقی واپس کرنے کا اختیار ہے کیونکہ اس میں ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے ومن اشترى جارية فوجد بها ذيبا فاداه اذ كانت دابة فنكبهافي حاجته فهو رخصا لان ذلك دليل قصد الاستيفاء بخلاف خياد الشرط لان الخيار هناك للاختبار وانه بالاستعمال فلا يكون الركب مسقطا۔ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس کے زخم پایا پس اس کی دوا کی یا کوئی چیز چوپایہ خرید کر اپنی ضرورت سے اس پر سوار ہوا تو یہ رضامندی سے یعنی عیب پر راضی ہو گیا کیونکہ ایسا کرنا دلیل ہے کہ اس نے نفع اٹھانے کا قصد کیا بخلاف خیار شرط کے کیونکہ خیار و بان آزمائش کے واسطے ہے اور آزمائش اس کو کام میں لانے سے ہوگی تو سوار ہونے سے خیار شرط ساقط نہ ہوگا۔ فے پھر یہ اس وقت ہے کہ اپنے کام کے واسطے سوار ہو۔

وان ساء بهاليردها على بائعها وليستقيها وليشتري لها علفا فليس بوضاء اما الركوب للرد فلا نه سبب الرد والجواب في السبق واشتراء العلف محمول على ما اذا كان لا يجد بدا منه اما العصبوبتها ولعجزه او لكون العلف في عدل واحد واما اذا كان يجد بدا منه لانه امر ما ذكرناه يكون ساقطا۔ اور اگر اس جانور پر اس واسطے سوار ہوا کہ اسے لے جا کر بائع کو واپس دے یا اس کو پانی پلا دے یا اس کے واسطے چارہ خرید لادے تو یہ عیب پر رضامندی نہیں ہے پس واپسی کے لیے سوار ہونا تو خود واپس کا سبب ہے اور پانی پلانے یا چارہ

خریدنے کے لیے سوار ہونا یہ ایسی ضرورت پر مجبور ہے کہ مشتری کو اس سے چارہ نہ ہو خواہ اس در سے کہ اس کام میں سختی تھی یا مشتری بوجہ کمزوری کے عاجز تھا یا اس وجہ سے کہ چارہ کا گتھا سرف ایک طرف لٹکا تھا۔ اور اگر مشتری کے واسطے سوار نہ ہونے کی گنجائش نکلتی ہو مثلاً امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہ ہو تو سوار ہونا رضامندی قرار دیا جائے گا۔

قال ومن اشتری عبد اقد سرق ولع یعلم بہ فقطع عند المشتري لہ ان یردہ ویأخذ الثمن عند ابی حنیفۃ رحمہ وقال یرجع بما بین قیمتہ سارقا الی غیر سارق وعلی هذا الخلاف اذا قتل بسبب وجہ فی ید البائع الحاصل انہ بمنزلۃ الاستحقاق عنده وبمنزلۃ العیب عندهما لہما ان الموجد فی ید البائع سبب القتل وانہ لا یتبانی المالیۃ فنفس العقد فیہ لکنہ متعیب فیرجع بنقصانہ عند تعذر سدادہ وصار کما اذا اشتری جادیۃ حاملۃ فماتت فی یدہ بالولادۃ فانہ یرجع بفضل ما بین قیمتہا حاملۃ الی غیر حامل ولہ ان سبب الوجوب فی ید البائع والوجوب یفضی الی الوجود فیکون الوجود مضافا الی السبب السابق وصار کما اذا قتل المغضوب اذ قطع بعد الرد بعنایۃ وجدت فی ید القاصب وما ذکر من المسأله ممنوعۃ ولو سرق فی ید البائع ثم فی ید المشتري فقطع بہما عندہما یرجع بالنقصان کما ذکرنا عندہ لا یردہ بدون رضاء البائع للعیب الحادث یرجع بربح الثمن وان قبلہ البائع فبثلثۃ الدربع لان الید من الادی نصفہ وقد تلفت بالجنایتین وفی احدہما الرجوع فیتنصف ولو تداولتہ الیدی ثم قطع فی ید الاخر رجع الباعۃ بعضہم علی بعض عندہ کما فی الاستحقاق وعندہما یرجع الاخر علی بائعہ ولا یرجع بائعہ لانہ بمنزلۃ العیب وقولہ فی الكتاب ولع یعلم المشتري یفید علی مذاہبہما لان العلم بالعیب رضایہ ولا یفید علی قولہ فی الصحیح لان العلم بالاستحقاق لا یمنع الرجوع ہ

اگر ایک شخص نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی حالانکہ مشتری کو خرید یا قبضے کے وقت نہیں معلوم ہے پھر مشتری کے پاس اُس کا ہاتھ کاٹا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ یہ غلام بائع کو واپس کر کے اپنے پورے دام واپس لے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ غلام کے چور ہونے اور چور نہ ہونے کے درمیان جو فرق قیمت ہے واپس لے گا یعنی ایک مرتبہ غلام کی قیمت چور ہونے کے حساب سے اندازہ کیا جائے اور دوسری مرتبہ چور نہ ہونے کے حساب سے اندازہ کیا جائے جس قدر دونوں میں فرق ہے وہ واپس لے۔ اس طرح یہ غلام اگر کسی ایسے سبب سے قتل کیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بھی یہی اختلاف ہے تو کہ اختلاف یعنی صاحبین کے نزدیک اس غلام کی قیمت اس لحاظ سے اندازہ کی جائے کہ اس کا خون مباح ہے اور فرض کرو کہ پچاس درہم قیمت ہے اور ایک مرتبہ اس لحاظ سے اندازہ کیا جائے کہ اس کا خون مباح نہیں ہے اور فرض کرو کہ ساڑھے پانچ سو درہم ہے تو مشتری اپنے بائع سے پانچ سو درہم واپس لے گا۔ م۔ اور اس اختلاف کا ماحصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عیب

بمنزلہ استحقاق کے ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف عیب ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے پاس ہاتھ کاٹے جانے یا قتل کیے جانے کا سبب موجود ہے اور اس سبب سے یہ لازم نہیں آتا کہ غلام کی مالیت نہ رہے چنانچہ اُس کی بیع جائز ہے پس عقد بیع نافذ ہو جائے گا لیکن وہ عیب دار ہے تو مشتری اپنے بائع سے نقصان عیب واپس لے گا جبکہ اس کا پھرنا متعذر ہو اور ایسا ہو گیا جیسے باندی خریدی حالانکہ وہ بائع کے پاس سے حاملہ تھی پھر مشتری کے پاس بوجہ ولادت کے مرگئی تو مشتری اس کی قیمت بحساب حاملہ اور اُس کی قیمت بحساب غیر حاملہ کے درمیان جو فرق ہے وہ واپس لیتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سزا واجب ہونے کا سبب بائع کے پاس پایا گیا اور سزا واجب ہونے کا انجام یہ ہے کہ سزا موجود ہو یعنی ہاتھ کاٹا جانا اور قتل تو اس کا موجود ہونا اسی سبب کے جانب منسوب ہوا جو بائع کے پاس تھا تو ایسا ہو گیا جیسے غاصب کے پاس غلام نے ایسی حرکت کی جس سے اُس کا ہاتھ کاٹا گیا یا قتل کیا گیا حالانکہ مالک اُس سے اپنے غلام کی پوری قیمت لیتا ہے ایسا ہی خرید کے مسئلہ میں ہو گا۔ اور صاحبین نے حاملہ باندی کے حق میں جو حکم ذکر کیا وہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ممنوع ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مسئلہ میں بائع سے پورے دام واپس لے گا۔ اگر غلام لے بائع کے پاس چوری کی پھر مشتری کے پاس چوری کی پھر دونوں چوریوں کی وجہ سے اُس کا ہاتھ کاٹا گیا تو صاحبین کے نزدیک مشتری نقصان عیب واپس لے گا۔ جیسے ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیا عیب پیدا ہونے کی وجہ سے بدولت رضا مندی بائع کے اُس کو واپس نہیں دے سکتا اور جو تھائی دام واپس لے گا (کیونکہ ہاتھ کے دام آدھا ٹمن ہیں جیسے آزاد میں آدھی دیت ہے لیکن یہ دو چوریوں کی وجہ سے ہے جن میں سے ایک کا مشتری ذمہ دار ہے تو اس کے دو حصہ ہو کر صرف چارم بائع کے ذمہ پڑا اور چارم خود مشتری کے ذمہ لہذا فرمایا) اور اگر بائع نے ہاتھ کٹا ہوا غلام قبضہ کرنا چاہا تو مشتری تین چوتھائی ٹمن واپس پائے گا کیونکہ آدمی کا ہاتھ اُس کا نصف ٹھہرایا جاتا ہے حالانکہ وہ دو جرم سے تلف ہوا اور دونوں میں سے ایک جرم میں مشتری کو نقصان لینے کا حق ہے تو اس آدھے کے دو ٹکرے ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ چوری کرنے والا غلام کسی خریداروں میں فروخت ہوا یعنی مشتری سے دوسرے نے اور دوسرے سے تیسرے نے اس طرح خرید اپھر اخیر مشتری کے پاس اُس کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہر ایک مشتری اپنے بائع سے اپنا ٹمن واپس لے گا۔ جیسے استحقاق میں لے لیے جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک آخری مشتری اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا اور اُس کا بائع اپنے بائع سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ بمنزلہ عیب کے ہے اور بعد فروخت کے نقصان عیب لینا جائز نہیں ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا ”حالانکہ مشتری کو خرید یا قبضہ کے وقت نہیں معلوم ہے“ یہ صاحبین کے مذہب پر مفید ہے اس واسطے کہ عیب پر آگاہ ہونا عیب کے ساتھ رضا مندی ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر صحیح روایت میں کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ جب یہ بمنزلہ استحقاق کے ہے تو خرید یا قبضہ کے وقت استحقاق سے آگاہ ہونا اپنے دام واپس لینے سے نہیں روکتا ہے۔

قال من باع عبدا و شرط البراءۃ من کل عیب فلیس له ان یرده بعیب وان لم

لستیم العیوب بعد وھا و قال الشافعی رحمہ لا یصح البراءۃ بناء علی مذهبہ ان البراءۃ عن الحقوق المجهولة لا یصح هو یقول ان فی البراءۃ معنی التملیک حتی یرتد بالرد و تملیک المجهول لا یصح و لنا ان الجہالة فی الاستقاط لا تقضی الی المنازعة وان کان فی ضمنہ التملیک لعدم الحاجة الی التسليم فلا تكون مفسدة و یدخل فی ہذا البراءۃ من العیب الموجود و الحادث قبل القبض فی قول ابی یوسف رحمہ و قال محمد لا یدخل فیہ الحادث و هو قول زہری لان البراءۃ تتناول الثابت و لا بی یوسف رحمہ ان الغرض الزام العقد باستقاط حقہ عن صفة السلامة و ذلك بالبراءۃ عن الموجود و الحادث ہ

جس نے ایک غلام فروخت کیا اور ہر عیب سے براءت شرط کر لی تو مشتری کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا استحقاق نہیں ہے اگرچہ اُس نے عیوب نام بنام شمار نہ کیے ہوں۔ اور امام الشافعی نے فرمایا کہ یہ براءت نہیں صحیح ہے یہ اس بناء پر ہے کہ گن کے مذہب میں مجہول حقوق سے بری کرنا جائز نہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ بڑی کرنے میں مالک کو نے کے معنی ہیں حتیٰ کہ وہ رد کر دینے سے رد ہو جاتا ہے اور مجہول چیز کا مالک کرنا صحیح نہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے میں جہالت سے جھگڑا نہیں پیدا ہوتا اگرچہ اس کے ضمن میں مالک کرنا لازم آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سپرد کرنے کی حاجت نہیں ہوتی، پس ایسی جہالت مفسد نہ ہوگی اور اس براءت میں ہر وہ عیب داخل ہو جائے گا جو بالفعل موجود ہو یا قبضے سے پہلے حادث ہو یہ ابو یوسف رحمہ کا قول ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ جو قبضے سے پہلے پیدا ہو وہ داخل نہ ہوگا، اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ کیونکہ براءت ایسی چیز کو شامل ہے جو ثابت ہو اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس براءت کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مشتری کو جو سلیم مبیع کا حق تھا وہ ساقط کر کے بیع لازم کیجاوے اور یہ مقصود جب ہی حاصل ہوگا کہ عیب موجودہ اور قبضے تک پیدا ہونے والے سب سے براءت ہو۔

فے واضح ہو کہ اگر عیب قبضے سے پہلے ثابت ہو تو مشتری خود واپس کرے اور اگر بعد قبضے کے ہو تو نہیں واپس کر سکتا مگر جبکہ بائع راضی یا حکم قاضی ہو، پھر اگر بائع کی رضا مندی سے بیع فسخ کی تو ان دونوں کے حق میں فسخ ہے اور تعمیر کے حق میں بیع جدید ہے۔ اور اگر قاضی نے فسخ کی تو حرج سے فسخ ہے۔ السراج۔ جس بیع میں خیاب عیب ہو تو مشتری کوئی الحال مبیع میں ملکیت ثابت ہوتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔ البدائع۔ دودھ کا جانور اگر اپنے گھن سے دودھ چوس جائے تو عیب ہے۔ جانور کا کم کھانا عیب ہے اور زیادہ کھانا عیب نہیں ہے۔

المخلاصہ ! زیادہ ٹھوکر لینا یا گرنا، مرغ کا بے وقت بانگ دینا۔ قربانی کے جانور میں ایسی کوئی بات ہونا جس سے قربانی نہیں جائز ہے۔ گائے یا بکری کا پلیدی کھانا۔ جانور کے سُم یا کھڑ میں ورم ہونا، ورم طبرمی ہونا۔ اُس کی ٹانگ میں بتوڑی ہونا، اُس کے مُنہ سے بہت کف جاری ہونا، ٹانگوں کا سڑا ہونا۔ برگ یا پتھڑا پھولنا، ٹانگوں کا رگڑ کھانا، گھوڑے کی رفتار میں کوکھ سے آواز نکلنا، آنکھ سفید ہونا۔ بائع کا بغیر دوسرے کسی وقت تمھنوں میں دودھ جمع کرنا، موزہ یا جوتا پاؤں میں تنگ ہونا بدون پاؤں کی

کجی کے یہ سب بیوب ہیں۔ نجس کپڑا بغیر جانے خرید اگر دھونے سے ناقص ہو تو واپس کر سکتا ہے، ورنہ نہیں یہی فتویٰ کے واسطے مختار ہے۔ کذا فی الفتاویٰ عن المضمرات وغیرہا۔ م۔

بَابُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ!

یہ باب بیع فاسد کے بیان میں ہے!

بیع صحیح کی شرطوں میں سے جب کوئی شرط نادر ہو تو بیع فاسد ہے اور کبھی وہ بالکل باطل ہوتی ہے چنانچہ کتاب میں فاسد و باطل دونوں کو شامل کیا۔

وَإِذَا كَانَ أَدَا الْعَوَاضِينَ أَوْ كِلَاهُمَا مُحَرَّمًا فَالْبَيْعُ فَاسِدًا كَالْبَيْعِ بِالْبَيْتَةِ وَالْدَمِ وَالْخَنزِيرِ وَكَذَا إِذَا كَانَ غَيْرُ مَمْلُوكٍ كَالْحَرِّ قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ هَذِهِ فُصُولٌ جَمَعَهَا وَفِيهَا تَفْصِيلُ نَبِيئِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَنَقُولُ الْبَيْعُ بِالْمَيْتَةِ وَالْدَمِ بَاطِلٌ وَكَذَا بِالْحَرِّ لَا نَعْدَاهُ رَكْنُ الْبَيْعِ وَهُوَ مِبَادِلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَإِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ لَا تَحْدُ مَا لَا عِنْدَ أَحَدٍ وَالْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَالْخَنزِيرِ فَاسِدٌ لَوْ جُودَ حَقِيقَةُ الْبَيْعِ وَهُوَ مِبَادِلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَإِنَّهُ مَالٌ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْبَاطِلُ لَا يَفِيدُ مِلْكَ التَّصَرُّفِ وَلَوْ هَلَكَ الْمُبِيعُ فِي يَدِ الْمُشْتَرِي فِيهِ يَكُونُ أَمَانَةٌ عِنْدَ بَعْضِ الْمُشْتَائِخِ لِأَنَّ الْعَقْدَ غَيْرَ مُعْتَبَرٍ بَقِي الْقَبْضُ بِأَذْنِ الْمَالِكِ وَعِنْدَ الْبَعْضِ يَكُونُ مَضْمُونًا لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ أَدْنَى حَالٍ مِنَ الْقَبْضِ عَلَى سَوْمِ الشَّرَاءِ وَقِيلَ الْأَوَّلُ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالثَّانِي قَوْلُهُمَا كَمَا فِي بَيْعِ أُمِّ الْوَلَدِ وَالْمَدْبُورِ عَلَى مَا نَبِيئِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْفَاسِدُ يَفِيدُ الْمِلْكَ عِنْدَ اتِّصَالِ الْقَبْضِ بِهِ وَيَكُونُ الْمُبِيعُ مَضْمُونًا فِي يَدِ الْمُشْتَرِي فِيهِ وَفِيهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ وَسُنْبِينُهُ بَعْدَ هَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَكَذَا الْبَيْعُ بِالْمَيْتَةِ وَالْدَمِ وَالْحَرِّ بَاطِلٌ لِأَنَّهُمَا لَيْسَتْ أَمْوَالًا فَلَا تَكُونُ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَأَمَّا الْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَالْخَنزِيرِ إِنْ كَانَ قَوْلُ بَالِدِينَ كَالدِّرَاهِمِ وَالْدَنَانِيرِ فَالْبَيْعُ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ قَوْلُ بَعِيْنٍ فَالْبَيْعُ فَاسِدٌ حَتَّى يَمْلِكَ مَا يَقَابِلُهُ وَإِنْ كَانَ يَمْلِكُ عَيْنَ الْخَمْرِ وَالْخَنزِيرِ وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ وَكَذَا الْخَنزِيرُ مَالٌ عِنْدَ أَهْلِ الذِّمَّةِ إِلَّا أَنَّهُ غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ لِمَا أَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَ بِأَهَانَةِ وَتَرْكِ اعْتِزَالِهِ وَفِي تَمْلُكِهِ بِالْعَقْدِ مَقْصُودٌ اعْتِزَالُهُ وَهَذَا لِأَنَّهُ مَتْرُكٌ اشْتَرَاهَا بِالْدِرَاهِمِ فَالْدِرَاهِمُ غَيْرُ مَقْصُودٍ لَكُونُهَا وَسِيلَةً لِمَا اشْتَرَاهَا تَجِبُ فِي الذِّمَّةِ وَأَمَّا الْمَقْصُودُ وَالْخَمْرُ فَسَقَطَ التَّقَوُّمُ أَمَّا بِخِلَافِ مَا إِذَا اشْتَرَى الثَّوْبَ بِالْخَمْرِ لِأَنَّ

مشتق الثوب انما یقصد تملك الثوب بالخمرو فیه اغراض الثوب دون الخمر فبقی ذکر
الخمر معتبر فی تملك الثوب لان فی حق نفس الخمر حتی فسدت التسمیة ووجبت قیمة
الثوب دون الخمر وکذا اذا باع الخمر بالشواب لانه یعتبر شراء الثوب بالخمر
لکونه مقایضة ۵

اگر دونوں عوض یا ایک عوض محترم ہو یعنی شرع میں حرام کیا گیا ہو تو بیع فاسد ہے جیسے بیع بعض
مردار یا خون یا شراب یا سور کے اور اسی طرح جب وہ غیر ملوک ہو جیسے آزاد آدمی تو بھی یہی حکم ہے۔
شیخ مصنف نے فرمایا کہ امام قدوری نے ان صورتوں کو جمع کر دیا حالانکہ اس میں تفصیل ہے جس کو ہم
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں پس ہم کہتے ہیں کہ مردار یا خون کے عوض بیع باطل ہے اور اس طرح
آزاد آدمی کے عوض باطل ہے کیونکہ رکن بیع ندارد ہے اور وہ مال کا مال کے ساتھ مبادلہ ہے کیونکہ
یہ چیزیں کسی کے نزدیک مال نہیں شمار ہوتی ہیں۔ ورنہ کیونکہ مال وہ ہے جس سے انسان کو قبول
حاصل ہوتا اور وقت حاجت کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ ع۔ اور بیع عوض شراب و سور کے فاسد
ہے یعنی باطل نہیں ہے۔ کیونکہ مال کا مال سے مبادلہ جو بیع کی حقیقت ہے یہاں موجود ہے چنانچہ
بعض کے نزدیک شراب و سور مال ہیں، یعنی کفار ان کو مال سمجھتے ہیں اور بیع فاسد و بیع باطل میں فرق
یہ ہے کہ بیع باطل سے ملکیت تصرف کا فائدہ کسی طرح نہیں ہوتا۔ اور اگر بیع باطل میں مشتری کے
پاس مبیع تلف ہو گئی تو بعض مشائخ کے نزدیک وہ امانت تھی یعنی مشتری اس کے دام یا قیمت
کا ضامن نہ ہو گا اس واسطے کہ عقد بیع تو معتبر نہیں ہے پس خالی قبضہ باجارت مالک رہے گا
یعنی یہ امانت ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک وہ ضمانت میں ہوگی کیونکہ اس مبیع کی حالت اس سے
کمز نہیں جو خرید کے طور پر قبضے میں لائی جاوے۔ ورنہ حالانکہ اگر بائع سے چیز خرید کے طور پر لایا
یعنی میں اس کو لیتا ہوں اس طور پر کہ اگر پسند ہوئی تو دس درہم کو خریدوں گا حتیٰ کہ تلف ہو جاوے تو
دس درہم یا قیمت دینی پڑے گی۔ پس بیع باطل کا درجہ اس سے کمتر نہیں ہے تو اس میں بھی مبیع
کی قیمت دینی پڑے گی۔ ع۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ پہلا قول ابی حنیفہ ہے یعنی امانت ہو نا اور دوسرا
قول صاحبین ہے جیسے ام ولد و مدبر کی بیع میں ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے
یعنی اگر مشتری کے پاس ام الولد یا مدبر تلف ہوئی تو امام کے نزدیک امانت گئی اور صاحبین کے نزدیک
ضمانت دیوے رہی بیع فاسد تو جب مبیع کے ساتھ قبضہ مل جاوے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے
اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضے میں مبیع بضمانت ہوتی ہے یعنی تلف ہو تو اس کی قیمت
یا اس کے مثل ضامن ہو گا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے چنانچہ فصل آئندہ میں انشاء اللہ
تعالیٰ ہم بیان کریں گے اور اس طرح مردار و خون و آزاد آدمی کو بیچنا بھی باطل ہے جیسے ان کے عوض
بیچنا باطل ہے کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں تو بیع ہونے کا محل نہ ہوگی جیسے یہ تم نہیں ہو سکتی ہیں اور
یہ شراب و سور کو بیچنا پس اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم دینا رہوں تو بیع باطل ہے اور
اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہے حتیٰ کہ جو ان کے مقابلے میں

مانند تھان وغیرہ کے ہو وہ قبضے کے بعد بقیمت مملوک ہو جائے گا۔ اگرچہ خود شراب و سور ملک میں نہیں آدیں گے پھر دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ذمیوں کے نزدیک شراب مال ہے اور سور بھی مال ہے مگر شرع میں وہ مقنوم نہیں ہے یعنی قیمتیں ہونے سے خارج ہے کیونکہ شرع نے ان کی اہانت کا حکم دیا حالانکہ نقد کے عوض قصد کر کے ان کی ملکیت حاصل کرنے میں ان کا اعزاز ہے اور اعزاز کی وجہ یہ ہے کہ جب مشتری نے شراب یا سور کو بعوض درہم کے خریدا تو اس بیع میں درہم مقصود نہیں ہیں کیونکہ درہم تو شراب یا سور حاصل ہونے کا وسیلہ ہیں اس لیے وہ مشتری کے ذمہ واجب ہوتے ہیں اور مقصود صرف شراب یا سور ہے پس ظاہر ہوا کہ شراب یا سور کا قیمت ہونا بالکل ساقط ہے بخلاف دوسری صورت کے جبکہ تھان بعوض شراب یا سور کے خرید کیا تو مشتری کا مقصود یہ ہے کہ تھان کی ملکیت حاصل کرے بذریعہ شراب کے تو اس میں تھان کا اعزاز ہے نہ شراب کا تو شراب کا ذکر فقط تھان کی ملکیت حاصل ہونے کے واسطے معتبر ہوا اور خود شراب کے حق میں معتبر نہیں ہے حتیٰ کہ شراب کا ثمن ٹھہرا تا باطل ہوا اور تھان کی قیمت واجب ہوئی اور شراب کی قیمت واجب نہیں ہوئی اسی طرح اگر شراب کو بعوض تھان کے بیچا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ تھان کے خریدار کی طرف سے تھان کو بعوض شراب کے خریدنا معتبر ہوگا کیونکہ یہ بیع مقابلہ ہے یعنی عین بعوض عین فروخت کیا گیا ہے۔ قال و بیع ام الولد والمدبر والمکاتب فاسد ومعناہ باطل لان استحقاق العتق قد ثبت لام الولد لقولہ اعترفما ولدھا وسبب الجریۃ انعقد فی حق المدبر فی الحال لبطلان الاہلیۃ بعد الموت۔ المکاتب استحق ید اعلیٰ نفسه لازمۃ فی حق المولیٰ ولو ثبت المملک بالبیع لبطل ذلک کلاء فلا یجوز ولو رضی المکاتب بالبیع فقیہ روایتان والاظهر الجواز والمراد المدبر المطلق دون المقید و فی المطلق خلاف الشافعی وقد ذکرناہ فی العتاق۔ تدبری نے فرمایا کہ ام ولد و مدبر و مکاتب کو بیچنا فاسد ہے اور اس کے معنی یہ کہ بیع باطل ہے کیونکہ ام ولد کے واسطے آزاد ہوجانے کا استحقاق ثابت ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ماریہ قبطیہ کو اس کے فرزند نے آزاد کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور مدبر کے حق میں آزاد ہوجانے کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا کیونکہ مولے کی موت کے بعد مولے کو اس کے آزاد کرنے کی لیاقت نہیں رہتی ہے اور مکاتب بالفعل اپنی ذات پر ایسے تصرف کا مستحق ہوا جو مولے کے حق میں بھی لازم ہے پس اگر بیع کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے تو یہ سب استحقاق و سبب و تصرف باطل ہو جائیں حالانکہ باطل نہیں ہو سکتے تو بیع جائز نہیں اور اگر مکاتب اپنی بیع پر خود راضی ہوا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور اظہر یہ کہ جائز ہے۔

و فی جہانچرام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بریرہ مکاتبہ کو اس کی رضامندی سے خرید کر آزاد کیا کہانی الصعیدین والسنن۔ م۔ ع۔ مدبر سے مراد مدبر مطلق ہے نہ مدبر مقید اور مطلق میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الاعتاق میں ذکر کر چکے۔ و فی مدبر مطلق وہ ہے جس کا آزاد

ہونا اپنی موت پر معلق کیا بدولت کسی قید کے جیسے کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا جب میں مر لوں تو تو آزاد ہے اور مدبر مقید کی مثال یہ کہ جب میں اپنے اس سفر سے آؤں یا اس مرض سے اچھا ہو جاؤں تو تو آزاد ہے اور ایسے مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ قال وان ماتت ام الولد او المدبر فید المشتري فلا ضمان عليه عند ابی حنیفہ رحمہ و قال عليه قيمتهما وهو رواية عنه انه مقبوض بجهة البيع فيكون مضمونا عليه كسائر الاموال وهذا لان المدبر وام الولد يدخلان تحت البيع حتى يملك ما يضم اليهما في البيع بخلاف المكاتب لانه في يد نفسه فلا يتحقق في حقه القبض وهذا الضمان بالقبض وله ان جهة البيع انما تلحق بحقيقة في محل يقبل الحقيقة وهما لا يقبلان حقيقة البيع فصدا كالمكاتب وليس دخولهما في البيع في حق انفسهما وانما ذلك ليثبت حكم البيع فيما ضم اليهما فصدا كمال المشتري لا يدخل في عقده بانفراده وانما يثبت حكم الدخول فيما ضمه اليه كذا هذا۔ اور اگر مشتری کے قبضے میں ام ولد یا مدبر مرے تو امامؑ کے نزدیک اُس پر ضمان نہیں ہے اور صاحبین نے کہا کہ اُس پر دونوں کی قیمت واجب ہوگی اور یہی امامؑ سے بھی ایک روایت ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے مقبوض پر بھت بیع قبضہ کیا ہے تو بیع اُس کی ضمانت میں ہوگی جیسے دیگر اموال کا حکم ہے اور بھت بیع مقبوض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدبر دام ولد دونوں ایسے ہیں کہ بیع کی تحت میں داخل ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ تھان وغیرہ جو چیز کہ ان کے ساتھ ملائی جاوے وہ انکی بیع میں مشتری کی ملوک ہو جاتی ہے بخلاف مکاتب کے کہ وہ اپنے ذاتی قبضے میں ہے تو اس کے حق میں مشتری کا قبضہ متحقق نہ ہوگا حالانکہ قبضہ ہی کی وجہ سے یہ ضمانت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بھت بیع کو حقیقی بیع کے ساتھ ایسی بیع میں ملائے ہیں کہ جو بیع حقیقی بیع کے قابل ہو اور مدبر دام ولد کا یہ حال ہے کہ حقیقی بیع کے ساتھ ایسی نہیں ہیں تو یہ دونوں بھی مثل مکاتب کے ہو گئے اور ملائی ہوئی چیز کے ساتھ مدبر دام ولد کا بیع میں داخل ہونا کچھ اپنی ذات کے حق میں نہیں ہے بلکہ صرف اس واسطے ہے تاکہ جو چیز ان کے ساتھ ملائی گئی اُس میں بیع کا حکم ثابت ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری کے ذاتی مال کے ساتھ ملا کر فروخت کیا کہ وہ بیع کے حکم میں تنہا داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ داخل ہونے کا حکم صرف اُس مال میں ثابت ہوتا ہے جس کو بائع نے اپنے مال سے مشتری کے مال کے ساتھ ملا یا ہے پس یہی حال مدبر دام ولد کے ساتھ کوئی مال ملائے میں ہے۔ و فی مثل بائع نے مشتری کے غلام کے ساتھ ملا کر اپنا غلام فروخت کیا تو دام ان دونوں کی قیمت پر پھیلانے جاویں پس جو حصہ کہ بائع کے غلام کے پر تے ہیں پڑے اُس قدر کے عوض مشتری اُس کو لے گا اور یہی اصح ہے۔ النہایہ۔ قال ولا يجوز بيع السمك قبل ان يصطاد ولانه باع مالا يملكه۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ شکار کر لینے سے پہلے مچھلی کی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ اُس نے ایسی چیز فروخت کی جس کا وہ مالک نہیں ہے۔ و فی کیونکہ مچھلی جب تک دریا میں یا تالاب میں یا خلیجہ میں ہوتی ہے کسی کی ملک نہیں ہے بلکہ مباح ہے اور خلیجہ سے مراد یہ کہ تالاب یا جھیل

سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر باندھ لیا جس میں مچھلیاں جمع ہوئیں۔ پس اگر وہ بہت چھوٹا ہے کہ ہاتھ ڈال کر پکڑ سکتے ہیں تو گویا اس کے قبضے میں ہے۔ ولا فی خطیرہ اذا کان لا یؤخذ الا بصید لہ لا غیر مقدور التسليم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان یؤخذ من غیر حیلۃ جائز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولہ لیسد علیہا المدخل لعدم الملكۃ اور نہیں جائز ہے ایسی مچھلی کی بیع جو خطیرہ میں ہو جبکہ بدون شکار کے اُس کا پکڑنا ممکن نہ ہو اس واسطے کہ سپرد کرنا اُس کی قدرت میں نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری نے مچھلی کو پکڑ کر اپنی ملک میں لاکر خطیرہ میں ڈال دیا تھا۔ اگر بغیر حیلے شکار کے اُس کا پکڑنا ممکن ہو مثلاً خطیرہ چھوٹا ہے تو بیع جائز ہے۔ لیکن اگر خطیرہ میں مچھلیاں خود جمع ہو گئیں اور اُن کے آنے کا راستہ بند نہیں کیا گیا تو بیع نہیں جائز ہے، کیونکہ ملکیت ندارد ہے۔ فے اور اگر راستہ بند کر دیا پس اگر بغیر شکار کے پکڑا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پانی میں مچھلی مت خریدو کہ یہ غرر ہے یعنی اس میں دھوکا ہے۔ رواہ احمد۔

قال ولا بیع الطیر فی الهواء لانه غیر مملوک قبل الاخذ وکذا الواسلہ من یدہ لانه غیر مقدور التسليم۔ اور نہیں جائز ہے ایسی پرند کی بیع جو ہوا میں ہو کیونکہ وہ گرفتار کرنے سے پہلے مملوک نہیں ہے اور اس طرح اگر اُسکو پکڑ کر چھوڑ دیا ہو تو بھی نہیں جائز ہے کیونکہ سپرد کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ ولا بیع الحمل ولا النتاج لہی النبی عن بیع الحمل وجبل الحبلۃ ولان فیہ غرر ما۔ اور حمل بیچنا جائز نہیں ہے اور نتاج بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع جبل و بیع جبل الحبلۃ سے منع فرمایا اور اس لیے کہ اس میں غرر یعنی دھوکا ہے۔ ف حمل سے پیٹ کا بچہ مراد ہے اور نتاج سے یہ مراد کہ حمل پیدا ہو کر بڑی ہو پھر وہ حاملہ ہو کر بچہ دے اور اسی کو جبل الحبلۃ کہتے ہیں اور یہ زمانہ جاہلیت کی بیع تھی کہ آدمی دوسرے سے اونٹنی خریدتا کہ اس قدر ٹمن کے عوض یہاں تک میرے پاس رہے گا کہ یہ بچہ جنے چاہے اس کے بچہ

کے بچہ ہو۔ لہذا فی الصبیحین یعنی پھر یہ اونٹنی بائع کی ملک ہو جاتی تھی۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرتؐ نے مضامین ملا بیع جبل الحبلۃ کی بیع سے منع فرمایا اور مضامین سے مراد وہ لفظ جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو۔ اور ملا بیع وہ لفظ جو اونٹ کی پیٹھ میں ہو وہ اسے برعکس ہے اور جبل الحبلۃ اس ناقہ کے بچہ کا بچہ رواہ عبد الرزاق و مالک و البزار و الطبرانی اور جبل بمعنی حمل ہے۔ اور حدیث ابو سعید خدریؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کا حمل لینے سے منع فرمایا یہاں تک کہ وہ جنے اور تھنوں کے دودھ سے منع فرمایا۔ اور بھاگا ہوا غلام خریدنے

سے منع فرمایا۔ اور مال غنیمت خریدنے سے یہاں تک کہ تقسیم کیا جائے، اور صدقات خریدنے سے یہاں تک کہ فقیر کے قبضے میں آجائے۔ اور چڑی مارنے کے ایک بار جال مارنے کی خرید سے منع فرمایا۔ حدادہ ابن ماحۃ و البزار و الدارقطنی و ابو یعلی و ابن ابی شیبۃ و عبد السزاق۔ اور شکاری کے ایک بار جال سے یہ مراد ہے کہ مثلاً چڑی مارنے سے کہا کہ جو کچھ اس مرتبہ تیرے اس جال میں وہ پھنسے وہ میں نے ایک روپیہ کو خریدا اور ایسے ہی جو کچھ تجھے آج ملے وہ اتنا سب کے

سب ممنوع ہے۔ قال ولا اللبن فی الصرع للغر ففساہ انتفاخ ولا نہ نیازع فی کیفیۃ الحلب
در بایزد او فیختلط المبیع بغیرہ - اور تمھن کا دودھ خریدنا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ اس میں
دھوکا ہے کہ شاید وہ ریاح سے پھولا ہو اور اس واسطے کہ دوتھنے کی کیفیت میں جھگڑا ہو گا اور اس
واسطے کہ شاید دودھ او تر آوے تو مبیع سے غیر مبیع کا خلط ہو جائے گا۔ و اور حدیث ابن ماجہ
میں منصوص ممالعت اور پرگری۔ قال ولا الصوف علی ظہر الغنم لانہ من اوصاف الحیوان
ولانہ ینبت من اسفل فیختلط المبیع بغیرہ بخلاف القوائم لانھا تزید من اعلی و بخلاف
القصیل لانہ یکن قلحہ والقطع فی الصوف متعین فیقع التنازع فی موضع القطع وقد
صح انہ عم نہی عن بیع الصوف علی ظہر الغنم وعن لبن فی صرع و سمن فی لبن وهو حجة
علی ابو یوسف رحمہ فی هذا الصوف حیث جوز بیعہ فیما یروے عنہ و اور بکری و دوتھ کے
پیٹھ پر مال خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ یہ اون بمنزلہ اوصاف حیوان کے ہے یعنی اس کے تابع ہے
اور اس لیے کہ وہ نیچے سے اگتی ہی تو مبیع کا اختلاط غیر مبیع سے ہو جائے گا بخلاف درخت کی شاخوں
کے کہ وہ اوپر سے بڑھتی ہیں اور بخلاف سبز کھیتی کے یعنی جو بغیر بالیوں کے کاٹ لی جاتی ہے تو یہ
جائز ہے کیونکہ اس کا اکھاڑ لینا ممکن ہے اور اون و صوف میں کاٹنا متعین ہے تو کلٹنے کی جگہ میں جھگڑا
پیدا ہو گا۔ اور یہ حدیث صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے پیٹھ پر صوف بیچنے سے
اور تھنوں میں دودھ بیچنے سے اور دودھ میں مکھن بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ (رداۃ الطبرانی والدار
قطنی وابن شیبہ والبوداؤد وغیرہم - شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد قوی ہے اور بیہقی نے کہا کہ متون
صحیح ہے اور حق یہ کہ مرفوع حسن ہے۔ م ع -)۔

اور یہ حدیث ابو یوسف پر حجت ہے کہ ان سے روایت کیا جاتا ہے کہ انہوں نے ایسے صوف کی
بیع جائز رکھی جو بکری کی پیٹھ پر ہو۔ ف اور صوف تراش لینے کے بعد اس کی بیع جائز ہے۔ قال
وجذع فی السقف وذراع من ثوب ذکر النقط اولع ید کراہ - اور نہیں جائز ہے بیع
شہتیر کی جو چھت میں ہو اور نہیں جائز ہے بیع ایک گز کسی ایسے لباس سے جس سے کاٹنا مضر ہے خواہ
دونوں نے کاٹنے والے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لانہ لا یمکن تسلیمہ الا بضربہ کیونکہ بائع
کو اس کا سپرد کرنا بدون ضرر کے نہیں ممکن ہے۔ ف اور ضرر اٹھانا مقتضائے عقد نہیں ہے۔
بخلاف ما اذا باع عشرة دراهم من نقرة فضة لانہ لا ضرر فی تبعیضہ بخلاف
اس کے اگر گلائی چاندی کی اینٹ وغیرہ سے دس درہم پھر چاندی فروخت کی تو جائز ہے کیونکہ اس کے
ٹکڑے کرنے میں کچھ ضرر نہیں ہے۔ ف پھر یہ حکم شہتیر و ذراع میں ایسی صورت میں کہ وہ معلوم معین
ہو۔ ولو لم یکن معینا لا یجوز لما ذکرنا دلجھالۃ ایضا۔ اور اگر یہ شہتیر معین نہ ہو یا یہ گز
جو لباس سے غریب ہے معین نہ ہو تو بیع دودھ سے نہیں جائز ہے ایک تو یہی جو ہم نے ذکر کی یعنی ضرر
لازم آتا ہے اور دوم مبیع مجہول بھی ہے۔ ولو قطع البائع الذراع او قطع الجذع قبل ان
یفسخ المشتري یعود صحیحاً لغوال المفسدہ اور اگر مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے بائع نے

وہ گز جو مین فروخت کیا ہے قطع کیا یا جو شہتیر فروخت کیا ہے اکھاڑ دیا تو بیع مذکور عود کر کے صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ جو بات فساد کرنے والی تھی وہ زائل ہو گئی۔ فے یعنی بائع کے ذمہ جو ضرر لازم آتا تھا وہ اس نے خود رفع کر دیا اور جو بیع معلوم تھی وہ جدا ہو کر حاصل ہو گئی۔ بخلاف ما اذا باع النوی فی التمل والبذنی البطیع حیث لا یكون صحیحا وان شقہما داخرا ج المبیع لان فی وجودہما احتمالا اما الجذع فعین موجود۔ بخلاف اس کے اگر وہ گٹھلیاں فروخت کیں جو چھو ہاروں کے اندر ہیں یا وہ بیج فروخت کیے جو خرپڑہ کے اندر ہیں تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی اگرچہ بائع چھو ہارے و خرپڑہ پھاڑ کر بیع یعنی گٹھلیوں و تخم کو نکال دے اس وجہ سے کہ گٹھلیوں و تخم کے موجود ہونے میں احتمال ہے (شاید ان کے اندر نہ ہوں یا خراب ہوں) اور شہتیر تو معائنہ موجود ہے۔ فے جیسے کپڑے میں سے وہ گز جو فروخت کیا محسوس معین ہے۔ قال وضربۃ القانص۔ اور ضربۃ القانص کی بیع نہیں جائز ہے۔ وهو ما ینحرج من الصید بضرب الشبکۃ مرۃ لانه مجهول ولان فیہ غرۃ۔ اور ضربۃ القانص وہ جانور شکار جو ایک مرتبہ جال مارنے سے حاصل ہوں۔ یہ بیع اس واسطے نہیں جائز ہے کہ بیع مجهول ہے اور اس واسطے کہ اس میں دھوکا ہے۔ فے یعنی شاید کہ اس کے جال میں کوئی شکار نہ آوے اور اگر آیا تو اس کی تعداد معلوم نہیں تو بیع مجهول ہے اور شاید کہ بجائے پرند و شکار کے سانپ و بچھو و کتا پھنس جاوے۔ وقال و بیع المزابنۃ۔ اور بیع المزابنۃ نہیں جائز ہے۔ وهو بیع الثمر علی النخیل بتمس مجذو و مثل کیلہ خرماسا۔ اور بیع مزابنۃ یہ کہ جو پھل چھو ہارے کہ درخت پر ہیں بعوض توڑے ہوئے خشک یا تر چھو ہاروں پھل کے اٹکل سے اُن کے برابر پیمانہ پر فروخت کرے۔ لانه علیہ السلام نہی عن المزابنۃ والمحاقلة فالمرابنۃ ما ذکرنا والمحاقلة بیع الحنطة فی سنبہا لحنطة مثل کیلہا خرماسا ولانه باع مکیلا بمکیل من جنسہ فلا یجوز بطریق التخصص کما اذا کان موضوعین علی الارض وکذا الغنۃ بالزبیب علی ہذا وقال الشافعی یجوز فیما دون خمسۃ اوسق لانه علیہ السلام نہی عن المزابنۃ وخص فی العرا یا و هو ان یباع بش ضہا مثل فیما دون خمسۃ اوسق قلنا الحریرۃ العطیۃ لفۃ ونایلہ ان یشیع المعری لہ ما علی النخیل من المعری تبس مجذو و هو بیع مجاز لانہ لہ مملکہ فیکون برا مبتداء۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنۃ و بیع محاقلہ سے منع فرمایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس مزابنۃ کی صورت یہی ہے جو ہم نے ذکر کی اور بیع محاقلہ یہ ہے کہ جو گیہوں بالیوں میں موجود ہیں اُن کو بعوض نکالے ہوئے گیہوں کے اٹکل سے اُن کے مثل پیمانہ پر فروخت کرے، فے اور یہ تفسیر بھی حدیث میں مذکور ہے پس اس لیے یہ بیع ناجائز ہے۔ م۔ اور اس لیے کہ اُس نے کلی چیز کو اسی کی جنس کے عوض فروخت کیا۔ پس یہ اٹکل کے طور سے نہیں جائز ہے اور امام شافعیؒ نے کہا پانچ و سق سے کم میں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزابنۃ سے منع کیا اور عرا یا کی اجازت دیدی۔ اور عرا یا جمع عربیہ عریہ کے یہ تفسیر ہے کہ پانچ و سق سے کم درخت پر لگے چھو ہاروں کو اٹکل سے توڑے ہوئے چھو ہاروں کے عوض بیچے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ عربیہ لغت میں

یعنی عطیہ ہے اور اس حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جس کو عطیہ دیا گیا ہے وہ درخت کے چھوڑے عطیہ دینے والے کے توڑے ہوئے چھوڑوں کے عوض نیچے اور یہ مجازاً بیع ہے یعنی حقیقی بیع نہیں ہے کیونکہ جس کو عطیہ ملا تھا وہ ابھی ان پھلوں کا مالک نہیں ہوا تو توڑے ہوئے پھل دے دینا جدید احسان ہے۔
ف یعنی عطیہ ایک ہبہ ہے اور ہبہ میں جب تک ہو ہوب لم اُس پر قابض نہ ہو تب تک مالک نہیں ہوتا ہے چنانچہ ہبہ میں قبضہ بالاتفاق شرط ہے اور یہاں قبضہ متحقق نہ ہوا کیونکہ یہ پھل ابھی ہبہ کرنے والے کے درخت پر لگے ہیں پس جب مالک نہ ہوا تو غیر مملوک کی بیع بھی درخت بیع نہ ہوئی۔
 پھر چونکہ جس شخص کو عطیہ دیا اس کو محتاجی سے ان سے پھلوں کی ضرورت ہے تو ہبہ کرنے والے نے یہ دوسرا احسان کیا کہ اپنے توڑے ہوئے پھلوں کو جو سب آفتوں سے محفوظ ہو کر اُس کو حاصل ہوئے ہیں بطور احسان دیدیا اور کبھی یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ جس کو عطیہ دیا وہ اس درخت کے واسطے برابر باغ میں آتا جاتا ہے یعنی جب اپنے باغ میں سے ایک درخت کے پھل کسی محتاج کو عطیہ دے تو وہ ہمہ وقت باغ میں آتا جاتا ہے جس سے بسا اوقات مالک کو تکلیف ہوتی ہے پس اُس نے چاہا کہ میں اس کو توڑے ہوئے پھل دے دوں تاکہ اس کی آمد و رفت موقوف ہو لیکن اس امر سے خوف ہوا کہ شاید وعدہ خلافی ہو، پس حدیث سے نکلا یہ وعدہ خلافی نہیں ہے اور چونکہ ہر وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے جو قریب تین من کے ہوا لہذا یا بخ وسق سے کم میں ایسی اجازت زمانیٰ تاکہ وعدہ کی تکمیل ہو بالجملہ یہ واجبی وعدہ پورا کرنے میں احتیاط کا طریقہ ہے اور اس پر حقیقی بیع کا تیسرا س کرنے سے منع کرتے ہیں۔
م۔ قال ولا يجوز البيع بالقاء الحجر والمنا بذة وهذا بیوع كانت فی الجاہلیۃ وھوان تیرادض الرجلان علی سافۃ ای یتساو مان فاذا المسہا المشتري اذ نبذھا الیہ البائع ووضع المشتري علیھا حصاة لنوم البیع فالاول بیع الملامسة والثانی بیع المنا بذة والثالث القاء الحجر وقد نہی النبی علیہ السلام عن بیع الملامسة والمنا بذة ولان فیہ تعلیقاً بالخطرہ قدری نے فرمایا کہ پتھر ڈالنے کے ساتھ اور چھو لینے کے ساتھ یا مبیع پھینک دینے کے ساتھ بیع نہیں جائز ہے اور ایسی بیوع زمانہ جاہلیت میں رائج تھیں اور اُس کا یہ طریقہ تھا کہ دو شخصوں نے کسی اسباب پر بیع کی گفتگو ٹھہرائی پس جب مشتری نے اُس کو چھو لیا یا بائع نے مشتری کی طرف پھینک دیا یا مشتری نے اسباب پر اپنی فکری رکھ دی تو بیع لازم ہو جاتی تھی پس اول کو بیع ملامسہ کہتے تھے اور دوم کو بیع منا بذة اور سوم کو القاء الحجر یعنی پتھری ڈالنا پس یہ منع ہے اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع ملامسہ و بیع منا بذة سے منع فرمایا۔ رواہ البخاری مسلم۔ اور اس لیے کہ اس میں تعلیق بخطرہ ہے۔

ف یعنی بطور قمار کے مالک کر کے کے معنی ہیں پس یہ ممنوع طریقہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا يجوز بیع ثوب من ثوبین لجهالة المبیع ولو قال علی انه بالخیار فی ان یأخذ ایہما شاء جازا لبیع استحساناً وقد ذکرناہ بضرر وعدہ۔ اور اس طرح بیع جائز نہیں ہے کہ دو کپڑوں میں ایک بیچا یا خرید اس واسطے کہ مبیع مجہول ہے اور اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ اس شرط پر کہ مشتری کو اختیار

ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے لے لے تو استحسانا جائز ہے اور ہم اس کو مع فروغ کے بیان کر چکے۔
 قال ولا يجوز بيع المرامى ولا اجارته والمساكن الكلا اما البيع فلا نه ورد على مال لا يملكه
 لا شترالك الناس فيه بالحديث واما الا جارية فلا نه عقدت على استهلاك عين مباح
 ولو عقدت على استهلاك عين مملوك بان استاجر بقرة ليشرب لبنها لا يجوز فهذا اولى -
 چراگاہ کو فروخت کرنا نہیں جائز اور اس کا اجارہ بھی جائز نہیں ہے اور مراد گھاس ہے یعنی گھاس کو
 فروخت کرنا یا اجارہ دینا نہیں جائز ہے۔ پس بیع اس واسطے نہیں جائز ہے کہ یہ بیع ایسی چیز پر واقع ہوئی
 جس کا بائع مالک نہیں کیونکہ اس میں سب لوگوں کی شرکت بحکم حدیث ثابت ہے اور رہا اجارہ تو وہ اس
 وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ایک مال عین مباح کے تلف کرنے پر واقع ہوا حالانکہ اگر اجارہ ایک مال
 عین مملوک کے تلف کرنے پر ہوتا مثلاً ایک گائے کو اجارہ لیتا تاکہ اس کا دودھ پئے تو جائز نہ ہوتا،
 پس یہ مباح تلف کرنے کا اجارہ بدرجہ اولی نہیں جائز ہے۔ قال ولا يجوز بيع النحل وهذا عند
 ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ يجوز اذا كان محرز او هو قول الشافعی رحمہ لانہ
 حیوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يוכל كالبعل والحمار ولهما انه
 من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنا بغيره والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون
 منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كواسرة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز بتمتع
 كذا ذكره الكرخي رحمہ ولا يجوز بيعه ودالقه عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ من الهوام وعند
 ابی یوسف رحمہ يجوز اذا ظهر فيه العنز بتمتع وعند محمد رحمہ يجوز كيف ما كان لكونه
 منتفعا به اور شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ
 جب اس کی حفاظت میں جمع ہوں تو جائز ہے اور یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے کیونکہ یہ جانور حقیقتہ و شرعاً قابل انتفاع ہے کہ اس سے نفع حاصل
 کیا جاتا ہے تو اس کی بیع جائز ہے اگر اس کا کھانا نہیں جائز ہے جیسے خیر و گدھا یعنی ان کا کھانا نہیں جائز اور بیع بالاجماع جائز
 ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ کا دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی بھی کٹنے والے کیڑوں میں سے ہے تو بھڑوں کی
 طرح ان کی بھی بیع جائز نہیں ہے اور ان سے نفع حاصل کرنا بذریعہ شہد و موم کے ہے جو ان سے نفع نہیں
 اور ان کی ذات سے نہیں تو شہد و موم نکلنے سے پہلے یہ جانور ایسی چیز نہیں ہے جس سے نفع اٹھایا جائے
 یعنی اپنی ذات میں مال نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک چھٹا بیچا جس میں شہد ہے مع ان مکھیوں کے جو
 اس کے اندر ہیں تو شہد کے تابع کر کے مکھیوں کی بیع بھی جائز ہے ایسا ہی کرخی نے ذکر کیا ہے، اور
 امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ابریشم کے پیلہ بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ بھی کیڑے مکوڑوں میں سے ہیں۔
 اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اگر کیلیوں میں ریشم ظاہر ہو جائے تو اس کے تابع کر کے کیڑوں کا بیچنا بھی
 جائز ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک ہر طرح جائز ہے کیونکہ یہ ایسا جانور ہے جس سے نفع اٹھایا جاتا ہے۔
 فہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور شہد کی مکھیاں بیچنے میں بھی امام محمد رحمہ کے قول پر فتویٰ ہے یعنی جائز
 ہے۔ الذخیرہ - ع - ولا يجوز بيع بيضه عند ابی حنیفہ رحمہ وعندہما يجوز لكان الضرورة
 وقيل ابو يوسف رحمہ مع ابی حنیفہ رحمہ كما في رد والقز والحمائم اذا علم عدددها وامكن

تسلیم ہا جاز بیعہا لانہ مال مقدوس التسلیمہ اور کرم پیلہ کے اٹڈے بیچنا نہیں جائز ہے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ ونے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ ع۔ کیونکہ ضرورت ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ کے ساتھ ہے جیسے کرم پیلہ میں ہے یعنی جب ریشم ظاہر نہ ہوا ہو۔ کبوتروں کا اگر شمار معلوم ہو اور ان کو سپرد کرنا ممکن ہو تو ان کی بیع جائز ہے کیونکہ وہ مال ہے جس کا سپرد کرنا ممکن ہے۔ ولا يجوز بيع الا بق لمنهى النبي عليه السلام عنه ولانه لا يقدر على تسليمه الا ان يبيعه من رجل زعم انه عنده لان المنهى بيع البق مطلق وهو ان يكون ابقا في حق المتعاقدين وهذا غير ابق في حق المشتري ولانه اذا كان عند المشتري انتفى العجز عن التسليم وهو المانع ثمر لا يصير قابضا بمجرد العقد اذا كان في يده وكان اشهد اخذه لانه امانة عنده وقبض الامانة لا ينوب عن قبض البيع ولو كان له يثبته يجب ان يصير قابضا لانه قبض غصب ولو قال هو عند فلان فبعه مني فباعه لا يجوز لانه ابق في حق المتعاقدين ولانه لا يقدر على تسليمه ولو باع الا بق ثمر عاد من الا باق لا يتم ذلك العقد لانه وقع باطلا لا نعدام المحلية لبيع الطير في الهواء۔ اور بھاگے ہوئے غلام کی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کافی حدیث ابی سعید رواہ ابن ماجہ۔ اور اس لیے کہ بالغ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے لیکن اگر اپنے بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ بیچے جو کہتا ہے کہ وہ میرے پاس موجود ہے تو جائز ہے کیونکہ حدیث میں پورے بھاگے ہوئے کی بیع سے ممانعت ہے اور وہ اس طرح ہے کہ عقد کرنے والوں کے حق میں بھاگا ہوا اور یہاں مشتری کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے اور اس واسطے کہ جب وہ مشتری کے پاس موجود ہے تو سپرد کرنے سے عاجز نہ ہوا حالانکہ یہی عاجزی مانع بیع تھی پھر جب وہ غلام مشتری کے پاس ہو اور پکڑتے وقت اس نے گواہ کر لیے ہوں کہ میں اس کے مولے کو پھیرنے کے واسطے اس کو پکڑتا ہوں تو مشتری فقط عقد سے اس پر قابض نہیں ہو جائے گا کیونکہ یہ غلام اس کے پاس امانت اور امانت کا قبضہ ایسے قبضہ کا نائب نہیں ہوتا جو بیع سے مستحق ہوا ہے اور اگر مشتری نے پکڑتے وقت ایسے گواہ نہ کر لیے ہوں تو فقط خرید سے قابض ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت میں اس کا قبضہ غصب ہے (اور قبضہ غصب ایسا قبضہ ہے کہ قبضہ خرید کا نائب ہو جاتا ہے اور اگر خریدار نے کہا کہ وہ غلام فلاں شخص کے پاس ہے تو اس کو میرے ہاتھ فروخت کر دے پس مولے نے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں عقد کر لے والوں کے حق میں بھاگا ہوا ہے اور اس لیے کہ مولے اس کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اگر بھاگے ہوئے غلام کو فروخت کیا پھر وہ غلام بھاگنے سے لوٹ آیا تو ظاہر الروایۃ میں عقد مذکور پورا نہ ہو گا کیونکہ وہ باطل واقع ہوا تھا کیونکہ محل بیع ندارد تھا جیسے ایسا پرندہ بیچنا جو ہوا میں ہے۔

وعن ابی حنیفہ (۱۶) انه يتم العقد اذا لم يفسخ لان العقد الغقد بقیام المالیۃ والمالۃ

قد ارتفع وهو العجز عن التسليم كما اذا ابقى بعد البيع وهكذا يورى عن محمد ج.
 اور نادیر الروایۃ ابو حنیفہ سے یہ ہے کہ عقد مذکور پورا ہو جائے گا جبکہ فسخ نہ کیا گیا ہو کیونکہ
 بھاگے ہوئے غلام کی مالیت قائم ہونے کی وجہ سے عقد منعقد ہوا تھا اور تمام ہونے سے
 جو چیز مانع تھی زائل ہوئی یعنی سپردگی سے عاجز ہونا جیسے فروخت کے بعد غلام بھاگ گیا۔ اور ایسا
 ہی امام محمد سے بھی مروی ہے۔ قال ولا بیع لبن امرأة في قدح وقال الشافعي لا يجوز
 بیعہ لانہ مشرب طاهر ولنا انه جزء آدمی وهو بجميع اجزائه مکتم مصون عن
 الا بتذال بالبیع ولا فرق فی ظاہر الروایۃ بین لبن الحر والامۃ وعن ابی یوسف
 انه يجوز بیع لبن الامۃ لانه يجوز ایضا والعقد علی نفسهما فكذا علی جزئهما قلنا
 الرق قد حل نفسها فاما اللبن فلا رقی فیہ لانه يختص بمحل یتحقق فیہ القوة
 التي هی صده وهو المحی ولا حیوة فی اللبن۔ امام محمد نے فرمایا کہ اگر عورت کا دودھ
 دوسرا ہو کسی برتن میں ہو تو بھی اُس کی بیع نہیں جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ جائز ہے کیونکہ وہ
 پینے کی پاک چیز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دودھ آدمی کا جزء ہے اور آدمی اپنے
 تمام اجزاء کے ساتھ مکرم اور بیع کی ذلت اٹھانے سے محفوظ ہے۔ اور واضح ہو کہ ظاہر الروایۃ
 میں خواہ آزاد عورت کا دودھ ہو خواہ باندی کا ہو کچھ فرق نہیں ہے اور نوادر میں ابو یوسف
 سے روایت ہے کہ باندی کا دودھ بیچنا جائز ہے کیونکہ باندی کی ذات پر بیع وارد کرنا جائز ہے
 تو اُس کے جزو پر وارد کرنا بھی جائز ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ قیمت اس کی ذات
 پر وارد ہوئی اور رہا دودھ تو اس میں کوئی رقیبت نہیں ہے کیونکہ رقیبت ایسے محل کے ساتھ مختص ہے
 جس میں قوت آزادی جو رقیبت کی ضد ہے متحقق ہو اور قوت کا محل زندہ شخص ہے اور دودھ
 میں جنات نہیں ہے۔ ورنہ تو دودھ محل رقیبت نہ ہوا تو باندی کا دودھ مثل آزاد عورت کے دودھ
 کی ہے۔ ع۔

قال ولا يجوز بیع شعر الخنزیر لانه نجس العین فلا يجوز بیعه امانۃ له ولا يجوز الانتفاع
 به للخنزیر للضرورة فان ذلك العمل لا یتاتی بدونه ویوجد مباح الاصل فلا ضرورة المح
 البیع ولروقع فی الماء الثقیل انسده عند ابی یوسف رحمہ وعند محمد لا یفسده لان
 اطلاق الانتفاع به دلیل طہارة ولا بی یوسف رحمہ ان الاطلاق للضرورة فلا تظهر الا فی
 حالۃ الاستعمال وحالة الوقوع تغایرها۔ اور سور کے بال بیچنا بھی نہیں جائز ہے اس پر
 اماموں کا اتفاق ہے کیونکہ سور کی ذات نجس ہے تو اس کی امانت کے واسطے اُس کی بیع جائز
 نہیں اور خراز کے واسطے سور کے بالوں کو کام میں لانا بوجہ ضرورت کے جائز ہے کیونکہ عادت کے
 معلوم ہوا کہ بہ کام بدولن سور کے بالوں کے نہیں ہوتا اور چونکہ یہ بال اصل مباح کے طور پر ملے
 ہیں تو ان کے فروخت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر قلیل پالی میں سور کا بال گر پڑا تو ابو یوسف کے
 نزدیک پالی خراب کرے گا اور امام محمد کے نزدیک نہیں کیونکہ مطلقاً نفع اٹھانے کی اجازت اُسکے

پاک ہونے کی دلیل ہے۔ اور ابو یوسفؒ کی حجت یہ ہے کہ انتفاع کی اجازت بوجہ ضرورت کے ہے پس سوائے حالت استعمال کے یہ بات ظاہر نہ ہوگی اور پانی میں گرنے کی حالت اس سے مفار ہے۔ ولا یجوز بیع شعور الانسان ولا انتفاع به لان الآدمی مکرم لا مبتذل فلا یجوز ان یموت شیء من اجزائه مما ینا مبتذل وقد قال علیہ السلام لعن اللہ الواصلۃ والمستویۃ الحدیث واما یرخص فیما یتخذ من الوبر فیزید فی قرن النساء وذواتہن۔ آدمی کے بال بچنا نہیں جائز ہے اور اُس سے نفع اٹھانا بھی نہیں جائز ہے کیونکہ آدمی مکرم ہے یعنی مبتذل نہیں ہے تو جائز نہیں کہ اُس کے کسی جز کو انتفاع لے کر اس کو خوار و مبتذل کیا جائے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے ایسی عورت کو جو عورتوں کے بال جوڑے اور ایسی عورت کو جو اپنے بال جوڑ داوے اور ایسی عورت کو جو دوسری عورت کو گودے اور ایسی عورت کو جو گود داوے۔ راہ السنۃ۔ اور جوڑنے کی رخصت تو صرف ایسے بالوں میں ہے جو اونٹ وغیرہ سے لے کر عورتوں کی زلف و چونے میں بڑھائے جاتے ہیں۔

فے یہ درحقیقت جوڑے نہیں جاتے بلکہ گوندھنے میں ایسی ترکیب سے گوندھتے ہیں کہ وہ اصلی بالوں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موئے مبارک لایا اور دوسرے نے اُس کو بھاری ہدیہ دیا تو یہ جائز ہے۔ ط۔ قال ولا بیع جلود المیتۃ قبل ان تدبغ لانه غیر منتفع بہ قال علیہ السلام لا تنفعوا من المیتۃ باہاب وھو اسم لغیر المدبوغ وقد ذکرناہ فی کتاب الصلوۃ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ مردار کی کھال کو قبل و باغت کے بچنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ نفع اٹھانے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مردار سے اہاب کا نفع مت اٹھاؤ۔ رواہ الترمذی۔ اور اہاب ایسی کھال کا نام ہے جو باغت نہیں کی گئی جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں گذرا اور باغت کے بعد اس کو بچنے اور اُس سے نفع اٹھانے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ باغت سے وہ پاک ہو گئی ہے اور ہم اس کو کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا بأس ببیع عظام المیتۃ وعصبھا وصوفھا وقرنھا وشعرھا ویدبھا والانتفاع بذلك کلہ لانھا طاہرۃ لا یحلبھا الموت لعدم الحیوۃ وقد قررناہ من قبل والفیل کا نخویر نجس العین عند محمدؒ وعندھا بمنزلۃ السباع حتی بیاع عظمہ وینتفع بہ۔ اور مردار کی ہڈیاں و پٹھے و مردہ بکریوں کے صوف اور مردار کے سینک اور بال اور مردہ اونٹ کے بال بچنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور ان سب سے انتفاع حاصل کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب چیزیں پاک ہیں ان میں موت نے حلول نہیں کیا کیونکہ حیات قائم نہیں تھی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی شل سور کے نجس العین ہے اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مانند درندوں کے ہے حتیٰ کہ اُس کی ہڈی فروخت کی جائے اور اُس سے نفع اٹھایا جائے۔ فے ہی تعامل اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔

مشائخ نے فرمایا کہ یہ اُس وقت ہے کہ جب ہاتھی کی ہڈی پر کلپنائی نہ ہو اور اگر کلپنائی ہو تو نجس ہے۔

اُس کی بیع جائز نہیں۔ النہایہ۔ قال واذا كان السفل لوجبل وعلوه لاخر فسقطا او سقط
العلو وحده فباع صاحب العلو علوه لغيره يجوز لان حق التعلی لیس بمال لان المال ما يمكن
احرازه والمال هو المحل للبیع بخلاف الشرب حيث يجوز بیعه بتعالی لارض باتفاق
الروایات ومفردا فی روایة وهو اختیار مشائخ بلخ رحمه الله حظه من الماء ولهذا یضمن
بالا تلافی ولما قسط من الثمن علی تذکرہ فی کتاب الشرب۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ایک
شخص کا نیچے کا مکان ہو اور اُس پر بالا خانہ دوسرے شخص کا ہو پھر دونوں گر گئے یا فقط بالا خانہ گر گیا
پھر بالا خانہ والے نے اپنا حق فروخت کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ بالا خانہ بنانے کا حق کچھ مال نہیں ہے
اس واسطے کہ مال وہ چیز ہوتی ہے جس کا محفوظ ذخیرہ کرنا ممکن ہو حالانکہ بیع کے واسطے مال ہی
محل ہے بخلاف شرب کے یعنی پانی کا حصہ جو کسی زمین کا حق ہے چنانچہ اُس کا بیچنا اس زمین کے تابع
کر کے سب روایات کے موافق جائز ہے اور تنہا کر کے بھی ایک روایت میں جائز ہے۔
یعنی اگر فقط شرب کو بدون زمین کے فروخت کیا تو بھی ایک روایت میں جائز ہے اور یہی مشائخ بلخ کا
مختار ہے کیونکہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے اس واسطے جو شخص اس کو تلف کر دے وہ ضامن ہوگا اور
شرب کے واسطے ثمن میں سے ایک حصہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم اس کو کتاب الشرب میں بیان کریں گے۔
قال و بیع الطريق دھبتہ جائز و بیع مسیل الماء دھبتہ باطل المسألة تحتمل وجهین بیع
س قبة الطريق والمسیل و بیع حق المرور والتسیل فان كان الاول فوجه الفرق بین
المسالتین ان الطريق معلوم لان له طول وعرضا معلوما واما المسیل لمجهول لانه لا یدری
قد رما یثقله من الماء وان كان الثاني فقی بیع حق المرور وروایتان ووجه الفرق علی
احدهما بینه و بین حق التسیل ان حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق
اما المسیل علی السطح فهو نظیر حق التعلی وعلی الارض مجهول لجهالة محله ووجه الفرق
بین حق المرور وحق التعلی علی احدى الروایتین ان حق التعلی یتعلق بعین لا بقبی وهو
البناء فاشبه المنافع اما حق المرور یتعلق بعین بقبی وهو الارض فاشبه الاعیان
خاص راستہ کا بیچنا اور اُس کا ہبہ کرنا جائز ہے اور پانی رواں ہونے کا راستہ بیچنا اور اُس کا ہبہ
کرنا باطل ہے۔ یہ مسئلہ دو صورتوں کو محتمل ہے اول یہ کہ طریق و مسیل کا رقبہ بیچنا اور دوم راہ سے
گزر لے اور نالی سے بہانے کا حق بیچنا پس اگر صورت اول ہو یعنی راستہ کا رقبہ بیچنا جائز اور مسیل کا
رقبہ بیچنا باطل ہے تو دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ ایک معلوم چیز ہے، کیونکہ اُس
کا طول و عرض معلوم ہے اور مسیل ایک مجہول چیز ہے کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ پانی کس قدر گھیرے
گا اور اگر دوسری صورت ہو یعنی راستہ کا حق مرور بیچنا جائز ہے اور نالی سے پانی بہانے کا حق باطل
ہے تو جاننا چاہیے کہ راستہ کا حق مرور بیچنے میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک جائز اور دوسری میں
ناجائز ہے پس جو از کی روایت پر اس میں اور پانی رواں کرنے کا حق باطل ہونے میں فرق یہ ہے
کہ راہ سے گزرنے کا حق ایک امر معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق ایک معلوم جگہ کے ساتھ ہے اور

وہ راستہ ہے اور رہا چھت پر سے پانی بہانے کا حق تو وہ ایسا ہے جیسے بالا خانہ بنانے کا حق یعنی بالاتفاق جائز نہیں ہے اور رہا زمین پر پانی بہانے کا حق تو یہ اس واسطے نہیں جائز ہے کہ مجہول ہے کیونکہ پانی بہنے کی جگہ مجہول ہے۔ رہا یہ امر کہ حق مرد بیچنا۔ ایک روایت پر جائز ہے اور بالا خانہ بنانے کا حق بیچنا نہیں جائز ہے تو دونوں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بالا خانہ بنانے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو دائمی نہیں باقی رہے گا اور وہ نیچے کا مکان ہے تو یہ حق بھی منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرد یعنی راستہ سے گزرنے کا حق تو وہ ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی ہے اور وہ زمین ہے تو یہ حق بھی عین کے مشابہ ہو گیا۔ **ف** تو عین کی طرح اس حق کا بھی بیچنا جائز ہے اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ **ع**۔ قال ومن باع جاریۃ فاذا ہو غلام فلا بیع بینہما۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس نے ایک باندی فروخت کی پھر وہ غلام نکلا تو دونوں میں بیع نہیں ہے۔

ف مثلاً غلام اپنے اُپر ایک کپڑا ڈالے تھا اور بائع نے اس کو اپنی باندی خیال کر کے ایک مشتری کے ساتھ بیع کا ایجاب قبول کیا حالانکہ مشتری کو دیکھنے کے وقت خیال الرویہ ہوتا ہے لہذا اس نے خریدی پھر دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ غلام تھا تو دونوں میں بیع نہیں ہے۔ اس طرح اگر اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ غلام و باندی کے مقاصد و اغراض میں بڑا فرق ہوتا ہے پس جو کام ایک سے نکلے وہ دوسرے سے حاصل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا باع کبشا فاذا ہو نعجۃ حیث ینعقد البیع و یتخیر۔ بخلاف اس کے اگر بھیڑ فروخت کیا پھر وہ بھیڑی نکلی یعنی حیوانات میں ایسا واقعہ ہوا تو بیع منقذ ہو جائے گی اور مشتری کو اختیار ہوگا چاہے پوری کرے یا توڑ دے۔ والفرق ینبتی علی الاصل الذی ذکرنا فی النکاح ملحد۔ اور آدمیوں اور حیوانات میں فرق اس اصل پر مبنی ہے جو ہم نے امام محمدؒ کے واسطے کتاب النکاح میں بیان کی ہے۔ **ف** اس کا اعادہ کیا کہ۔ وھوان الاشارة مع التسمیۃ اذا اجتمعتا فی مختلفی الجنس یتعلق العقد بالمسمی و یبطل لا نعدامہ۔ وہ اصل یہ ہے کہ اشارہ مع بیان لفظی کے جب دونوں امر جمع ہو جاویں۔ یعنی اشارہ کیا اور نام بھی لیا۔ (حالانکہ اشارہ مثلاً غلام کی طرف ہوا اور نام باندی کا لیا) تو دو مختلف جنس میں عقد کا تعلق اسی سے ہوگا جو بیان کیا اور اس کے ندارد ہونے سے عقد باطل ہوگا۔

ف پس اگر نام باندی لے کر فروخت کی حالانکہ وہ غلام نکلا تو باندی نہ ہونے سے عقد باطل ہوا، کیونکہ غلام و باندی کی نوع واحد مگر جنس مختلف ہے کہ ہر ایک کے منافع و مقاصد علیحدہ ہیں۔ و فی متحدی الجنس یتعلق بالمشار الیہ و ینعقد لو جددہ و یتخیر لفوات الوصف۔ اور دونوں کے جنس متحد ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اسی سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا اور عقد کرنے والے کو اختیار ہو جائے گا کیونکہ وہ جنس موجود ہے اور عقد کرنے والے کو اختیار ہو جائے گا۔ کیونکہ وصف ندارد ہے۔ **ف** یعنی جس کی طرف اشارہ کیا وہ وہی جنس ہے جو زبان سے نام لیا۔

پس دونوں میں مخالفت صرف وصف میں ہوگی تو عقد بہر حال منعقد ہوگا کیونکہ وہی جنس موجود ہے مگر مشتری یا جس کے واسطے یہ چیز قرار دی گئی ہے وہ عقد پورے نہ کرنے کا مختار ہوگا اس واسطے کہ وصف مرغوب ندارد ہے۔ کمن اشتری عبد اعلیٰ انہ خباز فاذا هو حکاتب۔ جیسے کسی نے ایک غلام اس شرط پر خرید اکہ وہ روٹی پکانے والا ہے مگر وہ لکھنے والا نکلا۔ دے تو بیع منعقد ہے کیونکہ غلام کی جنس موجود ہے صرف وہ وصف نہیں ہے جو مشتری نے چاہا تھا تو اس کو اختیار ہے چاہے بیع توڑ دے۔

خلاصہ اصل مذکور یہ ہوا کہ جب بیع میں بائع نے مبیع کا نام لیا اور اشارہ بھی کیا، مثلاً کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ہزار روپیہ کو بیچا مگر وہ غلام نہیں بلکہ باندی ہے یا کہا کہ میں نے یہ روٹی پکانے والا غلام تیرے ہاتھ ہزار روپیہ کو بیچا مگر وہ روٹی پکانے والا نہیں بلکہ لکھنے والا ہے یا کوئی ہنر نہیں جانتا ہے تو اول صورت میں مبیع کی جنس اشارہ و بیان میں مختلف ہے تو عقد کا تعلق بیان سے ہوگا و اشارہ ساقط ہے۔ اور دوسری صورت میں اشارہ و بیان کی جنس متحد مگر وصف مختلف ہے تو اس جنس سے عقد متعلق ہوگا۔ کیونکہ نوع انسان کے تحت میں عورت و مرد دو جنس شامل ہیں۔ یہی فقہاء کی اصطلاح ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وفی مسالتنا الذکر والانشی من بنی آدم جنسان۔ اور ہمارے مسئلہ مذکور میں اصل مذکور سے مطابقت کرو تو آدمیوں میں سے مرد و عورت دو جنس مختلف ہیں۔

للتفاوت فی الاعراض۔ کیونکہ ان کی غرضوں میں تفاوت ہے۔ دے کیونکہ غلام سے تجارت و زراعت وغیرہ کے کام نکلتے ہیں اور لونڈی سے اپنی جورو بنانے وغیرہ کے کام نکلتے ہیں، پس جن کے مقاصد مختلف ہوں وہ مختلف اجناس ہیں پس جب اس نے کہا کہ میں نے یہ باندی بیچی حالانکہ وہ غلام ہے تو اختلاف جنس کی وجہ سے حکم کا تعلق بیان سے ہوا یعنی باندی کے ساتھ بیع منعقد ہوگی مگر باندی ندارد ہونے سے بیع کا انعقاد نہ ہوا بلکہ باطل ہے۔ وفی المبیوانات جنس واحد للتقارب فیہا۔ اور حیوانات میں نزدیک ایک ہی جنس ہے کیونکہ مقاصد میں باہم قریب ہیں۔ دے تو ایک جنس ہونے کی وجہ سے جب زیادہ کوئی موجودہ ہے تو عقد منعقد ہوا مگر وصف ندارد ہے یعنی مثلاً بھیڑا چاہا تھا وہ بھیڑی ہے تو مشتری کو بیع توڑنے کا اختیار ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ جنس متحد وہ ہیں کہ جن سے مقاصد و غرض ایک ہی مقصود ہوں۔ وهو الاعتبار فی هذا دون الاصل۔ اور اختلاف جنس یا اتحاد جنس میں یہی معتبر ہے کہ اغراض مختلف یا متحد ہوں نہ اصل۔ دے یعنی ان کی اصل کا متحد یا مختلف ہونا معتبر نہیں ہے۔ كالعمل والدبس جنسان۔ جیسے سرکہ و انگور کا پانی دو جنس ہیں دے حالانکہ انگور سے جو پانی بطور تازی کے لیا جاتا ہے اسی سے سرکہ بنتا ہے۔ یعنی دھوپ میں پڑے رہنے سے سرکہ ہو جاتا ہے باوجودیکہ اصل متحد ہے مگر چونکہ آب انگور سے غرض دیگر اور سرکہ سے مقصود دیگر ہے تو دونوں دو جنس ہیں۔ والوذاری اور ذاری پھرا دے جو سمرقند کے ایک گالوں و ذار میں بنتا ہے۔ والنزید بلی۔ اور زید یہ کپڑا۔

فے جو ہمارا کے زندگانوں میں بنتا ہے۔ علی ما قالوا جنسان مع اتحاد اصلہما۔ بنا بر قول مشائخ کے یہ دو جنس ہیں باوجودیکہ ان دونوں کی اصل متحد ہے۔ فے دونوں روئی کے سوت سے بنے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے کہا کہ
و ذاری تھان وس رویہ کو تیرے ہاتھ فروخت کیا مگر دیکھا تو وہ سرکہ یا زندیہ تھان ہے تو بیع باطل ہے۔ و علی ہذا اگر ہماری ملک میں رس کا گھڑا بیجا اور وہ سرکہ نکلا تو بیع باطل ہے اور اگر تریب کا تھان بیجا اور وہ سرکہ نکلا تو بیع باطل ہے اور اگر تریب کا تھان بیجا اور وہ نین سکھ نکلا تو بھی بیع باطل ہے۔ اور اگر ساکھو کی دھنیاں بیچیں اور وہ نیم کی دھنیاں نکلیں تو بیع جائز لیکن مشتری مختار ہے چاہے پورے ثمن میں خریدے یا واپس کر دے۔ م۔

قال ومن اشتری جادیۃ بالف دھع حالۃ او نسبۃ فقبضہا ثم باعہا من البائع بخمس مائۃ قبل ان ینقد الثمن لا یجوز البیع الثانی فقال الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز لان الملك قد تم فیہا بالقبض فصار البیع من البائع ومن غیرہ سواء۔ اگر کسی نے ایک باندی ہزار درہم کو خریدی تو اس کو ہاتھ لے کر پھر مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا اور دام دینے سے پہلے اس باندی کو اپنے بائع کے ہاتھ پانچ سو درہم کو فروخت کیا یعنی ثمن اول کی جنس کے عوض کو بیجا تو دوسری بیع نہیں جائز ہے (یہی قول مالک واحد ہے۔ ع۔) اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز ہے کیونکہ قبضہ کے ساتھ باندی میں مشتری کی ملکیت پوری ہو گئی تو بائع کے ہاتھ بیچنا یا خیر کے ہاتھ بیچنا برابر ہے۔
فے اور یہ قیاس ہے اور اس طرف ہمارے مشائخ میں سے کرنی و زعفرانی و صفار وغیرہ نے میل کیا یہ کاکی نے بعض حواشی سے ذکر کیا۔ ع۔ و صادر کما لو باع بمثل الثمن الاول او بالزیادۃ او بالعرض ولنا قول عائشۃ بنت ابی بکر و قد باعت مائۃ ما اشترت بثمان مائۃ بئس ما شریتم واشتریت ابلغی فید بن القحطانی رحمہ اللہ تعالیٰ ا بطل جہاد و جہادہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان لہ یتب۔ اور یہ بیع ایسی ہو گئی جیسے بائع کے ہاتھ اس نے کمی پر نہیں بیچا بلکہ ثمن اول کے برابر یا زیادہ کے عوض بیچا یا کسی اسباب کے عوض بیجا۔ فے حالانکہ یہ بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ اور ہماری دلیل حضرت ام المومنین عائشہؓ کا قول ہے جو ایک عورت سے فرمایا جس نے آٹھ سو درہم کو خرید کر اگلے ثمن سے پہلے چھ سو درہم کو زید ابن ارقم کے ہاتھ بیچی تو فرمایا کہ تو نے بہت بُری خرید و فروخت کی اور تو جا کر زید ابن ارقم کو میرا پیغام پہنچا کہ اگر تم نے نہ کی تو جو کچھ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج و جہاد کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ نے مٹا دیا۔ رواہ البوصیفہ و عبد الرزاق و احمد و الدارقطنی و البیہقی۔ فے امام احمد نے مسند میں فرمایا کہ ہم سے حدیث فرمائی محمد ابن جعفر نے کہا کہ ہم سے حدیث فرمائی شعبہ نے ابو اسحاق سے کہ ابو اسحاق نے اپنی زوجہ عالیہ سے روایت کی کہ میں اور زید ابن ارقم کے ہاتھ ایک غلام آٹھ سو درہم کو ادھار فروخت کیا پھر اس کو چھ سو درہم کو نقد خرید لیا تو حضرت ام المومنین نے فرمایا کہ تو زید ابن ارقم کے پیغام پہنچا دے کہ تو نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنا عمل جہاد مٹا دیا مگر

آنکھ تو تو بہ کر لے یہ تو بڑی خرید و فروخت کی۔ تنقیح میں کہا کہ یہ اسنادِ جید ہے اگرچہ شافعیؒ نے کہا کہ یہ ثابت نہیں ہے اور دارقطنیؒ نے کہا کہ عالیہ ایک عورت مجہولہ ہے تو یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے ابن الجوزیؒ نے کہا کہ یہ عورت اپنی بزرگی میں معروف ہے چنانچہ ابن سعدؒ نے طبقات میں لکھا کہ عالیہ بنت النفع زوجہ ابواسحاق ہمدانی ہے جس نے حضرت امام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سنی ہے اور یہ جو زرقانیؒ نے فرمایا کہ غل جہاد کیونکر اس طرح باطل ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تنقیح میں فرمایا کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس باب میں علم نہ ہوتا تو آپ اجتہاد سے ایسا نہ فرماتیں۔ پس یہ حکم حدیث مرفوع ہے اور یہ جو زعم کیا گیا کہ شائد یہ ادھار بوعده عطارد تھا اس سبب سے حرام کیا تو یہ زعم بھی باطل ہے اس واسطے کہ ام المومنینؓ کے نزدیک بیع بہ وعدہ عطارد جائز ہے اور یہی مذہب حضرت امیر المومنین علیؓ و ابن ابی لیلی و ایک جماعت تابعین کا ہے پس شک نہیں ہے کہ خود یہ بیع حرام تھی اور اسی کو بیع عینیہ کہتے ہیں اور حدیث میں صریح وارد ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جب وہ زمانہ آدے گا کہ لوگ دینار و درہم کا اپنے بھائی مسلمان سے بھل کریں اور بیع عینیہ کا معاملہ کریں اور بیلوں کی دم کے پیچھے چلیں اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد چھوڑیں تو اللہ تعالیٰ ان پر ذلت اتارے گا۔ پس وہ ذلت ان پر سے نہیں اٹھائے گا یہاں تک وہ اپنے دین کی طرف رجوع لا دیں۔ رواہ احمد۔ ذہبی نے کہا کہ اس کی روایت کرنے والے ثقات علماء و حدیث صحیح ہے۔ و رواہ الوداؤد و البیعلی و البزار۔ ف عام ح۔ پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں قیاس متروک ہے اور بیع مذکور حرام ہے اس لیے کہ حرمت منصوص ہے۔

ولان الثمن لم یدخل فی ضمانہ فاذا وصل المبیع و وقعت المقاصۃ بقى له فضل خمس مائۃ و ذلك بلا عوض بخلاف ما اذا باع بالعرض لان الفضل انما یظاہر عند المجانسة۔ اور اس لیے کہ ثمن ابھی تک بائع کی ضمانت میں نہیں داخل ہوا یعنی ابھی تک قبضہ میں نہیں آیا تو مضمون نہ ہوا۔ پھر جب بائع کو مبیع پہنچ گئی یعنی دوبارہ بیع ہوئی اور بائع کا مقصد یعنی برابر کا بدلہ کیا گیا تو بائع کے واسطے پانچ سو درہم زائد ہندۃ مشتری باقی رہے حالانکہ یہ زیادتی بلا عوض ہے بخلاف اس کے اگر مشتری نے مبیع کو بوعوض اسباب کے فروخت کیا تو زیادتی نہیں ظاہر ہے کیونکہ زیادتی اس وقت ظاہر ہوتی ہے کہ دونوں ثمن ایک ثمن ہوں۔ ف حتیٰ کہ اگر بائع نے ہزار درہم کو بیچ پھر ثمن وصول ہونے سے پہلے سو دینار کو جن کی قیمت ہزار درہم سے کم ہے مولیٰ تو بھی ہمارے نزدیک استسنا نہیں جائز ہے۔

اور خلاصہ دلیل استحسان کا یہ ہے کہ جب تک بائع کو درہم نہیں پہنچے تو وہ اس کی ضمانت میں نہیں آئے تو ان کے ذریعہ سے منفعت نہیں جائز ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج ضمانت ہے۔ یعنی بمقابلہ ضمانت کے منفعت ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں بائع نے بدلہ ضمانت ثمن کے دوبارہ ثمن اقل سے کم پر خریدی اور باقی ثمن اول ہندۃ مشتری رہا اور یہ بمنزلہ بیع کے

باطل ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر زید نے کلو سے سو روپیہ قرض مانگا اور کلو نے کہا کہ میں نے یہ چیز ڈیڑھ سو روپیہ کے عوض تیرے ہاتھ فروخت کی اس شرط پر کہ تو اس کے دام مجھے بیساکھ میں ادا کرے پھر زید سے یہی چیز سو روپیہ کے عوض نقد خرید لی حتیٰ کہ کلو تصور و پیہ دینا پڑے اور زید کے ذمہ اس کے ایک سو پچاس روپیہ قرضہ رہے تو یہ بیع حرام بیاج ہے اور جائز نہیں ہے اور یہی صیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ قال ومن اشترى جارية بخمس مائة ثم باعها واخرى معها من البائع قبل ان ينقذ الثمن بخمس مائة فالبيع جائز في التي لم يشترها من البائع ويبطل في الاخرى لانه لا بد ان يجعل بعض الثمن بمقابلة التي لم يشترها منه فيكون مشتريا للاخرى باقل مما باع وهو فاسد عندنا ولم يوجد هذا المعنى في صاحبتهما ولا يشيع الفساد لانه ضعيف فيها لكونه مجتهدا فيه ادلانه باعتبار شبهة الربوا ادلانه طارظا لم يظهر بانقسام الثمن او المقاضاة فلا يسرى الى غيرها لئلا يترك شخص في بيع باندی پانچ سو درہم کو خریدی پھر دام ادا کرنے سے پہلے وہ باندی مع دوسری باندی کے دونوں ملا کر بائع کے ہاتھ پانچ سو درہم کو بیچیں تو دونوں میں سے جو باندی بائع سے نہیں خریدی تھی اُس کی بیع جائز ہے اور جو بائع سے خریدی تھی اُس کی بیع باطل ہے کیونکہ یہ ضرور ہے کہ ثمن میں سے ایک حصہ بمقابلہ اُس باندی کے ہو جو بائع سے نہیں خریدی تو بائع اُس باندی کو جو پہلے فروخت کی تھی اُس سے کم داموں کے عوض خرید لے والا ہو جائے گا جتنے کو فروخت کی تھی حالانکہ یہ ہمارے نزدیک فاسد ہے اور یہ بات دوسری باندی میں نہیں پائی جاتی ہے اور یہ فساد دونوں کی بیع میں پھیلے گا اس لیے کہ جو باندی بیع کو خریدی اُس میں یہ فساد ضعیف ہے کیونکہ اُس میں اجتہاد جاری ہے یعنی شافعی وغیرہ کے نزدیک جائز ہے یا اس لیے کہ فساد بیاج کا شبہ اعتبار کر کے ہے یا اس لیے کہ یہ فساد ابتدائی نہیں بلکہ طاری ہے کیونکہ وہ ثمن کا ہٹوارہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے یا ثمن کا برابر بدلہ کرنے سے کھلتا ہے تو دوسری باندی کی طرف نہیں پھیلتا۔

فہ خلاصہ یہ کہ جب دونوں باندیاں ملا کر فروخت کیں اور ان میں سے ایک کی بیع فاسد ہے تو لازم آیا کہ دوسری کی بیع بھی فاسد ہو جائے حالانکہ اس کو جائز رکھا گیا تو جواب دیا کہ دوسری کی بیع میں فساد نہیں پھیلے گا اس واسطے کہ ایک تو یہ فساد خود کمزور ہے خواہ اس وجہ سے کہ اس میں مجتہدوں کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک باطل اور شافعی کے نزدیک جائز ہے اور جس چیز میں اختلاف ہو اس کا ناجائز ہونا کمزور ہو جاتا ہے اور خواہ اس وجہ سے کہ اس کا باطل ہونا بیاج کے شبہ پر ہے اور حقیقی بیاج نہیں اور شبہ خود کمزور ہے۔ پس یہ فساد ضعیف ہو یا فساد ابتدائی عقد میں نہیں ہے بلکہ بعد عقد کے طاری ہوا ہے۔ اس واسطے کہ جب ثمن پانچ سو درہم دونوں باندیوں پر تقسیم کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بائع نے جو باندی فروخت کی تھی وہ دام لینے سے پہلے اُس سے کم کو خریدی یا جب باہم بدلہ واقع ہوا اس طرح کہ بائع کے پانچ سو درہم بذمہ مشتری ادا ہوا ہیں بعض ایک باندی کے پھر وہی باندی بائع کے پاس آئی اور مشتری کے پانچ سو درہم بائع پر لازم

آئے تو دونوں کا برابر بدلہ ہو گیا مگر بائع کو دوسری باندی مفت ہاتھ آئی تو اب فساد طاری ہوا تو بیع جائز ہو کر فساد طاری ہوا تو یہ دوسری باندی کے حق میں مؤثر نہ ہوگا۔ قال ومن اشتری ذیتاً علی ان یزنیہ یظن فیہ فیطرح عنہ مکان کل طرف خمسین رطلاً فہو فاسد وان اشتری علی ان یطرح عنہ بوذن الطرف جائز لان الشرط الاول لا یقنضیہ العقد والثانی یقنضیہ ہ اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خرید کہ میری اس مٹکی کو بھر کر بار بار ناپے اور ہر بار کے واسطے پچاس رطل کا ٹٹا جاوے تو یہ بیع فاسد ہے اور اگر اس شرط پر خرید کہ جو کچھ مٹکی کا وزن ہے اُس قدر کا ٹٹا جاوے تو جائز ہے کیونکہ شرط اول مقتضائے عقد نہیں ہے۔ ف اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مثلاً بائع کو اپنا ظرف دیا اور کہا کہ اس ظرف سے تول اور جو کچھ ظرف میں سماتا ہے وہ مع ظرف کے پانچ سیر ہے پس بائع نے کہا کہ اس میں سے چار سیر وزن ظرف کاٹ دے۔ پس ہر بار کی تول میں ایک سیر تیل اور چار سیر وزن ظرف رہا حالانکہ ظرف کا وزن معلوم نہیں ہے تو یہ نہیں جائز ہے ہاں اگر یوں کہے کہ جو کچھ ظرف کا وزن ہو اُس حساب سے کاٹ دینا تو جائز ہے کیونکہ اگر تولنے سے معلوم ہوا کہ ظرف تین سیر ہے تو ہر بار کی تول میں پانچ سیر میں سے تین سیر وزن ظرف ہوا اور باقی دو سیر تیل ہوا دوسری صورت یہ ہے کہ اُس نے ایک ظرف دیا اور یہ نہیں معلوم کہ اس میں کس قدر تیل سماتا ہے مگر مشتری نے کہا کہ ہر بار کے واسطے مثلاً دو سیر تیل شمار کر تو یہ نہیں جائز ہے لیکن اگر بائع سے یہ ٹھہرا کہ ایک روپیہ میں دس بار یہ ظرف بھر کر دوں گا تو یہ جائز ہے۔ اور کتاب میں صورت اول مراد ہے۔

قال ومن اشتری سمناً فی نذ فرج الطرف وهو عشرة ارجال فقال البائع النذ غیر هذا وهو خمسة اس طال فالقول قول المشتري لانه ان اعتبر باختلاف فی تعیین النذ المقبوض فالقول قول القابض ضمیناً کان ادا میناً وان اعتبر باختلاف فی السمن فہو فی الحقیقة اختلاف فی الثمن فیكون القول قول المشتري لانه ینکر الزیادۃ ہ امام محمد نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر ایک شخص نے روغن جو ایک گتے میں ہے خرید لیغۃ قبضہ کر لیا پھر گتہ واپس کیا اور وہ دس رطل ہے پس بائع نے کہا کہ کیا اس کے سوائے دوسرا تھا اور وہ صرف پانچ رطل تھا تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ یہ اختلاف اگر قبضہ کیے ہوئے کپے کی تعیین میں ہے تو قابض کا قول قبول ہے خواہ ضمین ہو تو کہ ضمین۔ یعنی ضامن جیسے غاصب ہو اور امین جیسے ولیعت رکھنے والا اور جیسے یہاں مشتری کیونکہ اُس نے روغن خرید ابدون کپے کے اور شاید بائع کا منشا یہ ہو کہ جب کتا صرف پانچ رطل تھا تو باقی سب گھی کا وزن ہوا اور مشتری نے جو کتا دیا اُس سے پانچ رطل گھی کم ہوتا ہے۔ م۔ یا امین ہو اور اگر یہ اختلاف روغن کی مقدار میں ہے تو یہ در حقیقت ثمن میں اختلاف ہے تو بھی مشتری کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر دامنوں کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ ف پس قسم سے مشتری کا قول قبول ہو مگر آنکہ بائع اپنے گواہ قائم کرے۔ قال واذا امر المسلم نصرانیا ببیع خمراد لبشرانھا ففعل ذلک جاز عند ابی حنیفۃ رحمہ و قال لا یجوز علی المسلم علی هذا الخلاف الخنزیر علی هذا تو مکیل المحرم غیرہ ببیع صیدہ لہما

ان الموکل لا یلیہ فلا یولیہ غیرہ ولان ما یثبت للموکیل ینتقل الی الموکل فصار کانه
 باشرہ بنفسیہ فلا یجوز ولابی حنیفہ رحمہ ان العاقد هو الوکیل باہلیۃ وعلاۃ و
 انتقال الملك الى الامر حکمی فلا یمنع بسبب الاسلام کما اذا ادرثما شرا ان
 کان خصا یخللہما وان کان خنزیر یسبہ - امام محمدؒ نے ذکر فرمایا کہ اگر مسلمان
 نے کسی نصرانی کو شراب بیچنے یا شراب خریدنے کا وکیل کیا اور وکیل نے یہ کام کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے
 نزدیک جائز ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مسلمان پر نہیں جائز ہے - اور سور کی خرید و فروخت کی
 وکالت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موکل خود یہ کام نہیں کر سکتا ہے
 تو بجائے اپنے دوسرے کو وکیل بھی نہیں کر سکتا ہے اور اس لیے کہ جو حکم وکیل کے واسطے ثابت
 ہوتا ہے وہ موکل کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ایسا ہوا کہ گویا موکل نے خود یہ کام کیا تو جائز نہ ہوگا اور
 ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنی لیاقت و ولایت سے خود عقد کرنے والا ہے اور موکل کی طرف
 ملکیت کا منتقل ہونا ایک امر حکمی ہے تو اسلام لانے سے یہ ممتنع نہ ہوگا جیسے مسلمان نے شراب
 یا سور کو میراث پایا، پس اگر شراب ہو تو اس کو سر کر کے اور اگر سور ہو تو اس کو نہ ہا کر کے ۔
 قال من یاع عبد اعلیٰ یعتقہ المشتري اؤید برة اویکاتبہ اؤامۃ علی ان یتولدا ہا فالیبع فاسد لان ہذا بیع وشرط
 فقد نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط ثم جملة المذہب فیہ ان یقال کل
 شرط یقتضیہ العقد کشرط الملك للمشتري لا یفسد العقد لثبوته بدامن الشرط وکل
 شرط لا یقتضیہ العقد وفیہ منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود علیہ وهو من
 اهل الاستحقاق یفسدہ کشرط ان لا یبیع المشتري العبد المبیع لان فیہ زیادة عاریة
 عن العوض فیؤدی الی الربو ولا نہ یقع لسببہ المنازعة فیجری العقد عن مقصوده
 الا ان یكون متعارفا لان الحرف قاض علی القیاس ولو کان لا یقتضیہ العقد ولا
 منفعة فیہ لاحد لا یفسدہ وهو الظاہر من المذہب کشرط ان لا یبیع المشتري الدابة
 المبیعة لانه انعدم المتالبة فلا یؤدی الی الربو ولا الی المنازعة اذا ثبت ہذا القول
 ہذا الشرط لا یقتضیہا العقد لان قضیۃ الاطلاق فی التصرف والتخییر لا الالزام
 حتما والشرط یقتضی ذلک وفیہ منفعة للمعقود علیہ والشافعی رحمہ وان کان
 یخالفنا فی العتق یقیسہ علی بیع العبد نسمة فالجہ ما ذکرناہ وتفسیر البیع نسمة ان
 یباع من یعلم انه یعتقہ لان یشرط فیہ فلو اعتقہ المشتري بعد ما اشتراه بشرط
 العتق صح البیع حتی یجب علیہ الثمن عند ابی حنیفہ رحمہ وقال یبقى فاسدا حتی
 یجب علیہ القیمۃ لان البیع قد وقع فاسدا فلا ینقلب جائزا کما اذا تلف بوجه آخر
 ولابی حنیفہ رحمہ ان شرط العتق من حیث ذاته لا یلا شء العقد ما ذکرناہ ولكن من
 حیث حکمہ بلائہ لانه منہ للملك والغنی بآلتہاء یتقرر ولہذا لا یمنع العتق الرجوع
 بنقصان العیب فاذا تلف من وجه آخر لم یتحقق الملائمة فیتقرر الفساد واذا وجد

العتق تحفقت الملائمة فترج جانب الجواز فكان الحال قبل ذلك موقوفاً۔ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو آزاد کرے یا مدبر یا مکاتب کرے یا اپنی باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس کے فرزند کی خواہش کرے یعنی اپنے تحت میں لاوے تو سب صورتوں میں بیع فاسد ہے اس واسطے کہ یہ بیع و شرط ہے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط سے منع فرمایا ہے۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورواہ ابو حنیفہ بغير مسائل مذہب کے واسطے اصل کلی یوں کہنا چاہئے کہ عقد بیع میں ہر ایسی شرط جو مقتضاء عقد ہے بیع کو فاسد نہیں کرتی جیسے اس شرط پر فروخت کرنا کہ تبیع میں مشتری کی ملک حاصل ہو کیونکہ یہ بات بدولن شرط کے ثابت ہے اور ہر ایسی شرط جو مقتضاء عقد نہیں ہے حالانکہ اس میں بائع یا مشتری کسی کے واسطے نفع ہے یا جس چیز پر عقد ٹھہرا اس کا نفع ہے حالانکہ وہ مستحق ہونے کے لائق ہے یعنی کوئی جاندار چیز ہے تو ایسی شرط عقد کو فاسد کرے گی۔ مثلاً یہ شرط کی کہ مشتری اس غلام مبیع کو فروخت نہ کرے تو فاسد ہے اس واسطے کہ یہ ایسی زیادتی ہے جو عموماً سے خالی ہے تو یہ بیاج تک نوبت پہنچاتی ہے یا اس شرط کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہوتا ہے تو عقد کا جو مقصود ہے یعنی بغیر جھگڑے کے نفع حاصل ہونا اس سے یہ عقد خالی ہوگا تو ایسی شرط مفسد ہے مگر آنکہ اس کا رواج ہو کیونکہ قیاس پر رواج غالب ہے اور اگر ایسی شرط ہو کہ جو مقتضاء عقد نہیں ہے اور اس میں عاقد یا معقود علیہ کا کچھ نفع بھی نہیں ہے تو وہ عقد کو فاسد نہیں کرے گی یعنی شرط خود لغو ہوگی اور یہی ظاہر المذہب ہے مثلاً یہ شرط کی کہ مشتری اس خریدے ہوئے جانور کو فروخت نہ کرے تو یہ شرط لغو ہے کیونکہ جانور کی طرف سے کوئی خواہش نہیں ہے تو بیاج تک نوبت نہ گی اور نہ جھگڑے تک نوبت پہنچے گی اور جب اس اصل کلی کا بیان ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جو شروط ہیں ان کو عقد بتبع مقتضی نہیں ہے کیونکہ عقد یہ چاہتا ہے کہ تصرف میں ہر طرح کی گنجائش و اختیار ہو اور یہ نہیں چاہتا کہ آزاد کرنا وغیرہ کوئی امر واجب ہو حالانکہ شرط اسی کو مقتضی ہے اور اس میں معقود علیہ یعنی غلام یا باندی کے واسطے منفعت ہے تو فاسد ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ اگرچہ آزاد کرنے کی شرط میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں۔ یعنی ان سے ایک روایت ہے کہ آزادی کی شرط پر بیع جائز ہے اور اس کو قیاس کرتے ہیں غلام کو بطور رسم فروخت کرنے پر یعنی اگر وصیت کی کہ میرا غلام واسطے آزاد کرنے سے فروخت کیا جائے حالانکہ یہ متعارف ہے تو اسی قیاس پر آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کرنا بھی جائز ہے لیکن شافعی کا وہ حدیث و قیاس و حجت ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا اور غلام کو بطور رسم فروخت کرنے کی یہ تفسیر ہے کہ وہ غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاوے جس کے حل سے یہ معلوم ہو کہ وہ اس غلام کو آزاد کرے گا اور یہ معنی نہیں ہیں کہ فروخت میں آزاد کرنے کی شرط کرے۔ پھر اگر مشتری نے آزاد کرنے کی شرط پر غلام خرید کر آیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع صحیح ہوگئی حتی کہ مشتری پر رهن واجب ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ فاسد رہی حتی کہ مشتری پر قیمت واجب ہوگی کیونکہ بیع ابتدا میں فاسد واقع ہوئی تھی تو بدل کر جائز نہ ہو جائے گی جیسے اگر وہ

غلام کسی دوسری وجہ سے تلف ہو گیا تو قیمت واجب ہوتی ہے اور البیوعہ کی دلیل یہ ہے کہ آزادی کی شرط کرنا اپنی ذات سے اس عقد کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا لیکن اپنے حکم کی راہ سے اس عقد کے مناسب ہے کیونکہ وہ ملکیت کو پورا کرنے والی ہے اور ہر شے اپنے پورا ہونے پر مستحکم متقرر ہو جاتی ہے یعنی گویا اس شرط سے بیع پوری ہو جانا لازم آتا ہے اس واسطے آزاد کرنا اس امر سے مانع نہیں ہوتا کہ اگر غلام میں کوئی عیب ہو تو مشتری اس کا نقصان واپس لے بخلاف اس کے اگر کسی دوسری وجہ سے تلف ہو گیا تو عقد کی مناسبت ثابت نہ ہوئی بلکہ فساد زیادہ مضبوط ہو گیا اور جب عتق پایا گیا تو مناسبت متحقق ہوئی تو بیع جائز ہونے کا پتہ بھاری ہوا تو اس سے پہلے عقد مذکور متوقف رہے گا ورنہ یعنی اگر اس شرط پر خریداکہ مشتری اُس کو آزاد کرے تو ابھی بیع متوقف ہے پس اگر وہ غلام کسی دوسری وجہ سے تلف ہو گیا تو بیع کا فاسد ہونا مستحکم ہو گیا اور اگر مشتری نے اُس کو آزاد کر دیا تو بیع تمام ہو گئی پس جائز ہو گئی حالانکہ ابتدا میں فاسد تھی۔ قال وکذا لو باع عبد اعلیٰ ان یتخدمه البائع شهرا او داسرا علی ان یسکنها او علی ان یقضیہ المشتوی درهما او علی ان یمهدی لساہد یتہ لانہ شرط لا یقتضیہ العقد وفیہ منفعة لاحد المتعاقدين ولانہ علیہ السلام نہی عن بیع وسلف ولانہ لو کان الخدمۃ والسکنی یقابلهما شیء من الثمن یتكون اجاسرة فی بیع ولو کان لا یقابلهما یكون اعاسرة فی بیع وقد نہی النبی علیہ السلام عن صفتین فی صفقة - اور اسی طرح اگر غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع ایک مہینہ تک اُس سے خدمت لے گا یا کوئی گھر اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع اُس میں سکونت کرے گا یا اس شرط پر کہ مشتری بائع کو ایک درہم قرض دے یا اس شرط پر کہ بائع کو کچھ ہدیہ دے تو بھی بیع فاسد ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کو عقد مقتضی نہیں ہے اور اس میں متعاقدين میں سے ایک کے واسطے نفع ہے اور اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور قرض سے منع فرمایا ہے اور اس وجہ سے کہ اگر غلام سے خدمت لینے اور گھر میں رہنے کے مقابل ثمن میں سے کوئی حصہ ہو تو بیع کے اندر اجارہ لازم آوے گا۔ اور اگر خدمت و سکونت کے مقابل ثمن سے کوئی حصہ نہ ہو تو یہ بیع کے اندر عاریت لینا ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کے اندر و بیع سے منع فرمایا۔

فے چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر و بیع سے منع فرمایا۔ رواہ الشافعی و احمد و النسائی و الترمذی و قال حسن صحیح۔ اور اس کے معنی یہی ہیں جو شیخ مصنف نے بیان کیے کیونکہ امام احمد نے حدیث ابن مسعود سے ہی الفاظ روایت کیے ہیں۔ م ت ف۔ قال ومن باع عینا علی ان لا یسلمہ الی داس الشهر فالبیع فاسد لان الاجل فی المبیع العین باطل فیکون شرط فاسدا و هذا لان الاجل

شرع تر فیہا فلیق بالدیون دون الاعیان ۔ اور جس نے کوئی مال عین اس شرط پر فروخت کیا کہ چاند رات تک سپرد نہیں کرے گا تو بیع فاسد ہے کیونکہ مبیع جب مال عین ہو تو اس میں میعاد کی شرط باطل ہے تو یہ شرط فاسد ہوگی اور میعاد باطل ہونا اس وجہ سے کہ میعاد کا مشروع ہونا بوجہ آسانی کے ہے اور یہ آسانی ایسے مال میں لائق ہے جو دین ہوتے ہیں یعنی درہم و دینار ہیں اور جو مال عین ہیں ۔ ان میں لائق نہیں ہے ۔ و نہ کیونکہ مال عین تو با فعل موجود ہے اور نقد البتہ آہستہ آہستہ تلاش کیا جاتا ہے پس اس کے واسطے میعاد ہے نہ عین کے واسطے ۔

قال ومن اشترى جارية الاحملها فالبيع فاسد والاصل ان مالا يرفع اذ لا يرفع بالعتق لا يصح استثناءه من العقد والحمل من هذا القبيل وهذا لانہ بمنزلة اطراف الحيوان لا اتصال به خلقة وبيع الاصل يتناولها فالاستثناء يكون على خلاف الموجب فلم يصح فيصير شرطاً فاسداً والبيع يبطل به والكتابة والاجارة والرهن بمنزلة البيع لانها تبطل بالشروط الفاسدة غير ان المفسد في الكتابة ما يمكن في صلب العقد منها والهبة والصدقة والنكاح والمخلع والصلح عن دم العمد لا تبطل باستثناء الحمل بل يبطل الاستثناء لان هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة وكذا الوصية لا تبطل به لكن يصح الاستثناء حتى يكون الحمل ميراثاً والمجاوية وصية لان الوصية اخذت الميراث والميراث يجري فيما في البطن بخلاف ما اذا استثنى خذ لان الميراث لا يجري فيها ۔ اور جس شخص نے ایک باندی خریدی سوائے اس کے حمل کے یعنی حمل کا بیع سے استثناء کیا تو بیع فاسد ہے اور اصل کلی اس باب میں ہے کہ ہم پر تنہا عقد نہیں صحیح ہے اس کا عقد سے استثناء کرنا بھی نہیں صحیح ہے اور حمل بھی اسی قسم سے ہے ۔ تنہا حمل کی بیع نہیں جائز ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل بھی حیوان کے ہاتھ پاؤں کی طرح پیدائش میں مبیع سے متصل ہے اور اصل چیز کی بیع میں ہاتھ پاؤں وغیرہ داخل ہو جاتے ہیں تو ہاتھ پاؤں یا حمل کا استثناء کرنا موجب عقد کے خلاف ہے یعنی عقد اس بات کو مقتضی ہے کہ یہ چیزیں اصل کے ساتھ داخل ہوں اور یہ اپنے استثناء سے اس کو خارج کرتا ہے تو استثناء صحیح نہ ہوا پس استثناء ایک شرط فاسد ہوگا حالانکہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے ۔ اور کتابت و اجارہ و رهن کا حکم بمنزلہ بیع کے ہے یعنی مثلاً باندی سے کہا کہ میں نے تجھے مکاتب کیا سوائے تیرے حمل کے یا میں نے یہ باندی اجارہ دی سوائے اس کے حمل کے یا میں نے یہ باندی رهن کی سوائے اس کے حمل کے تو فاسد ہے کیونکہ یہ عقود بھی فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتے ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ کتابت کو ایسی شرط باطل کرتی ہے جو ذات عقد میں داخل ہو اور ہبہ و صدقہ و نکاح و مخلع اور عمدہ خون سے صلح ایسے عقود ہیں جو حمل کے استثناء باطل نہیں ہوتے ہیں ۔ مثلاً ولی مقتول سے کہا کہ میں نے تجھ سے اس باندی پر صلح کی سوائے اس کے حمل کے تو یہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ استثناء باطل ہے کیونکہ یہ ایسے عقود ہیں جو فاسد شرطوں سے

فاسد نہیں ہوتے اور اسی طرح وصیت بھی استثناء محل سے باطل نہ ہوگی لیکن استثناء صحیح ہو جائے گا چنانچہ باندی پر وصیت ہوگی اور محل اُس کے وارثوں کی میراث ہو جائے گا کیونکہ وصیت تو میراث کی بہن ہے اور میراث ایسی چیز میں جو پیرٹ میں ہے یعنی محل میں جاری ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر باندی کو کسی کے واسطے وصیت کی اور اس کی خدمت مستثنیٰ کی تو استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ خدمت میں میراث نہیں جاری ہوتی ہے۔ قال ومن اشتری ثوباً علی ان یقطعه البائع ویخیطہ فمیصاً اذ قبأ فالیبع فاسد لانہ شرط لا یقتضیہ الحق و فیہ منفعة لاحد المتعاقدين ولانہ یصارح بصفقة فی صفقة علی مامر۔ جس شخص نے کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کو قطع کر کے قمیص باقبا سیئے تو بیع فاسد ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ جس کو عقد بیع مقتضی نہیں ہے اور اس میں دونوں عاقدین میں سے ایک کے لیے یعنی مشتری کے لیے منفعت ہے اور اس لیے کہ ایسی بیع میں صفقہ کے اندر صفقہ یعنی بیع کے اندر اجارہ یا عاریت ہو جائے گی جیسا کہ اوپر گزرا۔ قال ومن اشتری نعلاً علی ان یحدوہ البائع اذ یشو کہ فالیبع فاسد قال ما ذک کہ جواب القیاس و وجہہ ما بینا و فی الاستحسان یجوز للتعامل فیہ فصار کصبخ الثوب وللتعامل جوقنا الاستہناع۔ اگر چہ اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کی جوتیاں تراش دے یا جوتے کی تراک بنا دے تو بیع فاسد ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ قیاسی حکم ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ خلاف مقتضای عقد مع منفعت مشتری یا مع صفقہ دیگر ہے اور استحساناً یہ بیع جائز ہے۔ کیونکہ اُس پر لوگوں کا عملہ آمد موجود ہے جیسے کپڑے کو رنگ دینے کے واسطے اجارہ جائز ہے اور اسی تعامل کی وجہ سے ہم نے کارگیر سے کوئی چیز ہونے کی بیع جائز رکھی ہے۔

قال والبیع الی النیروز والمہرجان وصوم النصارى وفطر الیہود اذا لم یعرف المتبايعان ذلك فاسد لجهالة الاجل وهي مفضیة الی المنازعة فی البیع لا بتنازعها علی الممالسة الا اذا كانا باع فأنہ لکونه معلوما عندہما او کان التاجیل الی فطر النصارى بعد ما شرعوا فی صومہم لان مدۃ صومہم بالایام معلومة فلا جهالة فیہ۔ اور بیع بوجہ نوروز یا مہرگان کے یا نصاریٰ کے روزوں یا یہود کے افطار کے فاسد ہے جبکہ بائع و مشتری اس کو پہنچاتے نہ ہوں کیونکہ میعاد مجہول ہے اور مجہول ہونا جھگڑے تک لوہت پہنچانے والا ہے کیونکہ یہ ثمن ادا کرنے میں دیر کرنے پر مبنی ہے لیکن اگر بائع و مشتری اس کو پہنچاتے ہوں تو فاسد نہیں ہے کیونکہ بائع و مشتری کو میعاد معلوم ہے یا بیع اُس وقت ہو کہ جب نصاریٰ نے اپنے روزے شروع کیے اور ان کے اقطار پر میعاد ٹھہری تو بھی جائز ہے کیونکہ اُن کے روزے باایام معلومہ ہیں تو مدت مجہول نہ ہوگی۔

فے پس خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایسی مدتیں ہیں جو مسلمانوں کو معلوم نہیں ہیں خصوصاً زمانہ امام البخیت وغیرہ میں لہذا اگر بائع و مشتری کو مدت معلوم ہو تو بیع جائز ہوگی۔ قال ولا یجوز البیع الی قدم الحاج و كذلك الی الحصاد والدیاس والقطاف والجن اذ لا نہا تتقدم وتتأخر ولو کفل

الی هذه الاوقات جائز لان الجهالة اليسيرة متعملة في الكفالة وهذا الجهالة يسيرة متدركة
لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيها ولاننا معلوم الاصل الا توى انه تحتل الجهالة
في اصل الدين بان تكفل بما ذاب على فلان ففي الوصف الى بخلاف البيع فانه لا يمتثلها
في اصل الثمن فكذا في وصفه بخلاف ما اذا باع مطلقا شرا اجل الثمن الى هذه الاوقات
حيث جائز لان هذا انا جيل في الدين وهذا الجهالة فيه متعملة بمنزلة الكفالة
ولا كذا لك اشتراطه في اصل العقد لاننا يبطل بالشرط الفاسد - عاجيول کے آنے
کے وعدہ پر بیع جائز نہیں ہے۔ فے یعنی اگر کہا کہ میں نے یہ چیز دس درہم کو اس شرط پر خریدی کہ
دام اُس وقت ادا کروں گا جب حاجی لوگ آویں یا عطیہ تقسیم ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔ ع۔ اور اسی
طرح اگر کہتی کٹنے کا وقت یا خرمن روندی جانے کا وقت یا انگور توڑے جانے کا وقت یا جانوروں
کے ادن و بال کاٹے جانے کا وقت بیان کیا تو بھی بیع فاسد ہے کیونکہ یہ چیزیں کبھی جلدی ہوتی ہیں۔
اور کبھی دیر میں ہوتی ہیں۔ فے یہ تو بیع کے دام ادا کرنے کی مدت مقرر کرنے میں ہے۔ م۔ اور
اگر قرضہ کی کفالت ان وقتوں تک کی تو جائز ہے کیونکہ کفالت میں ٹھوڑی جہالت برداشت ہوتی ہے
اور یہ جہالت ایسی خفیف ہے کہ اس کا تدارک ممکن ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم ایسی مجہول مدت
کی کفالت میں مختلف ہیں یعنی بعضوں کے نزدیک جائز ہے اور اس واسطے کہ جو اصل ہے وہ
معلوم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کفالت میں اصلی قرضہ کا مجہول ہونا برداشت کر لیا جاتا ہے مثلاً
کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں شخص پر واجب ہو میں اُس کا لفیل ہوں تو وصف مجہول ہونا بدرجہ اولی برداشت
ہو گا یعنی قرضہ ادا کرنے کی مدت اگر مجہول ہو اور قرضہ مجہول نہ ہو تو بدرجہ اولی کفالت جائز ہے
بخلاف بیع کے اس میں اصل ثمن کا مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف
یعنی مدت مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف یعنی مدت مجہول
ہونا بھی برداشت نہ ہو گا بخلاف اس کے اگر بیع مطلق ٹھہرائی یعنی ادا کے ثمن کی کوئی میعاد
نہیں ہے بلکہ فی الحال مطالبہ ثمن کا استحقاق ہے پھر بائع نے مذکورہ بالا وقتوں میں سے کسی وقت تک ادا کرنے
میں بہت دیر تو جائز ہے کیونکہ یہ ثمن کا قرضہ ادا کرنے میں سیعاری بہت ہے اگرچہ ان اوقات میں خفیف جہالت
ہے لیکن ادا کے قرضہ میں ایسی خفیف جہالت بمنزلہ کفالت کے برداشت ہوتی ہے اور اگر اصل بیع میں اسکی شرط ہو
تو برداشت نہ ہوگی کیونکہ عقد بیع ایسا عقد ہے کہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتا ہے۔ فے حاصل یہ ہوا کہ اگر
باید اس شرط پر ہو کہ ادا کے ثمن کی میعاد کے یہ اوقات ہیں تو بیع فاسد ہے اور اگر بیع کے بعد بائع نے مشتری کو ادا
کرنے کے واسطے ان اوقات تک تاخیر دی تو بیع جائز اور یہ بہت بھی جائز ہے۔ ولو باع الى هذه الاجال ثم توافيا
باسقاط الاجل قبل ان ياخذ الناس في الحصاد والدياس وقبل قدام الحاج جاز البيع ايضاً۔ اور اگر دونوں نے الہی اوقات
یعنی نوروز و مہرگان وغیرہ کے وعدہ پر بیع کی پھر اس مدت کے ساقط کرنے پر بائع و مشتری راضی ہو گئے قبل اسکے کہ لوگ کھیتی کھڑا
خرمن روندنے کو شروع کریں یا قبل اسکے کہ حاجی آبادیں تو بیع جائز ہے۔ فے جیسے بیع بدون شرط ہے ہو پھر بائع
مشتری کو ادا کے ثمن میں ان اوقات تک تاخیر دے تو جائز ہوتا ہے۔

وقال ذفر رح لا یجوز لانه وقع فاسدا فلا ینقلب جائز او صاسا کاسقاط الاجل فی النکاح
الی اجل ولنا ان الفساد للمنازعة وقد ارتفع قبل تقرره وهذه الجہالة فی شرط زائد لا
فی صلب العقد فیمکن اسقاطه بخلاف ما اذا باع الدرهم بالدرهمین ثم اسقط الدرهم
الزائد لان الفاسد فی صلب العقد وبخلاف النکاح الی اجل لانه متعة وهو عقد غیر
عقد النکاح وقوله فی الكتاب شر ترا ضیا خراج وفا قال ان من لہ الاجل یتبدل
باسقاطه لانه خالص حقا۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ یہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ بیع ابتدا میں
فاسد واقع ہوئی تھی تو بدل کر جائز نہ ہوگی اور ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی میعاد تک کے واسطے نکاح
کیا پھر میعاد ساقط کر دی حالانکہ نکاح جائز نہیں ہو جاتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد ہونا
جھگڑے کے خوف سے تھا حالانکہ جو چیز مفسد تھی وہ جمع جانے سے پہلے دور ہو گئی اور یہ جہالت
ایک زائد شرط میں تھی اور نفس عقد میں نہیں تھی یعنی بیع و ثمن میں کوئی جہالت نہیں ہے بلکہ میعاد ادا
میں ہے تو اس کا ساقط کرنا ممکن ہے بخلاف اس کے اگر ایک درہم بعوض و درہم کے بیچا پھر دونوں نے
زائد درہم کو ساقط کر دیا تو بھی بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ نفس عقد کے اندر فساد ہے اور بخلاف ایک میعاد
تک نکاح کرنے کے کیونکہ یہ بمعنی متعہ ہے حالانکہ متعہ سوائے عقد نکاح کے ایک قسم کا دوسرا عقد
ہوتا ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ پھر دونوں اس مدت کے ساقط کرنے پر راضی ہوئے تو یہ کلام اتفاقی
ہے کیونکہ فقط وہ شخص جس کے واسطے میعاد ہے تنہا اس معیار کو ساقط کر سکتا ہے کیونکہ میعاد اس کا
خالص حق ہے۔

ف یعنی دوسرے کے راضی ہونے کی کچھ ضرورت نہیں بلکہ اگر مشتری نے میعاد ساقط کر دی
اور ثمن اپنے ذمہ فی الحال واجب الادا کر لیا تو بیع جائز ہے اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں جائز ہے
کیونکہ یہ عقد ابتدا میں فاسد قرار پایا تھا تو اب بدل کر جائز نہ ہو جائے گا جیسے اگر کسی نے دو مہینے کے
واسطے نکاح کیا پھر میعاد ساقط کر دی تو نکاح جائز نہیں ہو جاتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ ابتدا میں نکاح
نہ تھا بلکہ متعہ تھا تو میعاد ساقط کرنے سے وہ نکاح نہ ہو گا اس واسطے کہ دو مہینے کے لیے ایجاب یا
قبول کرنا ہی متعہ کے معنی ہیں اور بیع میں ثمن و بیع معلوم ہے صرف ثمن ادا کرنے کے واسطے میعاد
ہے تو یہ ایک زائد شرط ہے جس کے خارج کرنے سے عقد جائز ہو گیا اور اگر بیع یا ثمن میں فساد
ہوتا تو جائز نہ ہوتا جیسے ایک درہم بعوض و درہم کے بیچا حالانکہ زیادتی بیاج ہے پھر زائد درہم ساقط
کر دیا تو یہ عقد جائز نہیں ہوتا ہے۔ قال ومن جمع بین حر و عبد او شاة ذکاة و میتة
بطل البیع فیہما وهذا عند ابی حنیفہؒ وقال ابی یوسف رح و محمد رح ان سہمی لکل واحد
منہما ثمننا جائز فی العبد و الشاة الذکاة۔ اور جس شخص کے غلام و آزاد کو جمع کر کے بیچا یا
فزع کی ہوئی بکری اور مردار بکری کو جمع کر کے بیچا تو دونوں کی بیع باطل ہے خواہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ
بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر ہر ایک کے
واسطے علیحدہ ثمن بیان کیا تو غلام کی بیع اور فزع کی ہوئی بکری کی بیع جائز ہے۔

وے مشکا کہا کہ میں نے دونوں دس روپیہ کو ہر ایک پانچ روپیہ کو فروخت کی اور اگر ہر ایک کے ثمن کی تفصیل نہ ہو مشکا کہا کہ میں نے دونوں دس روپیہ کو فروخت کیں تو بیع باطل ہے یہ اس صورت میں کہ مال کے ساتھ ایسی چیز ملائی جو مال نہیں ہے۔ وان جمیع بین عبد ومدبر او بین عبدہ وعبد غیرہ صح البیع فی العبد بحصة من الثمن عند علمائنا الثلاثة۔ اور اگر اس نے غلام اور مدبر کو جمع کیا یا اپنے غلام وغیرہ کے غلام کو جمع کیا تو اپنے غلام کی بیع بعوض اس کے حصہ ثمن کے جائز ہے یہ ہمارے تینوں علماء کا قول ہے وے یعنی ابو حنیفہ والو یوسف و محمد کا قول ہے۔ وقال زفر؟ فسد فیہما۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں کی بیع فاسد ہے۔ وے یعنی غلام و مدبر کو جمع کرنے میں دونوں کی بیع فاسد ہے جیسے اپنے غلام وغیرہ کے غلام کو جمع کرنے میں دونوں کی بیع فاسد ہے کیونکہ مدبر کو اور غیر کے غلام کو بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا تو وہ محل بیع نہیں ہے جیسے آزاد اور مردار محل بیع نہیں ہے۔ ومتروک التسمیة عامدا کالمیتة والمکاتب وام الولد کالمسدر۔ اور جس ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام عمدا چھوڑا گیا ہو وہ مثل مردار کے ہے۔ اور جو مملوک کہ مکاتب ہو یا ام ولد ہو وہ مانند مدبر کے ہے۔ وے یعنی اگر غلام کے ساتھ مکاتب یا ام ولد کو جمع کیا تو ہمارے علماء کے نزدیک غلام کی بیع بعوض اس کے حصہ ثمن کے جائز ہے اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باطل ہے لہذا اعتبار بالفصل الاقل اذ محلیۃ البیع منتفیة بالاضافة الی الكل۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اس کو پہلی صورت پر قیاس کیا یعنی غلام و آزاد کے جمع کرنے کے مسئلہ پر اس واسطے کہ بیع کا محل ہونا کل کی نسبت کر کے ندارد ہے۔

وے یعنی آزاد و مردار و مدبر وغیرہ کا غلام کوئی محل بیع نہیں ہے تو دونوں کا حکم یکساں ہوا۔ ولہما ان الفساد بقدر الفساد فلا یتعدی الی القن کمن جمع بین الجنبیة واختہ فی النکاح بخلاف ما اذا لم یستؤ ثمن کل واحد لا نہ مجهول ولا فی حنیفة رحمہ والفرق بین الفصلین ان الحر لا یدخل تحت العقد صلا ولا نہ لیس بمال والبیع صفقة واحدة فکان القبول فی الحر شرط للبیع فی العبد وهذا شرط فاسد بخلاف النکاح لانہ لا یبطل بالشروط الفاسدة واما البیع فی هؤلاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقیام المالۃ ولہذا ینعقد فی عبد الخیر باجارتہ و فی المکاتب برضاہ فی الاصح و فی المدبر بقضاء القاضی و کذا فی ام الولد عند ابی حنیفة رحمہ و ابی ابو یوسف رحمہ لان المالک باستحقاقہ البیع وهو لا یستحقاقہم و انفسہم و قد والبیع فکان هذا اشارۃ الی البقاء کما اذا اشتری عبدین و هلك احدهما قبل القبض وهذا لا یكون شرط القبول فی غیر المبیع ولا بیعا بالحصة ابتداء ولہذا لا یشرط بیان ثمن کل واحد فیہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں فساد اسی قدر ہوتا ہے جہاں تک فساد کرنے والا امر ہو یعنی بقدر آزاد و مردار و مدبر وغیرہ کے غلام کے تو یہ فساد اپنے مملوک غلام کی جانب مستعدی نہ ہوگا جیسے کسی نے اجنبیہ عورت اور اپنی رضاعی بہن کو نکاح میں جمع کیا تو رضاعی بہن کا نکاح باطل ہے اور

اجنبیہ کا صحیح ہے بخلاف اس کے اگر آزاد و غلام میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان کیا ہو تو اس وجہ سے جائز نہیں کہ ثمن مجہول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اور یہی دونوں مسئلوں میں فرق ہے کہ آزاد ایسی چیز ہے جو عقد کے تحت میں بالکل داخل نہیں ہوتا کیونکہ وہ مال ہی نہیں ہے اور بیع بصفقہ واحدہ ہے تو غلام کی بیع قبول کرنے کے واسطے آزاد کی بیع قبول کرنا شرط ہو حالانکہ یہ شرط فاسد ہے بخلاف نکاح کے کہ وہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے اور رہی بیع مدبر یا غیر کے غلام و مکاتب کی تو ان لوگوں کی بیع موقوف ہے اور چونکہ ان کی مالیت قائم ہے تو یہ عقد کے تحت میں داخل ہو گئی اسی واسطے غیر کے غلام کی بیع اُس کی اجازت سے جائز ہے اور مکاتب کی بیع اُس کی رضامندی سے اصح قول میں جائز ہے اور مدبر کی بیع بحکم قاضی جائز ہے اور یہی حکم ام ولد کا امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسف کے نزدیک ہے پھر فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غیر جس کا غلام بیچا ہے اُس نے بوجہ استحقاق بیع کے اور مدبر و مکاتب دام ولد میں باستحقاق ذاتی اس بیع کو رد کیا تو بیع فاسد ٹھہری تو رد کرنے میں یہ اشارہ ہے کہ بیع قائم تھی جیسے کسی نے دو غلام خریدے اور قبضہ سے پہلے ایک مر گیا تو باقی کی بیع بعوض اُس کے حصہ ثمن کے باقی رہتی ہے مگر مشتری چاہے رد کرے اور جب یہ لوگ تحت بیع داخل ہو گئے تو بیع کے واسطے بیع قبول کرنے میں غیر مبیع کی بیع قبول کرنا شرط نہ ہو اور نہ ابتدا میں بیع بخصہ ہوئی اسی واسطے اس میں ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ و فی معنی غلام و مدبر میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہے۔

فصل فی احکامہ

یہ فصل بیع فاسد کے احکام کے بیان میں ہے

و اذا قبض المشتري في البيع الفاسد بامر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قيمة فقال الشافعي لا يملكه وان قبضه لا ينمى محذور فلا ينال به نعمة الملك ولان النهي لسخ للمشروعية للتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالمينة ادباغ الخمر بالدراهم ولنا ان دكن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بالنعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركناء مبادلة المال بالمال ونية الكلام والنهي يقى والمشروعية عندنا لا تقتضاه التصور فنفى البيع مشروع وبه تنال نعمة الملك وانما المحذور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كما ما يؤدي الى تقرب الفساد المجاور اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالا متناع عن المطالبة اولى ولان السبب قد ضعف لمكان اقتوانه باليقين فيشترط اعتضاده بالقبض في افادة الحكم

بمنزلة الهبة والمیئة لیست بمال فانعدم الركن ولو كان الخمس مثمناً فقد خسر جناہ وشئ اخر
وهو ان فی الخمر الواجب هو القيمة وهی تصلح ثمناً لا مثمناً شرط ان یكون القبض باذن
البائع وهو الظاهر الا انه یکنفی بہ دلالتہ كما اذا قبضہ فی مجلس العقد استحساناً وهو
الصحيح لان البیع تسلیط منه علی القبض فاذا قبضہ بحضرتہ قبل الافتراق ولم یزله کان
بحکم التسلیط السابق وكذا القبض فی الهبة فی مجلس العقد یصح استحساناً بشرط ان یكون
فی العقد عوضان كل واحد منهما مال لیتحقق ركن البیع وهو مبادلة المال بالمال
فیخرج علیہ البیع بالمیئة والدم والحم والربیع والبیع مع نفی الثمن وقولہ لزومه قیمته
فی ذوات القیم فاما فی ذوات الامثال یلزمہ المثل لانہ مضمون بنفسہ بالقبض فتشابه
الغصب وهذا لان المثل صورۃ ومعنی اعدال من المثل معنی - اگر بیع فاسد میں
مشتري نے بائع کے حکم سے بیع پر قبضہ کر لیا حالانکہ عقد مذکور میں دونوں عوض مال ہیں تو مشتری اس
کا مالک ہو گیا اور مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوئی - ف یعنی ثمن نہیں واجب ہو گا - م - اور شافعی
نے فرمایا کہ مشتری مالک نہیں ہو گا اگرچہ قبضہ کرے کیونکہ بیع فاسد ایک ممنوع طریقہ ہے تو اس کے
ذریعہ سے ملکیت کی نعمت نہیں حاصل ہوگی - اور اس لیے کہ ممانعت اس کی مشروع ہونے کا نسخہ ہے
کیونکہ دونوں باہم ضد ہیں - ف یعنی اگر زمانہ جاہلیت میں جاری تھی تو ممانعت سے نسخ ہو گئی کیونکہ
یہ نہیں ہو سکتا کہ مشروع بھی ہو اور ممنوع بھی ہو کیونکہ یہ دونوں باہم ضد ہیں - م - اسی واسطے قبضہ سے
پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی - ف اگر مشروع ہوتی تو قبضہ سے پہلے بھی ملکیت حاصل ہوتی - م -
تو بیع فاسد ایسی ہے جیسے بائع نے بیع کو بعوض مردار کے بیچا یا مسلمان نے شراب کو بعوض درہم
کے بیچا - ف حالانکہ اس بیع باطل میں قبضہ سے بھی ملک بالاتفاق نہیں ہوتی ہے - م - اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں یعنی جبکہ مبادلہ مال بمال ہے مگر کوئی شرط فاسد ہے تو ایسی بیع میں
رکن بیع یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنے اہل سے در حالیکہ اپنے محل
مال کی طرف مضاف ہے تو واجب ہوا کہ یوں کہا جاوے کہ
بیع منعقد ہوئی اور اہل ہونے اور محل ہونے میں کچھ نقصان
نہیں ہے - ف یعنی بائع و مشتری دونوں میں خرید و فروخت کی لیاقت موجود ہے اور محل بیع ہی مال
ہے - م - اور حال یہ کہ مال سے مال کا مبادلہ کرنا ہی بیع کا رکن ہے اور ہمارا کلام ایسی ہی بیع فاسد میں
ہے جس میں دونوں عوض مال ہوں - اور ہمارے اصول میں ثابت ہوا کہ نہیں تو مشروع ہونے کو
مستحکم کرتی ہے کیونکہ ممانعت مقتضی ہے کہ یہ فعل متصور ہو تو نفس بیع مشروع ہے -
ف اور شرط مفسد البتہ ممنوع ہے - م - تو نفس بیع سے نعمت ملکیت حاصل ہوتی
ہے اور ممنوع صرف وہ امر ہے جو اس بیع سے مبادر اور لگا ہوا ہے جیسے اذان جہد کے
وقت بیع کرنا - ف کہ نفس بیع جائز لیکن وقت اذان کے مبادرت سے حرام ہوئی - م - اور
پہلے ملکیت اس وجہ سے نہیں حاصل ہوتی ہے تاکہ مبادر فساد کے مستحکم ہونے تک

نوبت نہ پہنچا دے اس واسطے کہ فساد کا دور کرنا اس طرح واجب ہے کہ بائع اپنے مشتری سے پھیرنے کا مطالبہ کرے۔ پھر مطالبہ سے انکار کرنا بدرجہ اولیٰ اس فساد کو مضبوط کرے گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قبضہ سے پہلے ملکیت نہیں ہوتی کہ ملکیت کا جو سبب ہے یعنی بیع وہ بوجہ قبضہ ساتھ لگے ہونے کے ضعیف ہو گیا تو ملکیت کو مفید نہیں رہا۔ پس ملکیت کا مفید ہونے کے لیے اس کو قبضہ سے قوت دینی چاہیے جیسے ہبہ میں ہے۔ **ف** کہ خالی ہبہ ضعیف ہے بعد قبضہ کے البتہ ملکیت کو مفید ہوتا ہے اور مبیع مُردار و شراب پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ اور مُردار کچھ مال نہیں ہے تو رکن ندارد ہو گیا اور شراب اگر مبیع ٹھہرائی جاوے تو ہم اس کی تشریح شروع باب میں بیان کر چکے ہیں اور دوسری بات یہ بیان کرتے ہیں کہ شراب کی صورت میں صرف قیمت واجب ہے اور قیمت صرف ثمن ہو سکتی ہے اور مبیع نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر کتاب میں شرط لگائی کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اجازت بد لالت پر اکتفا کیا جاتا ہے جیسے مجلس عقد میں بائع کے روبرو مشتری نے قبضہ کر لیا تو استحساناً جائز ہے اور یہی صحیح ہے، کیونکہ بیع کرنا بائع کی طرف سے قبضہ کرنے پر مستلزم کرنا ہوتا ہے پھر جب بائع کی حضوری میں قبل جدا ہونے کے مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا اور بائع نے اس کو منع نہیں کیا تو یہ سابق مسلط کرنے پر ہوگا۔ اسی طرح ہبہ کی مجلس میں مال موہوب پر قبضہ کرنا (بدون صریح اجازت کے) استحساناً جائز ہے اور کتاب میں یہ بھی تحریر کی کہ بیع کے دونوں عوض میں سے ہر ایک مال ہو تاکہ بیع کا رکن یعنی مال کا مال سے مبادلہ کرنا متحقق ہو تو اس شرط پر یہ نکلا کہ بیع بعوض مُردار یا خون یا آزاد یا ہوا کے باطل ہے اور ثمن کے نفی کرنے کے ساتھ بیع باطل ہے۔ **و** کیونکہ اس میں عوض مال نہیں ہے۔ م۔ اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی یعنی اگر مبیع تلف ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی تو یہ قیمتی چیزوں میں ہے۔ اور اگر مبیع کا مثل موجود ہو تو مشتری کے ذمہ مثل لازم ہوگا کیونکہ مشتری کے قبضہ میں مبیع مثلی بذات خود مضمون ہوتی ہے تو غصب کے مشابہ ہو گئی اور مثلیوں میں مثل واجب ہونا اس وجہ سے ہے کہ مثل تو اس کا صورت و معنی دونوں کی راہ سے ہے تو یہ خالی معنوی مثل سے ازراہ انصاف بہتر ہے۔

ف یعنی اگر مشتری نے گپیوں خریدے حالانکہ بیع فاسد ہے تو عین مبیع واپس کرنا واجب ہے پس اگر مبیع تلف ہو گئی تو اس کا بدل قیمت ہے لیکن یہ اس کا مثل معنوی ہے لہذا جب تک کہ اس کا مثل صوری و معنوی مل سکے تو مثل معنوی نہیں جائز ہے پس اگر اس کے مثل گپیوں نہ ملے تو مثل صوری یعنی قیمت پر اکتفا کیا جائے گا۔ م۔ قال و لكل واحد من المتعاقدين فسخاً رفعاً للفساد و هذا قبل القبض ظاهر لا نبي له يفد حكمه فيكون الفسخ امتناعاً منه و كذا وجد القبض اذا كان الفساد في صلب العقد لقوته وان كان الفساد بشرط فانه فسخ لمن له الشرط ذلك دون من عليه لقوة العقد الا ان له لو يتحقق المراضاة في حق من له الشرط۔ قدوری نے فرمایا کہ متعاقدين میں سے ہر ایک کو بیع فاسد

فسخ کرنے کا اختیار ہے یعنی فساد و ور کرنے کے واسطے ہر ایک کو اختیار حاصل ہے اور یہ اختیار قبضہ سے پہلے ظاہر ہے اس واسطے کہ بیع فاسد نے حکم بیع کا فائدہ نہیں دیا یعنی ملکیت نہیں حاصل ہوئی تو فسخ کرنا اس حکم سے امتناع ہے۔ وئے یعنی ہر ایک نہیں چاہتا کہ مجھے ملکیت حاصل ہو مالا مال اُس کو یہ اختیار حاصل ہے۔ م۔ اور یوں ہی بعد قبضہ کے بھی ہر ایک فسخ کر سکتا ہے جبکہ فساد اس عقد کے صلب میں ہو یعنی مبیع یا شئ کی وجہ سے فاسد ہے کیونکہ فساد بہت قوی ہے اور اگر فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے ہو تو جس شخص کے واسطے یہ شرط ہے وہی دوسرے کے علم پر فسخ کر سکتا ہے اور جس شخص کے اوپر یہ شرط ہے وہ نہیں فسخ کر سکتا کیونکہ عقد قوی ہے۔ سوائے اتنی بات کے کہ جس شخص کے واسطے یہ شرط ہے اُس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی ف اس واسطے اس کو فسخ کا اختیار ہے۔ اور اگر کسی نے فسخ نہ کیا بلکہ مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کر لیا تو اُس کا مالک ہو گیا۔ قال فان باعه المشتري نقداً ببيعاً لانه ملكه فملك التصرف فيه۔ پھر اگر مشتری نے مبیع مقبوضہ کو فروخت کیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی کیونکہ مشتری اس کا مالک ہوا تو اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہوا۔ وسقط حق الاسترداد لتعلق حق العبد بالثاني ونقض الاول لحق الشرع وحق العبد مقدم لحاجة ولان الاول مشروع باصله دون وصفه والثاني مشروع باصله ووصفه فلا يعارضه مجرى الوصف ولانه حصل بتسليط من جهة البائع بخلاف تصرف المشتري في الدار المشفوعة لان كل واحد منهما حق العبد ويستويان في المشرعية وما حصل بتسليط من الشفيع۔ اور بائع اول کا واپسی کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ دوسری بیع سے بندہ کا حق متعلق ہو گیا یعنی دوسرے مشتری کا حق متعلق ہو گیا اور بیع اول کا توڑنا بوجہ حق شرع تھا۔ وئے تو یہاں حق شرع بیع توڑنے کو مقتضی ہے اور حق بندہ اس کے پورے ہونے کو مقتضی ہے۔ م۔ حالانکہ حق بندہ مقدم ہوتا ہے کیونکہ بندہ محتاج ہوتا ہے۔ وئے اور اللہ تعالیٰ غنی حمید ہے۔ م۔ اور اس دلیل سے کہ بیع اول اپنی ذات سے مشروع ہے وصف سے مشروع نہیں ہے اور بیع دوم اپنی ذات داپنے وصف دونوں سے مشروع ہے تو اس کے معارض خالی وصف نہ ہوگا۔

وئے یعنی بیع صحیح دوم کے معارض بیع اول فاسد نہ ہوگی۔ م۔ اور اس دلیل سے کہ بیع دوم کا وجود خود بائع اول کے مستط کرنے سے ہوا ہے یعنی وہ نہیں ٹوٹ سکتی بخلاف تصرف مشتری کے جو دار مشفوعہ میں کیا ہو کہ وہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ دونوں میں ہر ایک بندہ کا حق ہے اور مشروع ہونے میں دونوں برابر ہیں اور شفیع کے مستط کرنے سے یہ تصرف پیدا نہیں ہوا ہے۔ وئے یعنی اگر کسی نے ایک گھر خرید جس کا کوئی شفیع ہے جس نے شفاعت طلب کیا مگر مشتری نے بعد خرید کے اُس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا تو شفیع کو حق دلایا جائے گا اور مشتری کا تصرف ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ اگر یہاں دوسرے مشتری کا حق متعلق ہوا تو شفیع کا حق بھی متعلق ہے اور

آہ : قولہ وصف ظاہر یہ تھا کہ خالی اصل معارض نہ ہوگی کیونکہ بیع اول صرف اصل میں مشروع تو مراد یہ کہ بیع دوم جو اصل وصف دونوں میں مشروع ہوا ہے معارض بیع اول نہ ہوگی جو صرف اصل میں مشروع ہے۔ نافہم ۱۲۔ م۔

ان میں سے کوئی حق اللہ عز و جل نہیں ہے بلکہ دونوں رو بندوں کے حق میں ہیں تو کوئی مقدم نہ ہوگا بلکہ حق شفیع خود مقدم تھا وہی مقدم رہا اور جیسے شفیع کا شفعہ میں لینا مشروع ہے اور اس سے مشتری کی بیع کچھ زائد نہیں ہے بلکہ مشروع ہونے میں دونوں برابر ہیں تو اس لحاظ سے بھی مشتری کی بیع کو ترجیح نہ ہوگی بلکہ توڑ دی جائے گی اور یہ وجہ بھی نہیں ہے کہ شفیع کے مسقط کرنے سے مشتری نے فروخت کیا ہو تو بھی مشتری کا تصرف توڑا جائے گا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر شفیع نے مشتری سے کہا کہ تو فروخت کر دے تو مشتری کی بیع نافذ ہو جائے گی اور حق شفیع باطل ہو جائے گا۔

قال ومن اشتری عبدًا یخسر او خنزیر فقبضہ واعتقہ او باعہ او رهبہ وسلمہ فہو جائز علیہ القیمۃ لما ذکرنا انہ ملکہ بالقبض فینفذ تصرفاتہ وبالاعتناق قد هلك فتلزمہ القیمۃ وبالبیع والہبۃ القطع الاسترداد علی مامر والکتابۃ والرهین نظیر البیع لانہما لا ضمان الا ان یعود حق الاسترداد بعین المکاتب وفک الرهن لزوال المانع - اگر ایک شخص نے ایک غلام بعبوض شراب یا عبوض سور کے خرید یا پھر غلام پر قبضہ کر کے اس کو آزاد یا فروخت کیا یا ہبہ کر کے پس رد کر دیا تو یہ تصرف جائز ہے اور مشتری پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ف یعنی بیع مذکور تو باطل تھی کیونکہ شراب یا سور کسی مسلمان کے حق میں مال نہیں ہیں۔ مگر تصرف جائز ہو گیا۔ م۔ بدلیل مذکورہ بالا کہ قبضہ سے مشتری اس کا مالک ہو گیا تو اس کے تصرفات نافذ ہوں گے۔ ف اور واپسی کا حق بھی نہ رہا۔ م۔ اور آزاد کرنے کی وجہ سے غلام کا مملوک ہونا تلف ہو گیا تو مشتری پر قیمت واجب ہوئی اور بیع کرنے یا ہبہ مقبوضہ کرنے سے واپسی کا حق منقطع ہو گیا کیونکہ اس سے بندہ کا حق متعلق ہو گیا چنانچہ اوپر گذرا۔ ف اگر مشتری نے غلام کو مکاتب یا مرہون کر دیا تو شیخ مصنف نے فرمایا۔ م۔ اور مکاتب و مرہون کرنا نظیر بیع ہے کیونکہ کتابت درہن دو کوں لاری ہوتے ہیں لیکن اتنی بات سے کہ مکاتب کے عاجز ہو کر رقیق ہو جانے پر اور مرہون کو تک رہن کرنے پر واپسی کا حق عود کرے گا کیونکہ مانع جاتا رہا ف یعنی جو بندہ مرہن یا غلام مکاتب کا حق متعلق ہوا تھا وہ اب باقی نہیں ہے تو شرعی حق نے عود کیا کہ اس بیع فاسد کو رد کرو۔ م۔ دھذا بخلاف الاجارۃ لانہما تفسخ بالاعذار و سافح الفساد و عذر لانہما تنعقد شیئا فشیئا فی کون الی امتناعا۔ اور یہ حکم ہر خلاف اجارہ ہے یعنی ان تصرفات مذکورہ سے حق واپسی منقطع ہونا جو مذکور ہوا بخلاف اجارہ ہے کہ اس میں یہ حق منقطع نہیں ہوتا ایک تو اس لیے کہ عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاتا ہے اور بیع کا فساد دور کرنا بھی ایک عذر ہے لیکن اس سے اجارہ نسخ ہو جائے گا اور دم اس لیے کہ اجارہ تھوڑا تھوڑا کر کے منعقد ہوتا ہے تو واپس کرنا امتناع ہوا۔ ف یعنی اجارہ کا عقد کسی چیز کے منافع حاصل کرنے پر ہوتا ہے اور یہ منافع مجموعہ بالفعل موجود نہیں ہیں بلکہ وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے جاتے ہیں تو انہیں کے موافق اجارہ بھی وقتاً فوقتاً منعقد ہوتا جاتا ہے تو جس وقت اس چیز کو واپس کرنا چاہیے تو آئندہ پیدا ہونے والے منافع سے امتناع ہے یعنی ان کو اجارہ دینے

سے باز رہا اور یہ اُس کو ابتداء سے اختیار ہے تو ہر وقت واپس کرنا ممکن ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر بیع فاسد پر غلام یا کوئی چیز خرید کر قبضہ کر کے اجارہ پر دیدے تو اجارہ توڑ کر واپس کرنا واجب ہے۔ م۔ ع۔ قال ولیس للبائع فی البیع الفاسد ان یاخذ المبیع حتی یرد الثمن لان المبیع مقابل بما فیصیر محبوسا بہ کالرهن وان مات البائع فالمشتري احق به حتی یستوفی الثمن لانہ یقدم علیہ فی حیاته فکذا علی ورثته وعن مائتہ بعد وفاته کالمترہن۔ اور بیع فاسد میں بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ مبیع کو لے لے یہاں تک ثمن واپس کرے یعنی قیمت واپس کرنے کے بعد مبیع لے سکتا ہے کیونکہ مبیع اسی کے مقابل ہے تو اسی کے عوض محبوس رہے گی جیسے رہن بجز قرضہ کے محبوس رہتا ہے۔ اور اگر بائع مر گیا تو مشتری اس مبیع کا زیادہ حق دار ہے یہاں تک کہ اپنا پورا ثمن حاصل کر لے کیونکہ بائع پر بائع کی زندگی میں وہ اس کا زیادہ حق دار تھا تو اس طرح بائع کی موت کے بعد بائع کے وارثوں و قرض خواہوں پر اس مال مبیعہ کے بابت مقدم ہوگا جیسے مرہن ہوتا ہے۔ و۔ یعنی اگر راہن مر گیا اور مرہن اُس کا ترکہ رہا تو راہن کے وارثوں و قرض خواہوں سے مرہن اس مال مرہن میں سب پر مقدم ہے حتیٰ کہ اس مرہن کے ثمن سے پہلے مرہن اپنا پورا قرضہ وصول کر لے گا پھر جو کچھ بچے وہ راہن کے قرض خواہوں و وارثوں کا ہے ایسی ہی بیع فاسد کی بیع میں مشتری مقدم ہے کہ اُس کے ثمن سے پہلے مشتری کے دام پورے دیئے جاویں پھر اگر کچھ بچے تو قرض خواہوں یا وارثوں کا حق ہے اور یہ اُس وقت ہے کہ مشتری نے جو ثمن دیا تھا وہ بعینہ قائم نہیں ہے۔ م۔ شران کانت دواھم الثمن قائمۃ یاخذها بعینہا لانہا متقین فی البیع الفاسد وھو الاصح لانہ بمنزلۃ الغصب وان کانت مستھلکۃ اخذ مثلھا لما بینا۔ پھر اگر ثمن کے درہم بعینہ قائم ہوں تو انہیں کو لیوے کیونکہ بیع فاسد میں یہ درہم متعین ہو جاتے ہیں۔ اور یہی قول اصح ہے کیونکہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے یعنی یہ دام بمنزلہ مغصوب کے ہیں۔ اور اگر ثمن کے درہم تلف کیے گئے ہوں تو اُن کی مثل لیوے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ وہ بمنزلہ غصب کے ہے۔

و۔ یعنی درہم و دینار اگرچہ عقود صحیحہ میں معین کر کے سے متعین نہیں ہوتے ہیں بلکہ ذمہ واجب ہوتے ہیں لیکن اگر کسی کا روپیہ غصب کر لیا تو یہی روپیہ واپس کرنا متعین ہے اور اگر اس کے واپس کرنے سے مجبوری ہو مثلاً تلف ہو گیا ہو یا خود کسی خرچ میں تلف کر دیا ہو تو اس کی مثل واپس کرنا اسی طرح بیع فاسد میں جیسے مشتری کا قبضہ مبیع پر بطور غصب ہے اسی طرح بائع کا قبضہ ثمن پر بمنزلہ غصب ہے کیونکہ اس کا بھی واپس کرنا واجب ہے پس یہ ثمن بھی متعین ہو گیا حتیٰ کہ بعینہ واپس کرے اور اگر معدوم ہو تو اس کی مثل واپس کرے۔ م۔ قال ومن باع دارا بیعا فاسدا فبئنا ما المشتري فعلیہ قیمتھا عندابی حیفة دم رواہ یعقوب عنہ فی الجامع الصغیر بشرک بعد ذلک فی الروایۃ۔ اور جس نے کوئی اعاطہ بطور بیع فاسد کے فروخت کیا پھر مشتری نے اُس کی عمارت بنائی تو مشتری پر اعاطہ کی قیمت واجب ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے جس کو یعقوب نے یعنی ابو یوسف

نے جامع صغیر میں روایت کیا پھر اس کے بعد اپنی روایت کرنے میں شک کیا۔ دوسرے یعنی میں نے اس کو امام رح سے سنا ہے یا نہیں ولیکن امام رح کا مذہب یہی ہے کہ بائع اس کو واپس نہیں لے سکتا۔ بلکہ مشتری پر اس کی قیمت واجب ہے۔ وقال ینقض البناء وقد ادا بالغرس علی هذا الاختلاف۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عمارت توڑ کر وہ زمین بائع کو واپس دی جائے گی اور پورے لگانے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی اگر بیع فاسد پر زمین خرید کر مشتری نے اس میں پورے لگائے تو امام رح کے نزدیک بائع کو زمین نہیں مل سکتی بلکہ زمین کی قیمت پورے لگانے پر مشتری کو مسلط کر دیا جس نے ایسا کام کیا جو ہمیشہ رہتا ہے تو اپنا حق واپسی ساقط کیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پورے لگھاڑ کر زمین واپس کی جاوے اس واسطے کہ اگر مشتری نے ایسی زمین خریدی جس میں دوسرے کا حق شفعہ ہے اور مشتری نے اس میں عمارت یا پورے لگائے تو حق شفعہ ساقط نہیں ہوتا تو حق بائع بدرجہ اولی ساقط نہ ہوگا، چنانچہ شیخ مصنف نے توضیح فرمائی۔ م۔ لہما ان حق الشفعہ اضعف من حق البائع حتی یحتاج فیہ الی القضاء ویبطل بالتأخیر بخلاف حق البائع ثم اضعف الحقیق لا یبطل بالبناء فاقوا ہما اولی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کا حق بہ نسبت بائع کے کمزور ہے حتیٰ کہ شفعہ کو اپنا حق لینے میں حکم قاضی کی ضرورت ہوتی ہے اور حق مانگنے میں تاخیر کرنے سے باطل ہو جاتا ہے بخلاف حق بائع کے کہ وہ تاخیر سے نہیں ٹٹتا نہ اس میں حکم قاضی کی ضرورت ہے پھر جب مشتری کی عمارت بنا لینے سے شفعہ کا کمزور حق نہیں ٹٹتا ہے تو بائع کا قوی حق اولیٰ نہیں مٹے گا۔ دوسرے بلکہ بائع واپس لے گا۔ ول۔ ان البناء والغرس مما یقصد بہ الدوام وقد حصل بتسلیط من جهة البائع ینقطع حق الاسترداد کا بیع بخلاف حق الشفعہ لانہ لم یوجد منہ التسلیط ولہذا لا یبطل بہیئة المشتري ببعہ فکذا انباءہ۔ اور

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمارت توڑ کر زمین پر جو کچھ قصد سے رکھے جاتے ہیں۔ اور عمارت ہو یا پورے ہوں ہر ایک بیع کی طرف مسلط کرتے پر موجود ہوتے تو بائع کا حق واپسی منقطع ہو گیا جیسے مشتری کے فروخت کر دینے میں ہو جاتا ہے یعنی بائع نے خود اپنا حق ساقط کر لیا بخلاف حق شفعہ کے کیونکہ شفعہ کی طرف سے کچھ مسلط کرنا نہیں پایا گیا لہذا مشتری کے بیع بیچنے یا سہہ کرنے سے شفعہ کا حق ساقط نہیں ہوتا پورے مشتری کی عمارت بنانے سے بھی ساقط نہ ہوگا۔ وشک یعقوب فی حفظہ الروایۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وقد نص محمد علی الاختلاف فی کتاب الشفعۃ فان حق الشفعۃ ملتی علی النقطاع حق البائع بالبناء وثبوتہ علی الاختلاف۔ اور یعقوب رحمہ اللہ نے صرف امام ابو حنیفہ سے اپنی روایت کرنے میں شک کیا ہے حالانکہ امام محمد نے کتاب الشفعہ میں اختلاف امام و صاحبین کے تصریح کر دی چنانچہ حق شفعہ اس پر مبنی ہے کہ مشتری کے عمارت بنانے سے بائع کا حق منقطع نہیں ہوا یا نہیں اور ثبوت حق شفعہ میں اختلاف ہے۔ دوسرے پس امام کے نزدیک مشتری کے عمارت بنانے سے بائع کا حق منقطع ہو گیا اور صاحبین کے نزدیک منقطع ہو جائے ولیکن صحیح یہ کہ منقطع نہیں ہوگا کیونکہ اگر بائع نے مشتری کو عمارت بنانے پر مسلط کر کے اپنا حق منقطع کیا تو

شفیع نے اُس کو مسلط نہیں کیا پس شفیع کا حق باقی ہے اور صاحبین کے نزدیک حق شفیع مطلقاً باقی ہے تو اُس سے اتنی حق بائع بھی باقی ہے۔ اور واضح ہو کہ شارحین نے اس عبارت کی توجیہ میں تردد کیا اور اظہر یہ ہے کہ بجائے حق الشفیع کے حق الاسترداد تھا جو سہو کا تب سے بدل گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ومن اشتری جاریۃ بیعاً فاسداً وتلقا بضا فباعها ورجع فیہا تصدق بالرجع ویطیب للبائع ما رجع فی الثمن والفرق ان المجاریۃ مما یتعین فی تعلیق العقد بہا فیتمکن الخبث فی الرجوع والدمہا ہم والدنا ینزلہا تنعینان فی العقود فلہ یتعلق العقد الثانی بعینہا فلم یتمکن الخبث فلا یجب التصدق۔ اور جس شخص نے بیع فاسد پر ایک باندی خریدی اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا یعنی بائع نے ثمن پر اور مشتری نے باندی پر قبضہ کیا پھر باندی کو فروخت کر کے اُس میں نفع اٹھایا تو نفع کو صدقہ کر دے اور بائع اول نے ثمن میں جو کچھ نفع اٹھایا ہو وہ اس کو طلال ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ باندی ایسی چیز ہے جو متعین ہے تو عقد اُس کی ذات سے متعلق ہوگا پس نفع میں نجاست حرمت بیٹھ جاوے گی۔ اور درہم و دینار ایسی چیز ہیں کہ عقود میں متعین نہیں ہوتے ہیں تو بیع دوم میں ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگی تو حرمت اُس میں نہیں بیٹھے گی پس صدقہ کرنا واجب نہ ہو گا۔ ورنہ اگر کہا جاوے کہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے حتیٰ کہ ثمن کے درہموں کو بعینہ واپس کرنا واجب ہے تو یہ درہم بھی متعین ہوئے جواب یہ ہے کہ یہ اُسی وقت تک ہے کہ واپسی کا حق باقی ہو اور یہاں بوجہ بیع کے واپسی کا حق منقطع ہو چکا۔ م۔ اور واضح ہو کہ جیسے حقیقی حرمت ممنوع ہے اسی طرح حرمت کا شبہ بھی ممنوع ہے۔

وهذا فی الخبث الذی سببه فساد الملك اما الخبث لعدم الملك عند ابی حنیفۃ و محمد یشتمل النوعین التعلیق العقد فیما یتعین حقیقۃ و فیما لا یتعین شبہۃ من التعلیق بہ سلامۃ المبیع و تقدیر الثمن وعند فساد الملك ینقلب الحقیقۃ شبہۃ و الشبہۃ تنزل الی شبہۃ الشبہۃ والشبہۃ ہی المعترۃ دون النازل عنہا۔ اور یہ فرق متعین و غیر متعین کا ایسی نجاست حرمت میں ہے جس کا سبب فساد ملک ہو، رہی وہ نجاست جو بسبب عدم ملک کے ہو تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک دونوں قسموں کو شامل ہے خواہ متعین ہو یا غیر متعین ہو کیونکہ عقد دوم کا تعلق متعین میں ازراہ حقیقت ہوگا اور غیر متعین میں بطور شبہ کے اس راہ سے ہوگا کہ غیر متعین ہی کے ساتھ بیع کی سلامتی اور ثمن کا انداز مقدار متعلق ہے اور فساد ملک کے وقت حقیقت بدل کر شبہ ہو جاتی ہے اور شبہ گھٹ کر شبہ کا شبہ ہو جاتا ہے حالانکہ معتبر صرف شبہ ہے اور جو شبہ سے نیچا ہو وہ معتبر نہیں ہے۔ ورنہ یعنی جب بیع فاسد سے مل کر فاسد ہو تو اُس میں جو عوض متعین ہے جیسے باندی تو اُس میں حرمت کا شبہ ہے کیونکہ فی الجملہ ملکیت موجود ہے اور جو عوض غیر متعین ہو مثل ثمن کے تو اس کے شبہ نجاست میں بھی شبہ ہے۔ اور اگر ملکیت ندارد ہو جیسے کسی ک باندی غصب کر لے یا کسی کے درہم غصب کر لے تو دونوں سے نفع اٹھانے میں حرمت قائم ہے خواہ مال متعین ہو یا غیر متعین ہو کیونکہ جو متعین ہے اُس میں حقیقی حرمت موجود ہے مثلاً باندی

غضب کر کے فروخت کی اور مالک کو باندی کا تادان دیا لیکن تادان بہ نسبت ثمن کے کم ہے تو نفع اٹھایا مگر یہ نفع حقیقی حرام ہے کیونکہ ملک بالکل نہیں تھی اور اگر درہموں سے جو متعین نہیں ہوتے ہیں کچھ نفع اٹھایا تو بھی شبہ حرام ہے کیونکہ انہیں غصب کے درہموں سے مبیعہ کا حاصل ہونا یا ثمن کا اندازہ متعلق ہے مثلاً انہیں غصب کے درہموں کی طرف اشارہ کیا اگرچہ یہ درہم ادا نہ کیے ہوں تو بھی ملک نہ ہونے سے ان کے ساتھ اندازہ کرنے میں شبہ حرمت ہے اور شبہ حرمت بھی حرام ہے بخلاف اس کے اگر کچھ ملک ہو تو ان سے اندازہ کرنے میں شبہ نجاست کا شبہ ہے اور یہ معتبر نہیں۔

قال وكذا اذا ادعى على آخر مال فقضاہ اياه ثم تصادقا انه له يكن عليه شيء وقد سبح المدعى في الدار احم يطيب لهما البيع لان الخبث لفساد الملك ههنا لان الدين وجب بالتسمية ثم استحق بالتصادق وبطل المستحق مملوك فلا يعمل فيما لا يتعين به اسی طرح اگر ایک نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے مدعی کو ادا کر دیا پھر دونوں نے باہم سچائی کے ساتھ کہا کہ مدعا علیہ پر کچھ مال نہ تھا حالانکہ مدعی نے ان درہموں میں نفع اٹھایا تو اس کو نفع حلال ہے اس واسطے کہ یہاں نجاست بوجہ فساد ملک کے ہے کیونکہ قرضہ بوجہ دعویٰ مدعی کے واجب ہوا پھر باہمی تصدیق سے یہ قرضہ مستحق ہو گیا یعنی مدعا علیہ کا استحقاق ثابت ہو گیا اور اس قرضہ مستحقہ کا بدل یعنی درہم مذکورہ مال مملوک ہیں تو نجاست کا اثر ان درہموں میں نہ ہو گا جو متعین نہیں ہوتے ہیں۔

فصل فیما یکرہ

یہ فصل ایسے بیوع کے بیان میں ہے جو مکروہ ہیں

قال ونهى رسول الله عليه وآله وسلم عن النجش وهو ان يزين في الثمن ولا يريد الشراء ليرغب غيره قال عليه السلام لا تتناجشوا - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے منع فرمایا۔ رواہ البخاری۔ اور نجش یہ ہے کہ دام بڑھاوے حالانکہ خود خریدنا نہیں چاہتا ہے تاکہ لوگوں کو اس دھوکے سے ابھارے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ آپس نجش مت کرو۔ رواہ البخاری و مسلم ف۔ اور یہ بالاتفاق علماء کے نزدیک مکروہ ہے اور ظاہر اکروہ سے مراد حرام ہے۔ قال وعن السوم على سوم غيره قال عليه السلام لا يستام الرجل على سوم اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کے چکانے پر بھاؤ کرنے سے منع کیا۔ چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ آدمی اپنے بھائی کے چکانے پر بھاؤ نہ کرے اور اپنے بھائی کی منگنی پر منگنی نہ کرے رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ مماثلت اس وقت ہے کہ بائع و مشتری راضی ہو گئے ہوں اور ابھی ایجاب قبول نہ کیا ہو جیسے عورت و مرد راضی ہو گئے ہوں مگر ابھی نکاح نہ باندھا تو دوسرے کو چکانا یا منگنی کرنا

مکروہ ہے اور اگر ابھی راضی نہ ہوئے ہوں تو مکروہ نہیں ہے اور یہاں صورت اول مراد ہے کہ دوسرے نے جو چیز چکائی اُس میں خود بھاؤ کر کے کا فضل نہ دے اُس لیے کہ حدیث میں یہ امر ممنوع ہے۔
 ولان فی ذلک ایماشا واضرا و هذا اذا تراخی المتعاقدان علی مبلغ ثمن فی
 المسادمة اما اذا لم یسکن احدهما الی الآخر فهو بیع من ینزید ولا باس بہ علی ما
 مذکورہ و ما ذکرنا لا محمل النہی فی النکاح ایضا۔ اور اس لیے کہ ایسا کر کے میں دوسرے
 کے دل کو وحشت دلانا اور ضرر پہنچانا ہوتا ہے اور یہ کراہت اس وقت ہے کہ دونوں عقد کر کے
 والے چکانے والے میں کسی قدر ثمن پر راضی ہو جائیں اور اگر دونوں میں سے کوئی دوسرے کی جانب جھکا
 نہ ہو تو یہ ایسی بیع ہے کہ کون اس پر بڑھاتا ہے اور اس کا مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں
 گئے اور نکاح میں بھی حدیث کا محمل ہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ **ف** یعنی عورت و مرد کی رضامندی
 کے بعد مشکئی مکروہ ہے اور اس سے پہلے مکروہ نہیں ہے۔ **قال** وعن تلقی الجلب و هذا اذا
 کان یضر باهل البلد فان کان لا یضر فلا باس بہ۔ **الا** اذا لبس السع علی الوادین
 فحینئذ یکرہ لما فیہ من الضر والضرر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقی طلب سے
 منع فرمایا۔ رواہ البخاری۔

ف اور تلقی جلب کی یہ صورت ہے کہ اہل شہر میں سے کسی کو خبر پہنچی کہ باہر سے مال کی کھیپ
 آئی ہے وہ کچھ دور جا کر پہلے سے اُس نے ملا اور مثلاً تمام اناج اُن سے خرید کر شہر میں لایا اور
 جس بھاؤ سے چاہا فروخت کیا اور یہ مکروہ ہے۔ **ع**۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ ایسا کرنے سے
 اہل شہر کو ضرر پہنچے مثلاً قحط کی وجہ سے اناج کی آمد کم ہو اور اگر اہل شہر کو ضرر نہ پہنچے تو کچھ مضائقہ
 نہیں لیکن اگر بڑھ کر آنے والوں پر بھاؤ چھپا دیا تو ایسی صورت میں مکروہ ہو جائے گا کیونکہ اس میں دھوکا
 اور ضرر ہے۔ **قال** وعن بیع الحاضر للبادی فقد قال لا یمیع الحاضر للبادی و هذا اذا کان
 اهل البلدة فی قحط وعوز وهو یمیع من اهل البلد وطمعاً فی الثمن العالی لما فیہ من
 الاضرار بہم اما اذا لم یکن كذلك لا باس بہ لانعدام الضرر۔ اور آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے دیہات کے لیے شہر کے بچنے سے منع فرمایا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا کہ شہر واسطے دیہاتی کے فروخت نہ کرے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ حکم اس وقت
 ہے کہ اہل شہر قحط و محتاجی میں ہوں اور شہری آدمی دیہاتی سے اس طرح سے فروخت کرتا ہے کہ اس
 کو گراں قیمت حاصل ہو تو یہ مکروہ ہے کیونکہ اہل شہر کے واسطے اس میں ضرر ہے اور اہل شہر کو تنگی
 نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ **ف** مصنف نے حدیث بیع الحاضر للبادی کے
 یہ معنی لیے کہ شہری آدمی دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے حالانکہ محدثین و شراح کے نزدیک یہ معنی
 ہیں کہ دیہاتی جو کچھ لایا ہے اُسکی طرف سے شہری وکیل ہو کر نرخ گراں پر فروخت کرے تو اس میں اہل شہر
 کو ضرر ہے بلکہ دیہاتی اپنی رائے پر ارزاں فروخت کرے، اور یہی صحیح ہے۔ **ع**۔ **م**۔ **قال** والبیع
 عند اذان الجمعة قال تعالیٰ و ذروا البیع۔ شعنیہ اخلاص لواجب السعی علی بعض الوجوہ

وقد ذکرنا الاذان المعتبر فیہ فی کتاب الصلوة - قدوری نے فرمایا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور البیع یعنی اذان جمعہ کے وقت بیع ترک کر دیکھ ایسی بیع میں جمعہ کے واسطے چلنا جو واجب ہے اُس میں بعض صورتوں میں غلط پیدا ہوتا ہے اور جو اذان معتبر ہے ہم اُس کو کتاب الصلوة میں ذکر کر چکے ہیں ف یعنی اذان اول بعد زوال کے معتبر ہے اور اُس کو سن کر جمعہ کے واسطے چلنا واجب ہے پس اگر چلتے ہوئے بیع کرتے جائیں تو مضائقہ نہیں اور اگر بیچیں تو جمعہ کی طرف جانے میں غلط ہو گا پس اس وجہ سے مکروہ ہے لیکن اگر کشتی میں بیٹھے ہوں جو جامع مسجد کی جانب رواں ہے تو بھی بیع کی گفتگو میں مضائقہ نہیں، لہذا مصنف نے کہا کہ سعی میں بعض صورتوں میں غلط ہے۔ م۔ وکل ذلک یکمہ لما ذکرنا۔ اور یہ سب بیوع مکروہ ہیں بوجہ اُس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف یعنی شروع فصل سے یہاں تک جو بیوع بیان ہوئیں اُن کے مکروہ ہونے کے وجہ بھی مذکور ہوئے ہیں یعنی بیع سے خارج ایسے وجوہ ہیں جو اپنی مجاورت سے اس بیع کو مکروہ کرتے ہیں اگرچہ بیع کی ذات اور شرائط میں خرابی نہیں ہے اور بیع دُمن موافق شرع ہیں مگر دوسرے کے دل کو تکلیف ہوتی یا ضرر ہے اگرچہ بائع دُشمن کی کو کچھ ضرر یا تکلیف نہیں ہے لہذا فرمایا۔

ولا یفسد بہ البیع لان الفساد فی معنی خارج ذائد لا فی صلب العقد ولا فی شرائط الصلحة۔ اور کراہت کی وجہ سے بیع ناسد نہ ہوگی کیونکہ کراہت ایک ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو خارج سے زائد ہیں۔ یعنی صلب عقد میں نہیں ہیں اور نہ شرائط صحت میں ہیں۔ ف خلاصہ یہ کہ صلب عقد کے دونوں عوض بروجہ شرعی ہیں اور صحت کے شرائط بھی موجود ہیں تو بیع صحیح ہو جائے گی ناسد نہ ہوگی مگر ایک خارجی معنی یہاں ایسے ہیں جس سے بیع میں کراہت پیدا ہوتی ہے پس اگر کسی نے ایسی بیع کی تو بیع صحیح ہو جائے گی لیکن ممانعت کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا۔ اور واضح ہو کہ من یزید کے یہ معنی ہیں کہ کون زیادہ دیتا ہے۔ قال ولا باس بیع من یزید وتفسیر ما ذکرنا وقد صح ان اللہ علیہ السلام باع قدحا وحلسا ببيع من یزید ولا فی بیع الفخراء والحاجة ماستہ البس۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ ایسی بیع میں مضائقہ نہیں کہ کون زیادہ دیتا ہے اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے اور یہ روایت صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قدح اور ایک موٹی مٹھی جو ایک قرضدار کی تھیں بیع من یزید کے طور پر فروخت کیں۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور اس دلیل سے کہ ایسی بیع فقیروں کی بیع ہے اور اس کی جانب ضرورت داعی ہے۔ ف تو جائز ہے۔ نوع منہ قال۔ ایک قسم بیع مکروہ میں سے یہ بیان فرمائی کہ من ملک مملوکیں صغیرین احدهما ذور محرّم من الآخر لہ یفارق بدینہما۔ جو شخص ایسی دو مملوک صغیر کا مالک ہو کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا ذور محرّم ہے یعنی ایسا قرا بتی ناتل ہے کہ جس سے جدا کر کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے یعنی اگرچہ بیع جائز ہو لیکن گناہ سے مکروہ ہے۔ وکذا لکن ان کان احدهما کبیرا۔ اور اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک بائع ہو تو بھی جدا کرنا جائز نہیں ہے۔ والا صل فیہ قولہ علیہ السلام من فرق بین والداتہ وولداہا

فرق اللہ بینہ و بین احبته یوم القیامۃ - اور اصل اس مسئلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس نے مال و اس کے بچے کے درمیان جدائی کی تو اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے درمیان اس کے احبہ کے درمیان جدائی کرے گا و یا بطور بدو عا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی احبہ سے اس کو جدا کرے۔ رواہ الترمذی و الحاکم و احمد و غیر ہم۔

و ذهب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلی غلامین اخرین صغیرین ثم قال لا ما فعل الغلامان فقال بعت احدهما فقال علیہ السلام ادس لك ادرك ویروی ارد و ارد و لدان الصغیر یستأنس بالصغیر و الکبیر یتعاهدہ فکان فی بیع احدهما قطع الاستیناس و المنع من التعاهد و فیہ ترک الرحمة علی الصغیر و قد اوعدا علیہما شرا لمنع معلول بالقرابة المجومدة للنکاح حتی لا یدخل فیہ محرم غیر قریب و لا قریب غیر محرم و لا یدخل فیہ الزوجان حتی جاز التفریق بینہما لان النص ورد بخلاف القیاس فیقصر علی مودہ و لا بد من اجتماعہما فی ملکہ لما ذکرنا حتی لو کان احد الصغیرین لک و الآخر لغيرہ لا بأس بمبیع واحد منهما ولو کان التفریق بحق مستحق لا بأس بیکدفع احدهما بالجناية و بیعه بالدين و ردہ بالعیب لان المتطور الیہ دفع الضور عن غیرہ لا الاضرار بہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو دو غلام صغیر جو باہم بھائی تھے عطا فرمائے پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے دریافت فرمایا کہ دونوں چھو کرے کیا ہوئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عرض کیا کہ میں نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس تک پہنچ اس تک پہنچ۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ اس کو پھیر اس کو پھیر لے۔ رواہ الترمذی و ابن ماجہ و الدارقطنی و الحاکم و احمد و البزار۔ اور حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان و طبرانی و صاحب تنقیح نے صحیح کہا۔ ت ف ع۔ اور اس دلیل سے کہ صغیر کو دوسرے صغیر یا بالغ سے انس ہوگا اور بالغ اس کی پروا نہ کرے گا تو دونوں میں سے ایک کو فروخت کر ڈالنے میں استیناس دور کرنا اور پروا نہ کرنا لازم آتا ہے اور اس میں بچوں پر زعم چھوڑنا لازم ہے حالانکہ ایسا کرنے والے کو حدیث میں و بعد کی گئی ہے پھر بدائی سے ممانعت میں یہ سبب بیان کیا گیا کہ دونوں میں ایسی قرابت ہو جو نکاح کو دائمی حرام کرے والی ہو تو اس حکم میں ایسا محرم داخل نہ ہوگا جس کو قرابت نہیں ہے۔ (جیسے باپ کی زوجہ و برعکس یعنی ماں کا شوہر دوم) اور ایسا قرابتی داخل نہ ہوگا جو محرم نہیں ہے (جیسے چچا و پھوپھی کی اولاد) اور اس حکم میں شوہر و زوجہ داخل ہوں گے حتیٰ کہ شوہر و زوجہ کے درمیان تفریق کرنا جائز ہے یعنی ہر ایک کو علیحدہ مشتری کے ہاتھ بیچنا جائز ہے کیونکہ حدیث مذکور بخلاف قیاس وارد ہوئی ہے تو جہاں تک وارد ہوئی ہے وہیں رکھی جائے گی یعنی قرابت تک یہ حکم رہے گا۔ پھر واضح ہو کہ دونوں مملوک کا اس کی ملک میں جمع ہونا ضرور ہے کیونکہ نص مذکور اس میں وارد ہے۔ حتیٰ کہ اگر دونوں صغیر میں سے ایک اس کی ملک ہو اور دوسرا کسی غیر کی ملک ہو تو دونوں میں سے ایک کو بیچنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر کسی حق واجب کی وجہ سے دونوں کو جدا کرنا لازم آوے تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً ایک کو بوجہ جرم کے دینا یعنی دونوں

لہ اکلہ و میہ کسی کے حق میں ایسا وعدہ دینا جس سے اس کو مذاب یا سزا کا خوف ہو۔ ۲۱۲

میں سے ایک نے ایسا جرم کیا کہ شرعاً اس کو (مثلاً) کسی کا غلام قتل کیا، دسے دینا لازم آیا تو تفریق جائز ہے اور جیسے قرضہ کی وجہ سے بیعنا۔ (مثلاً) بائع نے تجارت کی اجازت میں اپنے اوپر قرضہ کر لیا حتیٰ کہ قرضہ واپس کرنے کا مطالبہ پر قاضی نے اس کے فروخت کا حکم کیا۔ م) تو صغیر سے تفریق میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جیسے دونوں کو علیحدہ خریدنے میں ایک میں عیب نکلا جس کی وجہ سے واپس کیا تو مضائقہ نہیں ہے کیونکہ تفریق کرنے والے کو منظور یہ کہ دوسرے سے ضرر دور کرے۔ نہ آنکہ صغیر کو ضرر پہنچائے۔

و) خلاصہ یہ کہ غیر کا ضرر دفع کرنا شرعاً واجب ہوا تو اس کو دفع کرے اگرچہ اس کی ضمن میں صغیر کو ضرر ہوا مگر اس نے صغیر کو ضرر دینے کا قصد نہیں کیا۔ ع۔ بالجملہ باوجود ایجاب و قبول و بیع ضمن و شرائط صحت موجود ہونے کے یہاں صغیرین میں تفریق ایک امر خارج کی وجہ سے نہیں جائز ہے اور وہ صغیر کا اضرار ہے۔ م۔ قال فان فرق كره لسا ذلك وجاز العقد۔ قدوری نے کہا کہ پھر اگر کسی نے ایسے دو صغیرین جن میں قرابت محرمہ موجود ہے بدون حق و اجبی کے تفریق کر دی تو یہ فعل اس شخص کے حق میں مکروہ ہے اور عقد جائز ہو جائے گا۔ و) خواہ تفریق کرنا بطور بیع ہو یا بطور ہبہ یا صدقہ یا ہبوارہ۔ ع۔ اور اگر ایک صغیر و ایک بالغ ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ لا یجوز فی قرابة الولاد۔ اور ابو یوسفؒ سے نو اور میں روایت ہے کہ جن میں ولادت کی قرابت محرمہ ہو ان میں تفریق سے عقد جائز نہیں ہے۔ و) مثلاً ماں و بیچہ میں یا باپ بیٹے میں یہی اصح قول شافعی ہے۔ ویجوز فی غیرہا۔ اور قرابت ولادت کے سوائے میں جائز ہے۔ و) مثلاً دونوں بھائی ہوں۔ وعنہ انہ لا یجوز فی جمیع ذلك۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ ان سب صورتوں میں تفریق کا عقد نہیں جائز ہے۔ لعماس وینا۔ بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کے جو ہم نے روایت کی۔ و) کہ اس میں پھیر لینے کے واسطے مکرر تاکید فرمائی۔ فان الامس بالادراك والمر لا یكون الا فی البیع الفاسد۔ کیونکہ اس تک پہنچنے اور واپس لینے کا حکم کسی میں نہیں ہوتا سوائے بیع فاسد کے و) تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ ولہذا ان دکن البیع صدر من اہلہ فی محلی۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا رکن اپنی اہل سے محل بیع میں صادر ہوا۔ و) کیونکہ بائع کو بیع کی لیاقت ہے اور ایجاب و قبول تصحیح ہے اور محل بیع بھی موجود ہے تو بیع جائز ہوئی۔ وانما الکراہتہ لمعنی مجاور۔ اور کراہت صرف ایک مجاور معنی کی وجہ سے ہے و) اور وہ صغیر شفیقت ترک ہونا۔ فشاہدہا کراہتہ الاستیام۔ تو چکانے کی کراہت سے مشابہ ہو گیا۔ و) یعنی جیسے دوسرے مسلمان نے جو چیز چکائی اور بائع کا میلان ہو گیا تو دوسرے کو بھاڑ کرنا مکروہ ہوتا ہے تاکہ مسلمان کا دل نہ ٹوٹ سکے۔ اسی طرح یہاں صغیر کے دل ٹوٹنے کی شفیقت ترک کرنے سے مکروہ ہے ورنہ بیع بذات خود جائز ہے کوئی وجہ فساد کی موجود نہیں ہے۔ وان کانا کبیرین۔ اور اگر یہ دونوں بالغ ہوں۔ و) یعنی جن میں قرابت محرمہ ہے اگر دونوں بالغ ہوں۔ لا فساد فی معنی ماوردہ فی النص۔ کیونکہ یہ اس معنی میں نہیں جس میں نص حدیث وارد ہوئی ہے۔ و) کیونکہ حدیث کا وارد ہونا صغیرین میں ہے اور معلوم ہو چکا کہ یہ نص خلاف

قیاس اپنے محل درود تک رہے گی تو بالغین کی صورت بمعنی مور و نص نہیں ہے تو موافق قیاس کے بالغوں کی بیع جائز رہی۔ وقد صح انہا علیہ السلام فرق بین ماریتہ و سیرین و کانتا امتین اختین۔ اور یہ روایت صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ و سیرین کے درمیان تفریق کر دی حالانکہ یہ دونوں باندیاں ہیں تھیں۔ فہ چنانچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاتب ابن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کو اپنے فرمان کے ساتھ مقوقش بادشاہ مصر کے پاس بھیجا اس نے فرمان کو تسلیم سے قبول کیا اور عاتب کی اچھی دہانداری کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے عاتب کے ساتھ لباس اور ایک سپید بقلعہ مع ساز کے اور دو باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک ابراہیم ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ہوئیں اور دوسری کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جہم ابن قیسؓ کو ہبہ فرمایا جس سے نکریا بن جہم پیدا ہوا۔ رواہ البیہقی مرسل۔ اور بزار رحمہ اللہ کی روایت میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے آیا کہ دوسری باندی آپؐ نے حسان بن ثابتؓ کو ہبہ فرمائی جس سے عبدالرحمن بن حسان پیدا ہوا اور ان دونوں میں توفیق یہ ہے کہ بیہقی نے دوسری اسناد سے عاتب ابن ابی بلتعہؓ سے روایت کی جس میں وارد ہے کہ تین باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ہیں اور دوسری آپؐ نے جہم بن قیسؓ اور تیسری حسان بن ثابتؓ کو ہبہ فرمائی۔ رواہ البیہقی۔ اور منجملہ دلائل کے حدیث سلمہ بن الاکواع سے کہ فزارہ کے جہاد میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے سلمہ کو ایک عورت دی جو اپنی مال کے ساتھ قید ہوئی تھی۔ کما رواہ مسلم۔

باب الاقالہ

یہ باب اقالہ کے بیان میں ہے۔

اقالہ کے معنی عقد بیع کو نسخ کرنا اور وہ بلفظ امر بھی جائز ہے جیسے کہا کہ میرے ساتھ اقالہ کر اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اقالہ کیا تو صحیح ہو گیا یہ ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ نہیں صحیح ہے بلکہ دونوں لفظ ماضی ہونا چاہئے اور فتویٰ میں یہی مختار ہے۔ الوجیز اور ہی ابو حنیفہ و محمدؒ سے ظاہر الروایت ہے القاضی خان۔ حتیٰ کہ اگر ایک نے کہا کہ مجھے بیع پھر دے یا اقالہ کر دے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے بیع پھر دی تو ابھی اقالہ نہ ہوا یہاں تک کہ وہ کہے کہ میں نے قبول کی اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ الوجیز۔

الاقالۃ جائزۃ فی البیع مثل الثمن الاول۔ بیع میں اقالہ بثلثین اول جائز ہے۔ اور مثل اس واسطے کہ درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں تو بعینہ درہم اول ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ مثل کافی ہے۔ اور جواز اقالہ میں چاروں فقہاء ائمہ متفق ہیں۔ لقولہ علیہ السلام من اقال ما وعا بیعۃ قال اللہ عثراتہ يوم القيمة۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی نادام

کو اس کی بیع کا اقالہ کر دے تو اللہ تعالیٰ اس کی لغزش کو قیامت میں دور کرے گا۔ و فیہ یا بطل
دعا کے فرمایا کہ دور کرے۔ اس حدیث کو ابو داؤد ابن ماجہ وابن حبان و بیہقی نے روایت کیا جن میں
مصنف کے الفاظ کمی بیشی کے ساتھ جمع ہیں اور حدیث صحیح ہے اور اس سے ثابت ہوا کہ اقالہ
جائز بلکہ درخواست پر مستحب ہے۔ ولان العقد حقہما فی ملک ان رفعہ لهما جتہما۔ اور اس دلیل
سے کہ عقد بیع انہیں دونوں کا حق ہے تو دونوں اس کے دور کرنے پر اختیار رکھتے ہیں تاکہ انکی
ضرورت رفع ہو۔ فان شرط اکثر منہما اقل فالشرط باطل اذ یرد مثل الثمن الاقل۔ پھر
اگر ثمن اول سے زیادہ کی یا کم کی شرط کی تو شرط باطل ہے اور ثمن اول کی مثل بائع واپس کرے۔ والاصل
ان الاقالۃ فسخ فی حق المتعاقدين بیع جدید فی حق غیرہما۔ اور اصل یہاں یہ ہے
کہ اقالہ دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں فسخ ہے اور دونوں کے سوائے تیسرے کے حق میں
بیع جدید ہے۔ و فی یعنی گویا انہوں نے پہلی بیع فسخ نہیں کی بلکہ یہ دوسری بیع قرار دی لہذا اگر اپنا
گھر فروخت کیا اور شیفع نے مشتری کو شفعہ دے دیا پھر دونوں نے اقالہ کیا یعنی بیع فسخ کی لیکن شیفع
کے واسطے اب بائع پر شفعہ واجب ہوا تو یہ اسی وجہ سے ہوا کہ شیفع کے حق میں یہ بیع جدید ہے۔
الان لا یمکن جعلہ فسخا فبطل۔ لیکن اگر اس فسخ کو فسخ ٹھہرانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا۔
و مثلاً مبیع باندی تھی جو بعد قبضہ کے بچہ جنی تو بچہ کی منفصل زیادتی شرعاً فسخ کو روکتی ہے
تو یہ اقالہ باطل ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہر حال میں اقالہ ہوتا خواہ مبیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو
اور خواہ قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ و هذا عند ابی حنیفۃ وجہ۔ اور یہ سب ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وعند
ابی یوسف وجہ ہو بیع الان لا یمکن جعلہ بیعاً فیجعل فسخاً۔ اور امام ابو یوسف کے
نزدیک اقالہ خود بیع ہے لیکن اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فسخ ٹھہرایا جائے گا، و فی جیسے مال
منقول کا قبضہ سے پہلے اقالہ کیا تو بیع نہیں ہو سکتا پس فسخ ٹھہرایا جائے گا۔ الان لا یمکن
فی بطل۔ لیکن اگر فسخ ٹھہرانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔ و فی جیسے اسباب کو بعض دروں
کے فروخت کر کے بعد تلف ہو جانے کے اقالہ کیا یا مال منقول میں قبضہ سے پہلے ثمن اول کی
جنس سے خلاف ثمن پر اقالہ کیا کیونکہ مال منقول کا قبضہ سے پہلے بیچنا نہیں جائز ہے تو یہ بیع نہیں
ہو سکتا اور فسخ ثمن اول ہوتا ہے حالانکہ یہاں دوسرا ثمن بیان کیا پس فسخ بھی نہیں ہو سکتا تو اقالہ
باطل ہے۔ وعند محمد وجہ ہو فسخ الا اذا اتخذ وجعلہ فسخاً فیجعل بیعاً۔ اور امام محمد کے
نزدیک اقالہ فسخ ہے لیکن اگر اس کو فسخ ٹھہرانا ممکن نہ ہو تو وہ بیع ٹھہرایا جائے گا جیسے بعد قبضہ
کے ثمن اول پر اقالہ کیا حالانکہ زیادتی منفصلہ ہو چکی ہے۔ مثلاً مبیع باندی کے بچہ ہو چکا ہے تو اس
زیادتی کے باوجود ثمن اول پر فسخ بیع نہیں ہو سکتی یا جیسے قبضہ کے بعد ثمن اول کی جنس کے خلاف
پر اقالہ کیا تو اقالہ باطل ہے بلکہ بیع ہے۔ الان لا یمکن فی بطل۔ لیکن اگر بیع قرار دینا ممکن
نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا و فی جیسے عروض کو بعض درہم کے بیچ کر بعد ان کے تلف ہونے کے
بعد اقالہ کیا تو اقالہ باطل ہے کیونکہ بیع نہیں ہو سکتا اور عقد اول اپنے حال پر باقی رہے گا۔ اور

ذخیرہ میں مذکور ہے کہ یہ اختلاف ان علماء میں ایسی صورت میں ہے کہ نسخ بلفظ اقالہ ہوا اور اگر بلفظ
 نسخ یا مبادلہ یا واپسی ہو تو یہ جدید بیع نہیں ٹھہرائی جائے گی اگرچہ بیع قرار دینا ممکن ہو۔ ع۔ محمد
 ان اللفظ للنسخ والرفع معناه يقال اقلنى عثرتي فيوفى عليهما قضيتاه واذا تعذر يحتمل
 على محتمله وهو البيع الا ترى انما بيع وف حق الثالث۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے لفظ اقالہ
 کے معنی لغت میں نسخ اور دور کرنا اسی سے بولتے ہیں کہ میری لغزش کا اقالہ کر دے یعنی معاف
 دور کر دے تو یہی معنی جو مقتضائے لغت ہیں اقالہ کو بھرپور دیئے جائیں گے اور جب یہ معنی معتذر
 ہوں تو اقالہ اپنے محتمل معنی یعنی بیع پر محمول کیا جائے گا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ثالث کے حق میں
 اقالہ بمعنی بیع جدید ہے۔ ف خلاصہ یہ ہے کہ اس لفظ کے لغوی معنی جہاں تک ممکن ہوں لیے
 جاویں لیکن اگر اقالہ سے بیع کے معنی لینا ناممکن ہو مثلاً مال منقول میں بیع سے پہلے اقالہ کیا تو نسخ
 نہیں بلکہ بیع جدید ہے کیونکہ قبضہ سے پہلے بیع نہیں کر سکتا تو بیع سابق باقی رہے گی۔ م۔ ولابی
 يوسف دحرا انما مبادلتا المال بالمال بالتراضي وهذا هو حد البيع ولهذا يبطل بهلاك
 السلعة ويورد بالغيب وتثبت بها الشفعة وهذه احكام البيع۔ اور ابو یوسف کی دلیل
 یہ ہے کہ اقالہ مال کو مال کے عوض برضا مندی بدلنے کا نام ہے اور یہی بیع کی تعریف ہے اس
 وجہ سے مبيع کے تلف ہو جانے پر اقالہ باطل ہوتا ہے اور مبيع بوجہ عیب کے واپس کی جاتی ہے
 یعنی بعد نسخ کے اگر مبيع میں عیب ہو تو واپس کر سکتا ہے اور اقالہ میں حق شفعہ ثابت ہوتا ہے
 حالانکہ یہ سب احکام بیع ہیں تو ابتداء سے اقالہ کرنا بمعنی بیع ہے ف لہذا اقالہ واصل بیع ہے۔
 ولابی حنیفۃ دحرا ان اللفظ نبی عن النسخ والرفع كما قلنا والاصل اعمال الالفاظ في
 مقتضياتها الحقيقية۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقالہ نسخ و رفع کی خبر دیتا
 ہے یعنی لفظ اقالہ سے نسخ کرنا دور کرنا مفہوم ہوتا ہے جیسے امام محمد کی دلیل میں مذکور ہوا اور اصل
 یہ ہے کہ الفاظ کو ان کے معنی حقیقی میں عمل دلا یا جائے۔ ف تو لازم آیا کہ اقالہ کو اپنے لغوی
 حقیقی معنی پر رکھا جاوے پس اقالہ بمعنی نسخ ہوا۔ ولا یحتمل ابتداء العقد لیحصل علیہ
 عند تعذرہ۔ اور لفظ اقالہ ابتداء سے عقد کو محتمل نہیں ہے تاکہ نسخ معتذر ہونے کے وقت ابتداء عقد
 پر محمول کیا جاوے ف یعنی جس صورت میں عقد کا نسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو بمعنی ابتداء سے بیع
 نہیں ہو سکتا کیونکہ اقالہ عقد بیع کا محتمل نہیں ہے جبکہ اقالہ بمعنی نسخ عقد ہے۔ لہذا ضرورہ
 واللفظ لا یحتمل ضده فتعین البطلان۔ اس واسطے کہ عقد بیع تو نسخ بیع کا ضد ہے اور
 لفظ اپنی ضد کو محتمل نہیں ہوتا تو باطل ہونا متعین ہو گیا۔ ف یعنی بالاتفاق اقالہ ایسا لفظ نہیں ہے
 جو اضا د میں سے ہو بلکہ نسخ عقد اس کے معنی ہیں تو عقدا کے معنی نہیں ہوں گے، پس اگر اقالہ
 ایسی صورت میں کیا گیا کہ عقد نسخ نہیں ہو سکتا تو اقالہ باطل ہے اور مجازاً عقد بیع کے معنی لے
 کر جائز نہ ہو گا اگر کہا جاوے کہ اقالہ تو بالاتفاق سوائے عاقدین کے تیسرے کے حق میں بیع ہوتا
 ہے تو اقالہ بیع ہونے کو محتمل ہوا جواب دیا کہ۔ وکونہ بیعاً فی حق الثالث امر ضروری

ہوگا کہ جس قدر ثمن کم کیا اسی قدر حصہ عیب ہو یا خفیف کمی بیشی ایسی ہو کہ لوگ اپنے معاملات میں اٹھا لیتے ہیں۔ تاج الشریعہ۔ وعندہما فی شرط الزیادۃ یکون بیعا لان الاصل هو البیع عند ابی یوسف رحمہ اللہ وعند محمد رحمہ اللہ جعلہ بیعا ممکن فاذا زاد کان قاصدا بهذا البیع۔ اور صاحبین کے نزدیک ثمن اول پر زیادتی شرط کرنے کی صورت میں اقالہ بیع ہوگا اس واسطے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اقالہ بیع ہے (چنانچہ مذکور ہوا) اور امام محمد کے نزدیک اس کو بیع ٹھہرانا ممکن ہے یعنی اقالہ اگرچہ فسخ ہے جو زیادتی شرط کرنے کی صورت میں نہیں ہو سکتا لیکن بیع ہو سکتا ہے پس جب اس نے ثمن اول پر زیادہ شرط کیا تو اس سے بیع مقصود ہے۔ فہو ورثہ کلام لغو ہوگا۔ حالانکہ عاقل بالغ کا کلام جہاں تک ممکن ہے صحیح مقصود پر رکھنا چاہئے تو جب یہاں بوجہ زیادتی ثمن کے فسخ اقالہ نہیں ممکن ہے حالانکہ حدید بیع ممکن ہے تو ہم نے اس کو حدید بیع بلفظ اقالہ قرار دی اور سب سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اس کو رد کرتے ہیں کیونکہ اقالہ ضد بیع ہے پس کیونکہ اس سے کہے کہ میں نے بیع تو ردی اور یہ مراد لی جاوے کہ میں نے بیع قرار دی۔ وکذا فی شرط الاقل عند ابی یوسف رحمہ اللہ هو الاصل عندہ۔ اور ایسا ہی ثمن اول سے کم شرط کرنے میں ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ کا بیع ہونا اصل ہے۔ وعند محمد رحمہ اللہ فسخ بالثمن الاول لانه سکوت عن بعض الثمن الاول ولو سکت عن الكل واما یقول یکون فسخا فهذا اولی بخلاف ما اذا زاد۔ اور امام محمد کے نزدیک وہ ثمن اول پر فسخ ہے یعنی کسی کی شرط ساقط ہے کیونکہ اس میں بعض ثمن اول سے سکوت ہے یعنی ثمن اول میں سے تمھوڑا بیان نہیں کیا اور اگر کل ثمن سے سکوت کرتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا یعنی اقالہ ہوتا تو بعض سے سکوت کرنا بدرجہ اولیٰ فسخ ہوگا بخلاف ایسی صورت کے کہ جب ثمن میں کچھ زیادہ شرط کیا ہو۔ فہو کیونکہ اس صورت میں اقالہ ممکن نہیں ہے بلکہ بیع ممکن ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ واذا دخل غیب فہو فسخ بالاقول لما بینا۔ اور اگر بیع میں کوئی عیب مشتری کے پاس پیدا ہو گیا ہو تو کم ثمن پر اقالہ فسخ ہے بدلیل مذکورہ بالا فہو یعنی کسی ثمن کی بمقابلہ حقہ عیب کے ہوگی پس یہ بالا جماع جائز ہے۔ ولو اقال بغیر جنس الثمن الاول عند ابی حنیفہؒ و دیجعل التسعینۃ لغوا۔ اور اگر ثمن اول کے سوائے دوسری جنس پر اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اقالہ ثمن اول پر واقع ہوگا اور غیر جنس کا نام لینا لغو ہے۔ وعندہما بیع لما بینا۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہوگا بدلیل مذکورہ بالا۔ فہو یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل میں اقالہ بیع ہے تو یہ غیر جنس پر بیع ہوئی اور امام محمد کے نزدیک اگرچہ اقالہ دراصل فسخ ہے لیکن یہاں غیر جنس ثمن ہونے کی وجہ سے اس کو بیع قرار دینا ممکن ہے۔ ولو لدت المبیعة ولد اشعتقا بلا قالہ باطلۃ عندہ لان الولد مانع من الفسخ وعندہما یکون بیعا۔ اور اگر مبیعہ باندی کے بچہ ہوا چھرو دونوں نے بیع کا اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہے کیونکہ عقد فسخ ہونے سے بچہ رکتا ہے اور صاحبین

کے نزدیک یہ بیع ہو جائے گی۔ فے یعنی جبکہ بیع میں بچہ زیادہ ہو گیا اور قبضہ ہو چکا ہے تو اقالہ ممکن نہیں ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہے اور امام محمد کے نزدیک اگرچہ فسخ ممکن نہیں مگر مجازاً بلفظ اقالہ یہاں بیع ممکن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اقالہ وراصل بیع ہے تو بیع ہو گئی یہ اس صورت میں کہ زیادتی منفصلہ ہو جیسے بیع سے بچہ ہوا یا اس سے کسی نے شبہ میں دہی کی جس کا عقر حاصل ہوا یا کسی نے مملوک کو زخمی کیا جس کا جرمانہ حاصل ہوا یہ سب زیادتی منفصلہ ہے۔ م۔ اور اگر زیادتی متصل ہو جیسے باندی سوٹی ہو گئی یا اس کا جمال زیادہ ہو گیا یا غلام کی آنکھ میں روشنی آگئی یا بکری کی اول بڑھ گئی یا درخت میں پھل آگئے پس اگر دونوں نے باہمی رضامندی سے اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے جیسے قبضہ سے پہلے اقالہ مطلقاً صحیح ہے اگرچہ زیادتی منفصلہ ہو۔ الذخیرہ - چنانچہ فرمایا۔

والا قالت قبل القبض فی المنقول وغیرہ فسخ عند ابی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ۔ اور قبضہ سے پہلے اقالہ کرنا امام ابو حنیفہؒ و محمد کے نزدیک اقالہ یعنی فسخ ہے خواہ بیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو۔ و کذا عند ابی یوسف رحمہ فی المنقول لتعذر البیع فی العقار یكون بیعا عند کلا مکان البیع فان بیع العقار قبل القبض جائز عندہ۔ اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی مال منقول میں اقالہ بمعنی فسخ ہے کیونکہ بیع کرنا ممکن نہیں ہے یعنی منقول کی بیع قبل قبضہ کے بالاجماع نہیں جائز ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بمعنی بیع نہیں ہو سکتا پس فسخ ہے اور عقار کی صورت میں ابو یوسفؒ سے نزدیک یہ اقالہ اپنی اصل پر بمعنی بیع ہو گا کیونکہ بیع ٹھہرا ہوا ممکن ہے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ فے اور چونکہ ان کے نزدیک اقالہ وراصل بیع ہے تو جہاں تک بیع قرار دینا ممکن ہے بیع قرار دیا جاوے۔ قال و هلك الثمن لا يمنع صحته الا قاله دهلك المبيع يمنع عنها۔ اور ثمن کا تلف ہو جانا اقالہ صحیح ہونے سے نہیں روکتا ہے اور بیع کا تلف ہو جانا اقالہ سے روکتا ہے۔ لان منع البیع یستدعی قیاماً و هو قائم بالمبیع دون الثمن۔ اس واسطے کہ بیع کو دور کرنا یہ چاہتا ہے کہ بیع موجود بھی ہو اور بیع کا موجود ہونا بیع کے ساتھ ہے ثمن کے ساتھ نہیں ہے۔ فے پس جب تک بیع موجود ہے خواہ کل ہو یا بعض ہو تب تک بیع قائم ہے اس کو فسخ کرنا ممکن ہے۔ فان هلك بعض المبيع جازت الا قاله فی الباقي۔ اور اگر بیع میں سے کچھ تلف ہو گیا تو باقی میں اقالہ جائز ہے۔ فے مثلاً دس من گہیوں دو روپیہ من کے حساب سے بیس روپیہ کو خرید کر پھر چار من صرف ہو گئے اور باقی میں دونوں نے اقالہ چاہا تو جائز ہے۔ لقیام البیع فیہ۔ کیونکہ باقی میں بیع قائم ہے۔ فے تو اس کا اقالہ بھی جائز ہے۔ وان تقابضا تجوز الا قاله بعد هلاك احدهما ذاك تبطل بطلان كل واحد منها بیع نکان البیع باقیاً والله اعلم بالصواب۔ اور دونوں نے بیع مقاضہ کی ہو یعنی دونوں کی طرف سے مال عین ہو تو دونوں میں سے ایک تلف ہو لے، قولہ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی جائز ہے صرف امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ ۱۲۰ م

جائے کے بعد بھی اقالہ جائز ہے یعنی ایک کے تلف ہونے سے اقالہ باطل نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک بیع ہے تو جب تک ایک بھی قائم ہے تو بیع باقی ہوگی واللہ اعلم بالصواب۔
 فاسے اور اقالہ تلف شدہ کی قیمت پر ہوگا۔ فروع۔ اقالہ تعاطی کے ساتھ بھی جائز ہے اگرچہ ایک جانب سے ہو یہی صحیح ہے۔ النہر۔ مشتری نے طعام پر قبضہ کر لیا اور تھوڑا ٹمن ادا کیا پھر چند روز بعد کہا کہ یہ ٹمن گران ہے پس بائع نے جو کچھ وصول کیا تھا واپس دیا تو یہ اقالہ صحیح ہے۔ الوجیز للکدری۔ اگر دوسرے کے ہاتھ ایک تھاں فروخت کیا پھر مشتری نے کہا کہ میں نے تجھے اس کی بیع کا اقالہ کر دیا تو اس کپڑے کی اپنے واسطے قمیض قطع کر پھر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے بائع نے قمیض قطع کرائی حالانکہ مشتری کو کچھ جواب نہیں دیا تو اقالہ صحیح ہے۔ القاضی خان۔ اقالہ صحیح ہونے کے شرط میں سے اول یہ دونوں اقالہ کرنے والے راضی ہوں۔ دوم مجلس متحد ہو۔ سوم بیع صرف اقالہ میں باہمی قبضہ ہو جائے چہاں بیع محل فسخ ہو بوجہ دیگر اسباب فسخ کے مانند خیار شرط یا خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور اگر اس قابل نہ ہو مثلاً اس میں کوئی زیادتی ہو گئی جو ان سببوں سے فسخ کی مانع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور پنجم اقالہ وقت بیع قائم ہو۔ اور اگر اقالہ کے وقت بیع عین قائم ہو پھر بائع کو واپس دینے سے پہلے تلف ہو گئی تو اقالہ باطل ہو گیا۔ اور اگر بیع میں مال عین بعوض عین کے ہو اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا پھر ایک تلف ہو گیا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہے اور جس کے پاس مال عین تلف ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر وہ مثلی ہے تو اس کا مثل دے ورنہ اس کی قیمت دے۔ البدائع۔ اگر تازہ صابون خرید کر قبضہ کر لیا اور اس کے پاس خشک ہو کر وزن میں کم ہو گیا پھر دونوں نے بیع فسخ کی تو کمی وزن کی وجہ سے مشتری کے ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ القاضی خان۔ ایک شخص نے خر خرید کر قبضہ کیا پھر چند روز بعد لا کر بائع کو واپس کیا اور بائع نے صریح قبول نہ کیا مگر خرچہ سے چند روز کام لیا پھر واپس کرنے اور اقالہ قبول کرنے سے انکار کیا تو بائع کو یہ اختیار باقی ہے۔ الظہیر۔ اگر کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور مشتری نے قبول کی پھر مشتری نے بیع سے انکار کر دیا پس اگر بائع یہ عزم کر لے کہ مشتری کے ساتھ کبھی جھگڑا نہ کرے گا تو اس چیز سے نفع اٹھانا جائز ہوگا۔ القاضی خان۔ اگر ایسی چیز خریدی جس کے منتقل کرنے میں بار برداری و خرچہ پڑتا ہے حالانکہ مشتری اس کو کسی جگہ لے گیا ہے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو واپسی کا خرچہ بذمہ بائع ہے۔ گائے خرید کر باہمی قبضہ کرنے کے بعد دونوں نے بیع کا اقالہ کیا حالانکہ گائے ابھی مشتری کے پاس ہے وہ دودھ کر اس کا دودھ پیتا ہے تو بائع کو اختیار ہے کہ اپنے دودھ کی مثل اس سے طلب کرے یعنی مشتری اس کا ضامن ہو گیا اور اگر اس مال میں گائے مشتری کے پاس مر گئی تو اقالہ ٹوٹ گیا۔ القیظہ۔ کوئی چیز خرید کر باہمی قبضہ کیا پھر ٹمن کے درہم کھونٹے پڑ گئے یا چلن باتار ہا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو بائع یہی درہم واپس کرے گا۔

المخلاصہ اگر ایسی زمین خریدی جس میں درخت ہیں اور باہمی قبضہ کے بعد مشتری نے درخت کاٹ

لیسے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ بعوض پورے ثمن کے صحیح ہے اور بائع کو درختوں کی قیمت میں کچھ نہیں ملے گا اور یہ درخت مشتری کو مسلم ہوں گے یہ حکم اُس وقت ہے کہ اقالہ کو درختوں کے کٹ جانے کا حال معلوم ہو اور اگر اقالہ کے وقت معلوم نہ ہو تو بائع مختار ہے چاہے زمین کو پورے ثمن میں لے ورنہ چھوڑ دے۔ القینہ۔ اقالہ کو اقالہ کرنا بھی جائز ہے سوائے سلم کے۔ النہر۔ اگر اقالہ کے بعد مشتری کے ہاتھ فروخت کیا جائز ہے یعنی قبل قبضہ کے اور اگر قبضہ سے پہلے سوائے مشتری کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔

باب المراجعة والتولية !

یہ باب بیع مراجعہ اور بیع تولیہ کے بیان میں ہے

فالمراجعة نقل مملکة بالعقد الاول بالثمن الاقل مع زيادة ربح - بیع مراجعہ یہ ہے کہ جس چیز کا مالک ہوا بعقد اول اُس کو ثمن اول پر مع زیادتی نفع کے منتقل کرے۔ ف یعنی مثلاً سو روپیہ کو ایک گھوڑا خریدا اور یہ شخص ہوشیار ہے تو اس کے اعتماد پر دوسرے شخص نے چاہا کہ میں کس قدر نفع دیکر اس سے خریدوں پس اُس نے کہا کہ مجھ سے ایک اشرفی نفع لیکر مجھے دے دے یا فی صدی دس روپیہ کے حساب سے نفع لے لے غرض کہ کوئی نفع معلوم بیان کیا اور اُس نے فروخت کی تو جائز ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ ثمن اول کی مثل پر نفع معلوم لے کر بیچنا مراجعہ ہے۔ پھر اگر ثمن اول مثلی ہو تو چاہے نفع اُسی جنس سے قرار دے یا غیر جنس قرار دے اور اگر یوں کہا جاوے کہ جتنے کو وہ چیز پڑی ہے اُس پر نفع معلوم لے کر بیچنا مراجعہ ہے تو بہتر ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ اگر کوئی تھان بطور ہبہ یا وصیت کے پایا پھر اُس کی قیمت کا اندازہ کر کے نفع معلوم کے ساتھ بطور مراجعہ فروخت کیا تو جائز ہے۔ اگر اس تھان کو صلوات لے کر اتاری کرانے یا چکن بنوانے میں جو کچھ صرف ہوا ہے وہ ملایا ہو تو بھی مشتری سے یوں کہے کہ یہ تھان مجھے اتنے میں پڑا اور اُس پر نفع اول کا م۔ ع۔ والتولية نقل مملکة بالعقد الاول بالثمن الاقل غير زيادة ربح - اور بیع تولیہ یہ ہے کہ جس چیز کا بعقد اول مالک ہوا اس کو ثمن اول پر بدون نفع بڑھانے کے دوسرے کی ملک میں منتقل کرے۔ ف اور بلحاظ مسلمہ کے یہ معنی ہوں گے کہ جبر قیمت یا دام کو مع اصلی خرچہ کے وہ چیز پڑی اُس قدر کو بدون نفع کے دے دے۔ والبیعان جائزان لا اجتماع شرائط الجواز والحاجة ماسته الى هذا النوع من البيع لان الغبی الذی لا یرہندی فی التباقة یتحتاج الى ان يعتمد فعل الذی المہتدی ویطیب نفسه بمثل ما اشتري وبزيادة ربح فوجب القول بجوازهما۔ اور یہ دونوں بیع یعنی بیع مراجعہ و تولیہ جائز ہیں کیونکہ جواز بیع کی شرائط سب حاصل ہیں اور اس قسم کی بیع کی ضرورت ہے کیونکہ غبی آدمی جس کو خرید فروخت کا ڈھنگ نہیں ہے اُس کو ضرورت ہے کہ کسی ہوشیار ڈھنگینے پر اعتماد کرے اور اُس کا جی مطمئن ہوتا ہے کہ جتنے کو اُس نے

خرید اس کی مثل پر یا نفع بڑھا کر لے لے تو ان دونوں قسم کی بیع کو جائز کہنا واجب ہوا۔ ولہذا کان
 مبناہما علی الامانة والاحتراز عن الخيانة وعن شبهتهما وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم لما اراد الهجرة اتباع ابو بکر بن عبد المطلب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ولنی
 احدہما فقال هو لك بغیر شیء فقال علیہ السلام اما بخیار ثمن فلا۔ اور اس واسطے بیع
 مرا بکہ وتولیہ اس امر پر مبنی ہے کہ وہ شخص امین ہو اور خیانت سے شبہہ خیانت سے احتراز کرے۔
 (حتی کہ اودھار خریدی ہوئی کی مبادیہ بیان کر دے۔) اور یہ روایت صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے جب ہجرت کا قصد فرمایا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دو اونٹ خریدے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے ایک مجھے تولیہ دے دے تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ آپ
 کے واسطے بغیر دام ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لیکن بغیر دام پس یہ امر نہیں ہے۔
 و فی یہ روایت غریب ہے اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا
 کہ یا رسول اللہ! میرے مال باپ آپ پر نذاہول آپ میری ان دو سواریوں میں سے ایک لے لیجئے
 آپ نے فرمایا کہ ہاں میں نے بٹمن قبول کی۔ درواہ احمد۔ اور یہی ناقہ قصوی ہے۔ ت ع۔ علمائے
 لکھا کہ بہت کثرت سے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خدمت مالی منظور فرمائی تھے کہ مرض الموت کے خطبہ میں ارشاد
 فرمایا کہ مجھ پر جس کسی کا مالی حق تھا ہم نے اس کی مکانات کر دی سوائے ابو بکر کے کہ اس کا احسان مجھ
 پر باقی ہے اس کو اللہ تعالیٰ قیامت میں وفا فرماوے گا پھر یہاں بغیر دام کے منظور نہ کرنا اس
 وجہ سے تھا کہ ہجرت ایک فریضہ طاعت تھی لہذا اس میں شرکت نہیں منظور کی۔ م۔ قال ولا
 تصح المراجعة والتولية حتى يكون العوض مبالی مثل لانی اذ الحریکن لہ مثل لوملکہ ملکہ
 بالقيمة وہی مجهولت۔ اور بیع مرابحہ یا تولیہ صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ ثمن ایسی چیز ہو جس کا مثل تیار
 ہوگا حالانکہ قیمت مجهول ہے۔ و فی اور قیمت کی پہچان صرف تخمینہ دکان سے ہوگی اور اس
 میں خیانت کا شبہ ہے حالانکہ خیانت کا شبہ بھی جائز نہیں ہے لہذا اگر دو غلام اودھار داموں
 کو خریدے پھر ان میں سے ایک کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے فروخت کیا حالانکہ اپنے اودھار
 کی مدت بیان نہیں کی تو ہمارے نزدیک مرا بکہ نہیں جائز ہے۔ ع۔ اس طرح جب ثمن مثل
 نہیں ہے تو تخمینہ قیمت سے بطور مرا بکہ یا تولیہ فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔ ولو كان المشتري
 باعده من ابعة ممن يملك ذلك البديل وقد باعه بربح درهم او بشئ من المكيل موصوف
 جائلا نہ یقدر علی الوفاء بما التزم۔ اور اگر مشتری نے اس چیز کو بطور مرا بکہ ایسے شخص کے
 ہاتھ فروخت کیا جو اس عوض کا مالک ہے حالانکہ اس کے ایک درہم پر یا کوئی کیلی چیز وصف
 بیان کر کے اس کے فتمہ رکھ کر فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ اس نے جواز التزام کیا اس کے ولاء کرنے
 پر قادر ہے۔ و فی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک غلام بعوض تمھان کے بکر کے ہاتھ فروخت
 کیا اور باہمی قبضہ کے بعد زید سے یہ تمھان خالد کے کسی سلب سے اپنی ملک میں حاصل کیا پھر

خالہ نے بکر سے وہ غلام بعوض اس تھان اور ایک درہم نفع کے یعنی کوئی چیز نفع معلوم کے عوض خریدا تو جائز ہے۔ وان باعہ بربیع وہ یا ذہ لا یجوز لانہ باعہ براس المال وببعض قیمته لانہ لیس من ذوات الامثال۔ اور اس نے دس کے گیارہ نفع پر فروخت کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے بعوض راس المال اور بعوض بعض قیمت کے فروخت کیا کیونکہ وہ مثلی نہیں ہے وے کیونکہ اس مبیع کے دس جزء تو معلوم ہیں اور وہی راس المال ہے اور گیارہ ہواں جزء جو نفع ہے وہ غیر معلوم ہے پس جائز نہیں ہے۔ ویجوز ان یضیف الی راس المال اجرة القطار والطراذ والصبغ والقتل واجرة حمل الطعام۔ اور جائز ہے کہ راس المال میں کنڈی کپ کرانے کی اجرت اور رنگ کی اجرت اور رستی بٹائی کی اجرت اور کارٹھنے کی اجرت اور نانچ ڈھونے کی اجرت ملاوے۔ وے یعنی جن چیزوں سے خود مبیع میں یا اسکی قیمت میں زیادتی ہو وہ راس المال میں بڑھانا جائز ہے۔ لان العرف جار بالمحاق هذه الاشياء براس المال فی عادة التجار۔ کیونکہ تاجروں کی عادت میں ان چیزوں کو راس المال میں ملا ناعرف جاری ہے۔ وے تو عرف کے موافق حکم ہوتا ہے۔ ولان کل ما یزید فی المبیع ادنی قیمته یلحق بہ هذا هو الاصل۔ اس دلیل سے کہ جو چیز مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی کرے وہ راس المال کے ساتھ لا حق کی جائے گی یہی اصل ہے۔ وے اور کافی میں کہا کہ اصل یہ ہے کہ بیع مبراہمہ میں تاجروں کا عرف معتبر ہے تو جس خرچہ کا راس المال میں ملانا تاجروں کا عرف ہو وہ ملا یا جائے ورنہ نہیں۔ وما عددناہ بهذه الصفة لان الصبغ واخواتہ یزید فی العین والحمل یزید فی القيمة اذ القيمة تختلف باختلاف المکان۔ اور جن چیزوں کو ہم نے شمار کیا ہے یہ اسی صفت کی ہیں اس واسطے کہ رنگ اور اس کے مانند چیزوں سے مال عین میں زیادتی ہوتی ہے اور بار برداری سے قیمت بڑھتی ہے کیونکہ جگہ مختلف ہونے سے قیمت مختلف ہو جاتی ہے۔ وے چنانچہ ایک جگہ قیمت سستی ہوتی ہے اور دوسری جگہ وہی چیز گراں ہوتی ہے۔ ویقول قام علی بکذا ولا یقول اشتد بہ بکذا کیلایکون کاذبا وسوق الغنم بمنزلة الحمل۔ اور بعد یہ خرچہ راس المال میں ملانے کے یوں کہے کہ مجھے اتنے میں بڑی ہے اور یوں نہ کہے کہ میں نے اتنے کو خریدی ہے تاکہ جھوٹا نہ ہو اور بکریوں کا ہانکنا بمنزلة نانچ لانے کے ہے۔ وے یعنی اگر بکریاں خرید کر کسی مزدور کے ذریعے سے ان کو ہانک لایا تو یہ مزدوری بھی راس المال میں ملانا جائز ہے۔ بخلاف اجرة السراخی وکس ابیت الحفظ لانہ یزید فی العین والمعنی۔ بخلاف چرواہے کی مزدوری اور حفاظت خانہ کے کرایہ کے کیونکہ اس سے مال عین یا اس کی قیمت میں زیادتی نہیں ہوتی۔ بخلاف اجرة التعليم لان ثبوت الزیادة معنی فیہ وهو حد امتتہ۔ اور بخلاف اجرة تعیم کے کیونکہ زیادتی کا ثبوت ایک ایسی صفت کی وجہ سے ہے جو خود غلام میں موجود ہے اور وہ غلام کی ذکاوت ہے یعنی اگر غلام خرید کر اس کو کوئی ہنر سکھلانے کے واسطے کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ راس المال میں نہیں ملائے گا اسی

طرح قرآن یا علم یا شعر پڑھانے کی اجرت اور غلاموں و اناج کی حفاظت کرنے والے کی اجرت اور غلاموں
 جانوروں کے علاج کرنے والے کی اجرت اور جو راستہ میں محصول بطور ظلم لیا جاوے اور جانوروں کی
 جھولوں کے دام نہیں ملاوے گا۔ مگر جبکہ ان کے لانے کا دستور جاری ہو۔ انہر۔ اور اناج نانے والوں
 کی اجرت بھی نہیں ملاوے گا۔ الحادی۔ اگر کسی نے خود کوئی چیز گراں خریدی تو ان داموں پر اس کو مراجم
 سے بچنا جائز ہے۔ محیط السخسی۔ فان اطلع المشتري على خيانة في المراجعة فهو بالخيار
 عند ابی حنیفہ رحمہ ان شاء اخذ بجميع الثمن وان شاء تركه وان اطلع على خيانة
 في التولية استقطمها من الثمن۔ پھر اگر مراجم میں مشتری کو کسی خیانت پر اطلاع ہوئی امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک اس کو اختیار ہے چاہے پورے ثمن میں لے یا بیع ترک کر دے اور اگر بیع تولیہ میں
 مشتری کو خیانت پر اطلاع ہوئی تو قدر خیانت کے ثمن میں سے ساقط کر دے۔ وقال ابو یوسف
 يحط فيها اور ابو یوسف نے فرمایا کہ مراجم و تولیہ دونوں میں بقدر خیانت کے ثمن میں سے کم کر دے
 وقال محمد یخیر فیہما۔ اور امام محمد نے کہا کہ دونوں میں مشتری کو اختیار ہے ف چاہے بالغ کے بیان کیے ہوئے
 ثمن پر لے یا بیع ترک کرے۔ لمحمد ان الاعتبار للثمن لكونه معلوما والتولية دالم ابجته تودج وتغيب فيكون
 وصفا مرغوباً فیہ۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو ثمن بیان ہوا اسی کا اعتبار ہے کیونکہ وہ معلوم چیز ہے اور مراجم تولیہ
 کا مذکرہ بغرض رائج و رغبت دلانے کے ہے وہ صرف وصف مرغوب ہوا ف یعنی ایسا وصف ہے جسکی وجہ سے
 بیع میں رغبت کی جاتی ہے کو وصف السلامة۔ جیسے بیع کے صحیح سالم ہونے کا وصف ہے۔ ف اور وصف
 کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا مگر وصف مرغوب نادر ہونے سے مشتری کو اختیار حاصل ہوتا ہے
 فیستخیر بظواتہ۔ تو یہ وصف یعنی مراجم یا تولیہ نہ ہونے پر مشتری کو بیع پوری کرنے
 یا توڑنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ ولابن یوسف ان الاصل فيه كونه تولية فامل بحة ولهذا
 ينعتقد بقوله ويتك وبالثمن الاول او بعثك من ابحة على الثمن الاول اذا كان
 ذلك معلوما۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع میں اصل یہ ہے کہ تولیہ و مراجم
 ہو یعنی بیان ثمن اصل نہیں ہے اس واسطے یوں کہنے سے منعقد ہو جاتی ہے کہ میں نے تجھے ثمن
 اول پر بطور بیع مراجم دیا جبکہ ثمن اول اور حساب نفع معلوم ہو۔ فلا بد من البناء على الاول
 وذلك بالخط غير ان يحط في التولية قد د الخيانة من راس المال وفي المراجعة ابحة
 منه ومن السبع۔ پس ضرور ہوا کہ یہ بیع اول پر مبنی ہو۔ یعنی ثمن اول کی بناء پر ہوا اور
 یہ بات اسی طور پر حاصل ہوگی کہ بڑھاتی ہوئی مقدار کو گھٹا دیا جاوے صرف اتنا فرق ہے کہ
 مقدار خیانت کو بیع تولیہ میں راس المال سے گھٹا جائے گا اور بیع مراجم میں راس المال و نفع
 دونوں سے گھٹا جائے گا۔ ف مثلاً ایک کپڑا آٹھ درہم کو خریدیا اور دوسرے کے ہاتھ بطور بیع
 تولیہ کے فروخت کیا اور ثمن دس درہم بتلائے پھر ظاہر ہوا کہ ثمن آٹھ درہم ہیں تو اس میں سے
 دو درہم گھٹا دے۔ اور اگر ایک کپڑا بطور بیع مراجم کے دس درہم کو بیع نفع یا بیع فروخت کیا۔
 تو کل پندرہ درہم کو دیا پس تین درہم میں دو درہم اصل اور ایک درہم نفع پڑا پھر ظاہر ہوا کہ اصلی

ثمن صرف آٹھ درہم ہے تو دس راس المال میں سے دو درہم گھٹا دے اور دو درہم کے مقابل ایک درہم نفع کو پانچ درہم نفع سے گھٹا دے تو آٹھ درہم اصل کے اور چار درہم نفع کے جملہ بارہ درہم کو لے۔ ع۔ دلائل حنیفہ دح انہ لولہ یحط فی التولیۃ لا تبقی تولیۃ لاندہ یزید علی الثمن الا قل فیتغیر التصرف فتعین الحط۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع تولیہ میں مقدار خیانت گھٹائی نہ جاوے تو وہ بیع تولیہ نہ ہے۔ اس واسطے کہ تولیہ میں ثمن اول پر کچھ زیادتی نہیں ہوتی ہے تو یہ تصرف بدل جائے گا، پس یہی متعین ہوا کہ مقدار خیانت گھٹائی جائے۔ ف۔ یعنی جب بیع تولیہ کی تو ثمن اول پر لازم ہوئی پس اگر اس میں کچھ زیادتی ہو تو تولیہ نہ ہے حالانکہ تولیہ لازم ہے تو گھٹانا بھی لازم ہوا ورنہ تصرف بدل جائے گا۔

وفی المواجعة لولہ یحط تبقی موابعة وان کان بتفاوت السبع فلا یتغیر التصرف فامکن القول بالتخیر۔ اور بیع موابعہ میں اگر کچھ گھٹایا نہ جاوے تو بھی وہ موابعہ رہے گی اگرچہ نفع میں فرق ہو جائے گا پس تصرف نہیں بدلا اور مشتری کو اختیار دینے کا قول ممکن ہوا۔ ف۔ یعنی اگر دس درہم ثمن اول بنلایا اور پانچ درہم نفع پھر معلوم ہوا کہ ثمن اصلی آٹھ درہم ہے تو نفع سات درہم ہو گیا اور اب بھی بیع موابعہ ہے لیکن اس میں مشتری کا ضرر ہے لہذا اسکو اختیار دیا گیا کہ چاہے لے یا اس کو ترک کر دے پھر یہ اختیار مذکور اس صورت میں ہے کہ بیع قائم اور عقد قابل فسخ ہو۔ فلو هلك قبل ان يردہ او حدث فيه ما يمنع القسح يلزمه جميع الثمن فی الروایات الظاہرۃ۔ پھر اگر واپس کرنے سے پہلے بیع تلف ہو گئی یا اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جو فسخ کو روکتا ہے تو روایات ظاہرہ میں مشتری کے ذمہ پورا ثمن لازم ہو گا۔ لاندہ یجن وخیار لا یقابله شیء من الثمن کخیار الرویۃ والشرط بخلاف خیار العیب لاندہ مطالبۃ بتسليم الفاسد فیسقط ما یقابله عند یجنہ۔ کیونکہ مشتری کو صرف ایک اختیار ہے جس کے مقابلہ میں ثمن کا کچھ حصہ نہیں ہے جیسے خیار الرویۃ وخیار الشرط ہوتا ہے۔ بخلاف خیار العیب کے کہ اس میں عیب کی وجہ سے جو کچھ نثار دے اس کا مطالبہ ہے تو جب پھیرنے سے عاجز ہو تو حقہ عیب کے مقابلہ میں جو کچھ ثمن ہو تو ساقط ہو جائے گا۔ و۔ اور صاحبین کے نزدیک جب گھٹانا جائز ہے تو ہر حال میں گھٹایا جائے گا خواہ بیع قائم ہو یا تلف ہوئی یا مشتری نے تلف کی ہو اور یہی شافعی کا قول ہے۔ التمرانی۔ ع۔

قال ومن اشتری ثوباً بابعہ بربح شراً اشتراه فان باعه من ابعہ طرح عنہ کل ربح کان قبل ذلک فان کان استغرق الثمن لم یبعہ من ابعہ وهذا عند ابی حنیفہ دح وقال یبعہ علی الثمن الا خیر۔ اور اگر ایک شخص نے ایک تھان خرید کر اس کو موابعہ سے فروخت کیا اور بعد باہمی قبضہ کے پھر اس کو مشتری سے خرید لیا پس اگر اس کو موابعہ سے بیچنا چاہے تو اس سے پہلے جو کچھ نفع حاصل کر چکا ہے اس سے طرح دے لے پس اگر نفع سابقہ نے تمام ثمن کو گھیر لیا تو پھر اس کو موابعہ سے نہیں فروخت کر سکتا اور یہی امام ابو حنیفہ

کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ثمن اخیر پر مارجہ سے فروخت کرے۔ فے اور ہی مالکے
ثانی کا قول ہے۔ ع۔ صورتہ اذا اشترى ثوبا بعشرة و باعه بخمسة عشر ثم اشتراه
بعشرة فانه يبيعه مرابحة و يقول قام على بخمسة ولو اشتراه بعشرة و باعه
بعشرين مرابحة ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه بخمسة اصلا۔ اس مسئلہ کی
صورت یہ ہے کہ زید نے ایک تھان دس درہم کو خریدا اور اس کو پندرہ درہم کو خالد کے
ہاتھ بیچا اور باہمی قبضہ ہو گیا۔ پھر اس کو خالد سے دس درہم سے خریدا تو مارجہ سے اس
کو پانچ درہم پر فروخت کرنے یوں کہے کہ مجھے پانچ درہم کو پڑا ہے اور اگر دس درہم کو خریدا
مارجہ سے بیس درہم کو بیچا یعنی دس درہم نفع لیا پھر اس کو ہشتی سے دس درہم کو خریدا تو اب
اس کو مارجہ پر بالکل فروخت نہ کرے۔ فے یعنی بغیر بیان کے مارجہ نہیں کر سکتا کیونکہ نفع نکالنے
کے بعد ثمن نہیں بیچتا ہے۔ بلکہ خریدار جتنے کو چاہے چکا کر خرید لے۔ وعندہا یبیعه مرابحة
على العشرة في الفضلین۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس کو دس پر مارجہ
سے فروخت کر سکتا ہے۔ لہذا ان العقد الثانی عقد متجددة منقطع الاحکام عن
الاول فيجوز بناء المربحة عليه كما اذا تخلل ثالث۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا
بیع ایک جدید عقد ہے جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل جدا ہیں تو بیع مارجہ کی بنیاد بیع
دوم پر جائز ہے جیسے درمیان میں تیسرا شخص متوسط پڑ گیا ہو۔ فے تو بالاتفاق مارجہ جائز
ہوتا ہے مثلاً زید نے بکر کے ہاتھ ایک کپڑا جو دس درہم کا خریدا تھا مارجہ کے طور پر بیس درہم
کو فروخت کیا اور بکر نے خالد کے ہاتھ پچیس درہم کو مارجہ پر بیچا پھر خالد سے زید نے دس درہم
کو خریدا تو بالاتفاق زید اس کو دس پر مارجہ سے فروخت کر سکتا ہے۔ یوہی اگر اس نے بکر سے
دس درہم کو خریدا تو بھی مارجہ سے بیچنا جائز ہونا چاہیے۔

ولا في حقيقة دح ان شبهة حصول الربح بالعقد الثاني ثابتة لانه يتأكد
بب بعد ما كان على الشرف السقوط بالظهور على عيب۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ عقد دوم سے حصول نفع کا شبہ ثابت ہے کیونکہ بیع اول سے جو نفع حاصل ہوا
تھا وہ عقد دوم سے متاثر ہو گیا حالانکہ کوئی عیب ظاہر ہونے سے وہ ساقط ہو جانے کے کفار
لگا تھا۔ فے یعنی عقد اول میں جو نفع حاصل ہوا تھا اگر عیب کی وجہ سے مشتری واپس کرتا تو نفع
ساقط ہو جاتا اور جب مشتری نے خود بیع کی تو اب واپسی کا حق نہیں رہا پس بیع دوم سے نفع
مفسوط کے ساتھ مستحکم ہو گیا تو گویا بیع دوم سے وہ نفع پورا ہوا۔ و الشبهة بالحقيقة في
بيع المربحة احتیاطا۔ اور بیع مارجہ میں شبہ کا حکم مثل حقیقت کے ہے براہ احتیاط۔
فے تو گویا بیع دوم سے درحقیقت نفع حاصل ہوا ف اور جس بیع میں ثمن میں خود نفع شامل ہے
اور اس کی مقدار اس قدر ہے جس قدر ثمن ہے تو اب مارجہ نہیں ہو سکتا۔ ولہذا المربحة تجوز
المربحة فيما اخذ بالصلح شبهة الحطیطة۔ اور اسی وجہ سے کہ شبہ بمنزلة حقیقت

ہوتا ہے ایسے مال میں بیع مبراہم نہیں جائز جو بصلح لی گئی کیونکہ دام گھٹانے کا شبہ ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے دوسرے پر ہزار درہم کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے ایک غلام پر مثلاً صلح کر لی تو وہ غلام کو ہزار درہم پر مبراہم سے نہیں فروخت کر سکتا کیونکہ صلح کمی پر ہو ا کرتی ہے تو شبہ ہے کہ ہزار درہم قیمت سے کم چیز پر صلح کی اور درحقیقت گھٹا کر صلح کرتا تو مبراہم جائز نہ ہوتی پس شبہ پر بھی مبراہم جائز نہ ہوتی۔ ع۔ یوں ہی مسئلہ مذکورہ میں ثمن دوم پر مبراہم نہیں جائز ہے۔ قیصیلر کا نہ اشتراک خمسۃ و ثوباً بعشرۃ فی طرح خمسۃ۔ پس ایسا ہوا کہ گویا اس نے پانچ درہم اور تھان کو بعوض دس درہم کے خرید کیا تو پانچ درہم ساقط کیے جا دیں گے۔ ف۔ کیونکہ اس نے دس کا خرید تھان بعوض پندرہ کے پانچ نفع سے فروخت کیا تھا اور یہ نفع ابھی متاکد نہیں ہے پھر جب دوبارہ دس درہم کو خرید اتو نفع پانچ درہم متاکد ہوا پس گویا پانچ درہم اور یہ تھان بعوض دس درہم کے خرید اتو پانچ درہم نکال ڈالے اور باقی تھان بعوض پانچ درہم کے رہا لہذا پانچ درہم پر مبراہم سے فروخت کر سکتا ہے اور اگر بیس کو فروخت کر کے دس کو خرید اتو گویا دس درہم اور تھان کو دس درہم میں خرید اور نفع دس دور کرنے کے بعد تھان مفت رہا تو مبراہم پر فروخت کی صورت نہیں باقی ہے۔ م۔ بخلاف ما اذا تخلل ثالث۔ برخلاف ایسی صورت کے تیسرا شخص درمیانی ہو گیا ہو۔ ف۔ یعنی زید نے بکر کے ہاتھ دس کا خرید ا ہوا پندرہ کو فروخت کیا تو پانچ نفع ابھی متاکد نہیں کہ شاید عیب سے واپس کرے پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ فروخت کیا تو زید کا نفع متاکد ہو گیا پھر خالد سے زید نے دس درہم کو خرید اتو دس کے مبراہم پر فروخت کرے۔ لان التناکد حصل بخیرۃ۔ کیونکہ نفع کا متاکد ہونا غیر کے ذریعہ سے حاصل ہو چکا ف۔ یعنی زید کا اول نفع پانچ درہم تو خالد کے ہاتھ فروخت ہونے سے متاکد ہو چکا اور اب جو زید نے خالد سے خرید اتو یہ جدید خرید ہے اس سے نفع سابق متاکد نہیں ہوتا جس میں شبہ ہو لہذا اپنی خرید پر مبراہم سے فروخت کرے۔ م۔ قال اذا اشترى العبد الما دون له في التجارة ثوباً بعشرۃ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر غلام ما دون التجارة لے ایک تھان دس درہم کو خرید ا۔ دعلیہ دین محیط بر قبلة۔ حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ ہے کہ اس کے رقبہ کو محیط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر قرضخواہ دعوے کرے تو اس غلام کو فروخت کر دیں۔ فباعہ من المولیٰ بخمسۃ عشر۔ پھر اس غلام نے یہ تھان اپنے مولے کے ہاتھ پندرہ درہم کو فروخت کیا۔ فانہ یبید مبراہمۃ علی عشرۃ۔ تو مولے اس تھان کو دس درہم ثمن کے مبراہم پر فروخت کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی مشتری سے کہے کہ مجھے دس درہم میں پڑا اور میں مثلاً پانچ درہم نفع لوں گا۔ حکذا لک ان کان المولیٰ اشتراہ۔ اور اسی طرح اگر مولے نے اس تھان کو خرید ا ہو۔ ف۔ بعوض دس درہم کے۔ فباعہ من العبد۔ پھر اپنے اس غلام ما دون کے ہاتھ پندرہ درہم کو فروخت کیا ہو۔ ف۔ تو غلام ما دون اس تھان کو دس درہم سے مبراہم پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور اصل اس میں یہ کہ بیع مذکور میں تردد ہے کہ جائز ہے یا نہیں اگرچہ جائز ہونا راجح ہے۔ لان فی هذا العقد

شبهة العدم لجوازه مع المنافی - اس واسطے کہ اس عقد میں جو مولے داس غلام مازون میں ہوا ہے نہ ہونے کا شبہ ہے کیونکہ یہ عقد مع منافی کے جائز ہوا۔ فے کیونکہ غلام داس کا مال سب اپنے مولے کی ملک ہوتا ہے تو گویا مولے نے اپنی ملک کو خود خریدا۔ چنانچہ اگر غلام مذکور پر قرضہ نہ ہو یا صرف اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے کل مال کو محیط نہیں ہے پھر مولے نے اس سے کوئی چیز خریدا تو بالا جماع بیع نہیں صحیح ہے اور جب اس پر قرضہ اس قدر ہوا کہ اس کے مال کو محیط ہے یا اس کے مال و رقبہ دونوں کو محیط ہے تو اس کی کمائی میں سب قرضخواہوں کا حق ہے پس بیع مولے صحیح ہے لیکن شبہ ہے کہ شاید صحیح نہ ہو کیونکہ جب تک قرضخواہ نہ لیوں تب تک غلام اپنے مولے کی ملک ہے۔ پس جب یہ شبہ ہو کہ شاید بیع ندارد ہو تو خالی بیع میں شبہ کا اعتبار نہ کیا۔ اور بیع جائز رکھی گئی اور بیع مرابحہ میں اعتبار کیا۔ فاعتبر عدل ما فی حکم المزابحة۔ تو مرابحہ کے حکم میں اس بیع کو ندارد شمار کیا گیا۔ فے کیونکہ مرابحہ میں شبہ بمنزلہ حقیقت ہوتا ہے تاکہ خیانت سے احتیاط رہے۔ وبقی الاعتبار للاقل۔ اور بیع اول کا اعتبار رہ گیا۔ فے یعنی اول میں جو دس درہم کو خرید کر دوسرے بیع پندرہ پر ٹھہرائی تو صرف بیع اول در باب مرابحہ معتبر ہے۔ فیصلہ کان العبد اشترى للمولى بعشرة في الفصل الاول۔ تو ایسا ہوا کہ گویا غلام نے دس درہم کو مولے کے واسطے خریدا۔ یہ پہلی صورت میں فے جبکہ غلام نے مولے کے ہاتھ فروخت کیا۔ وکانہ یبیعه للمولى في الفصل الثاني۔ اور گویا مازون اس کو مولے کے واسطے فروخت کرتا ہے۔ یہ دوسری صورت میں فے جبکہ مولے نے غلام کے ہاتھ پندرہ کو بیجا۔ فیعتبر الثمن الاول۔ تو پہلا ثمن معتبر ہے فے خواہ غلام نے خریدا یا مولے نے خریدا پہر مال اول صورت میں مولے اس کو دس ثمن پر دوسری صورت میں مازون اس کو دس ثمن پر مرابحہ سے فروخت کرے۔ یہ تو غلام مازون اور مولے کے درمیان مباحثہ کا حکم تھا۔ قال و اذا كان مع المضارب عشرة دداهم بالنصف۔ جامع صغیر میں لکھا کہ اگر مضارب کے پاس دس درہم ہوں آدھے نفع کی شرط سے فے یعنی ایک مضارب کو دس درہم دیئے کہ جو نفع ہو وہ ہم دونوں میں نصفاً نصف ہو۔ فاشترى ثوبا بعشرة و باعه من رب المال بخمسة عشر۔ پس مضارب نے دس درہم سے ایک تھان خرید کر مالک مال کے ہاتھ پندرہ درہم کو فروخت کیا۔ حتی کہ پانچ نفع ہیں تو ظاہر ہے کہ ڈھائی درہم مضارب کے ہیں اور ڈھائی درہم رب المال کے ہیں اور مالک مال اپنے نفع پر مرابحہ نہیں لے سکتا۔ فانہ یبیعه من ابحة باثني عشر ونصف۔ تو رب المال اس تھان کو ساڑھے بارہ درہم کے مرابحہ پر فروخت کرے۔ فے یعنی کہے کہ مجھے ساڑھے بارہ درہم کو بڑا ہے اور میں اس پر اس قدر نفع لوں گا۔ فے اور یہ ظاہر ہے کہ تھان صرف رب المال کے مال سے خریدا ہوا تھا اس میں کچھ نفع شامل نہ تھا جس میں نصف مضارب کا حق ہوتا، تو گویا مالک نے خود اپنا مال خریدا اسی واسطے زور کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک اس میں فائدہ ہے تو جائز ہونا چاہیے اگرچہ عدم جواز کا شبہ ہے۔ لان هذا البيع وان قضی بجوازه

عندنا عند عدم الربح خلا فالزفر مع انما اشترى مالاً بمالٍ لها فيه من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود والانعقاد يتبع الفائدة ففیه شبهة العدم - کیونکہ زفر کے خلاف ہمارے نزدیک اگرچہ اس بیع کے جائز ہونے کا حکم ہوا باوجودیکہ رب المال نے اپنا مال خود اپنے مال کے عوض خریدا ہے پھر یہی جائز ہونے کا حکم اس واسطے کہ ایسی بیع میں ولایت تصرف کا حصول ہوتا ہے اور یہ مقصود ہے اور انعقاد سے فائدہ بھی لگا ہوا ہے تاہم اس بیع میں ندارد ہونے کا شبہ ہے۔ فے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اگرچہ بنظر ایک فائدہ اس بیع کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا تاہم شبہ ہے کہ شاید جائز نہ ہو جیسے زفر بچتے ہیں اور شبہ اجتہاد مراحم کے حق میں بمنزلہ درحقیقت جائز نہ ہونے کے قرار دیا گیا ہے۔ الا تری انما وکیل عنده فی البیع الاول من وجهہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مضارب اس اول بیع کرنے میں ایک طرح سے رب المال کا وکیل ہے۔

فے جیسے وکیل اپنے موکل کے واسطے فروخت کرتا ہے حتیٰ کہ جو نفع ہو وہ موکل کا ہوتا ہے اور یہاں نصف نفع موکل کا ہے تو ایک وجہ سے مضارب بھی وکیل ہے۔ فاعتبار البیع الثانی عدمانی حق نصف الربح۔ تو نصف کفح کے حق میں دوسری بیع معدوم شمار ہوئی فے لہذا دس درہم اصل اور نصف حصہ مضارب از نفع معتبر رہا تو ساڑھے بارہ درہم پر فروخت کر سکتا ہے اب رہا بیان کہ اگر مبیع میں کوئی چیز حادث ہوئی تو کس کا بیان لازم ہے اور کس چیز کا بیان لازم نہیں ہے۔ قال ومن اشترى جارية فاعودت اود طيها ودهى ثليب يبيعها من ابعة ولا يبيعن۔ اور جس نے کوئی باندی خریدی پس وہ آسمانی آفت سے کالی ہوئی یا وہ نیمبہ تھی پس اس سے وٹلی کر لی تو اس کو مراحم سے فروخت کرے اور بیان کرنا لازم نہیں ہے۔ لانه لم يبتس عندہ شيء يقابلها الثمن لان الاوصاف يابعة لا يقابلها الثمن۔ کیونکہ اس کے پاس ایسی کوئی چیز نہیں رک رک رہی جس کے مقابلہ میں ثمن ہو اس واسطے کہ اوصاف تو تابع ذات ہوتے ہیں ان کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا ہے فے تو آنکھوں سے بینا ہونا ایک وصف ہے جس کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہے حتیٰ کہ اگر نابینائی اس وجہ سے ہو کہ باندی کی آنکھ میں جالا آگیا تو عین باقی ہے۔ ولہذا الو فانت قبل التسليم لا يسقط شيء من الثمن۔ اور اسی واسطے اگر سپرد کرنے سے پہلے یہ صفت جاتی رہی تو ثمن میں سے کچھ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ فے بلکہ مشتری کو نہ لینے کا اختیار ہوتا ہے پس اگر اس نے بیع توڑ دی پھر کم دام پر بیع ٹھہرائی اور بائع نے منظور کی تو جائز ہے۔

غرضیکہ معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ دام کا حصہ نہیں ہوتا ہے تو مراحم سے بلا بیان بیچنا سابق ثمن پر جائز ہے۔ وکن امانافع البضع لا يقابلها الثمن۔ اور اسی طرح مملوکہ باندی کے بضع کے منافع کے مقابلہ میں ثمن سے کوئی حصہ نہیں ہے۔ فے ہاں اگر کچھ عیب پیدا ہو جاوے تو البتہ عیب کے مقابلہ میں حصہ ثمن ہوگا۔ والمسالة فيما اذا لم ينقصها الوطى۔ اور یہ مسئلہ ایسی ہی صورت میں ہے کہ اس باندی کو وٹلی سے کچھ نقصان نہیں پہنچا ہے۔ وعن ابی یوسف فی الفصل الاول انہ لا یبیع من غیر بیان۔ اور نوادر میں ابی یوسف سے روایت ہے کہ پہلی صورت میں باندی کو بغیر بیان

کے نہیں فروخت کر سکتا۔ فے یعنی مرا بچہ کے طور پر نہیں فروخت کر سکتا جبکہ باندی کی آنکھ کی بنیائی
 بسبب آسمانی آفت کے جاتی رہی ہو۔ کما اذا احتبس بفعلہ۔ جیسے اگر مشتری کے فعل سے کوئی
 چیز ضائع ہوئی ہو۔ فے یعنی اگر مشتری نے مثلاً تھپڑ مارا کہ آنکھ کی بنیائی جاتی رہی تو بغیر بیان بالاتفاق
 بیع نہیں کر سکتا اسی طرح آسمانی آفت میں بھی بغیر بیان مرا بچہ نہیں بیچے۔ دھو قول الشافعی۔ اور
 یہی امام شافعی کا قول ہے۔ فاما اذا فقاء عینہا بنفسہ او فقاھا اجنبی فاخذ اذ شہا۔ اور
 اگر مشتری نے خود یا اس کی آنکھ پھوڑ دی یا کسی اجنبی نے آنکھ پھوڑی اور مشتری نے اُس سے جرمانہ وصول
 کر لیا۔ لم یبعھا من ابعة حتی یبین۔ تو باندی کو مرا بچہ سے فروخت نہیں کر سکتا۔ یہاں تک کہ بیان کر
 دے۔ فے کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے۔ یا کسی اجنبی نے پھوڑی تھی اور میں نے اس سے جرمانہ
 وصول کر لیا ہے۔ لانہ صار مقصود ابالاتلاف۔ کیونکہ تلف کرنے سے وصف مذکور مقصود ہو
 گیا۔ فیتقابلھا شیء من الثمن۔ تو اس وصف کے مقابلہ میں ثمن سے حصہ ہو گا۔ وکذا اذا وطیھا وہی
 بکی۔ اور اس طرح اگر باندی سے وطی کی حالانکہ وہ باکرہ تھی فے اس کی پردہ بکارت موجود تھا۔ لان
 العذرة جزء من العیان یقابلھا الثمن وقد حبسھا۔ اس واسطے کہ پردہ بکارت ایک جزو اس کی ذات
 سے ہے جس کے مقابلہ میں ثمن ہے۔ حالانکہ اس جزو کو مشتری نے روک لیا۔ فے تو مرا بچہ میں بیان کر
 دے کہ اس قدر ثمن کے عوض مع پردہ بکارت کے تھی جس کو میں نے زائل کر دیا ہے۔ ولو اشتی ثوبا
 فاصابہ قرض فاراد حرق ناس۔ اور اگر کوئی کپڑا خریدے اس کو چوہے کے کاٹا یا آگ نے جلایا
 فے یعنی چوہے کاٹے یا آگ سے جلنے کا صدمہ پہنچا۔ یبیع من ابعة من غیر بیان۔ تو بغیر بیان کے
 اس کو مرا بچہ سے فروخت کرے۔ ولو تفس بشرة وطیہ لا یبیعہ حتی یبین۔ اور اگر اس
 کے کھولنے و تہ کرنے میں وہ پھٹ گیا تو اس کو بغیر بیان کے مرا بچہ پر نہیں فروخت کر سکتا۔ والمعنی
 ما بینا۔ اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے فے کہ آسمانی آفت سے اوصاف کے زائل
 ہونے میں پھاڑنا مقصود نہ تھا اور اوصاف جب تک مقصود نہ ہوں ان کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ
 نہیں ہوتا اور جب اس کے فعل سے زائل ہوا تو قصداً زوال سے اس کے مقابلہ میں حصہ ثمن
 ہو گا۔ قال ومن اشتی غلاما بالف درهم نسبة فباعه بربیع مائة ولم یبین فعلم
 المشتی۔ جامع صغیر میں لکھا کہ جس نے ایک غلام ہزار درہم کے عوض ادھار خرید کر اس کو سو
 درہم لفع پر مرا بچہ سے فروخت کیا اور ادھار خرید کا حال بیان نہ کیا پھر مشتری کو یہ بات معلوم ہوئی۔
 فے تو مشتری کو اختیار حاصل ہو گا۔ فان شاء رده دان شاء قبل۔ پس اگر چاہے تو واپس
 کرے اور چاہے قبول کرے۔ فے مگر ثمن میں سے کچھ کمی نہیں کر سکتا۔ لان للاجل شہا بالمبیع۔
 اس واسطے کہ مبیعہ ادھار کو ایک مشابہت مبیع کے ساتھ ہے۔ الا یری انما یزاد فی الثمن لاجل
 الاجل۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مبیعہ کی وجہ سے واپس میں بڑھایا جاتا ہے۔ فے تو جیسے مبیع کے
 مقابلہ میں رام ہوتے ہیں۔ اسی طرح مبیعہ کے مقابلہ میں کچھ ثمن ہوا تو اس کو ایک مشابہت مبیع سے
 ہوئی۔ والشہا فی ہذا ملحقہ بالحقیقة۔ اور شبہہ اس باب مرا بچہ میں حقیقت سے ملتی ہے۔

ف تو گویا حقیقت میں بیع کچھ زیادہ تھی جو مشتری کو مبالغہ میں نہیں دی گئی۔ فصار کانه اشتری میثین
 و باع احدهما مباحہ بثمانہا۔ تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے دو چیزیں خریدیں اور دونوں میں سے ایک
 کو ان دونوں کے ثمن پر مبالغہ سے فروخت کیا۔ ف یعنی بیع مع میعاد میں سے صرف بیع کو پچے
 ثمن پر مبالغہ سے فروخت کیا۔ والاقدام علی المباحۃ یوجب السلامة عن مثل هذه الخیانة۔
 حالانکہ مبالغہ پر اقدام کرنا موجب ہے کہ ایسی خیانت سے پاک سالم ہو۔ فاذا ظهرت تخیر کما فی العیب۔
 پھر جب یہ خیانت ظاہر ہوئی تو مشتری کو اختیار ہوا کہ چاہے بیع رد کرے جیسے عیب کی صورت
 میں ہے۔ ف کہ جب بیع کا عیب بیان نہ کیا پھر ظاہر ہوا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوتا
 اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ بیع مذکور مشتری کے پاس موجود ہو۔
 وان استملکہ شرعاً علم۔ اور اگر مشتری نے بیع کو تلف کیا پھر اس کو معلوم ہوا کہ بائع کے واسطے میعاد
 تھی۔ ف خواہ مشتری نے بیع کی ہو یا دوسرے طور سے تلف کی ہو۔ لزمہ بالف ومائتہ۔ تو
 مشتری کے ذمہ ایک ہزار ایک سو درہم میں لازم ہوگی۔ ف یعنی اب واپس کرنے یا ثمن کم کرنے
 کا اختیار نہیں ہے۔ لان الاجل لا یقابله شیء من الثمن۔ کیونکہ میعاد کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی
 حصہ نہیں ہے۔ ف بخلاف خیال العیب کے کہ عیب ایک جز و فوت کا مقابلہ ثمن سے ہے اور یہاں
 صرف شبہہ کو قائم مقام حقیقت کے کیا گیا ہے۔ یہ اس وقت کہ بیع مبالغہ ہو۔ قال فان کان ولایہ ایہ
 دلہ یسین ربحہ ان شاء۔ اور اگر خریدار بائع نے اپنے مشتری کو بیع تولیہ پر دیا ہو اور بیان نہ کیا
 تو چاہے واپس کر دے۔ ف یعنی ہزار درہم کو خرید کر مشتری کے ہاتھ بطور بیع تولیہ بیچا ہو
 اور یہ بیان نہ کیا کہ میں نے اس غلام کو ادھار میعاد پر خریدا ہے تو مشتری کو بعد معلوم ہونے کے
 اختیار ہے کہ اگر بیع باقی ہو تو چاہے واپس کرے۔ لان الخیانة فی التولیة مثلها فی المباحۃ
 لانه بناء علی الثمن الاذل۔ اس واسطے کہ بیع تولیہ میں خیانت کرنا مثل مبالغہ کے خیانت کے ہے
 کیونکہ بیع تولیہ برائے ثمن اذل ہے۔ ف اور ثمن در حقیقت ہزار درہم ہے تو کمی نہیں ہو سکتی مگر خیال
 بوجہ شبہہ میعاد کے ہے۔ وان کان استملکہ شرعاً علم لزمہ بالف حالت لما ذکرناہ۔ اور
 مشتری نے بیع کو تلف کر دیا ہو پھر خیانت میعاد سے آگاہ ہوا تو مشتری پر بعض ہزار نقد کے بیع لازم
 ہوگی بوجہ مذکورہ بالا ف یعنی میعاد کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انه
 یؤد القیمۃ ویسترد کل الثمن۔ اور ابو یوسفؒ سے سوائے ظاہر الروایۃ کے مروی ہے کہ مشتری
 قیمت پھرے اور اپنا کل ثمن واپس لے۔ ف اگر چاہے۔ دھونظیر ما اذا استوفی الزیوف کان
 الجیاد و علم بعد الانفاق۔ اور یہ حکم نظیر اس مسئلہ کی ہے کہ ایک نے اپنے دیندار سے کھوٹے
 درہم بجائے کھروں کے وصول کیے اور بعد خرچ کرنے کے معلوم کیا۔ ف کہ اس نے خیانت سے
 کھوٹے درہم دیئے تھے تو حکم یہ ہے کہ کھوٹوں کے مثل درہم واپس کر کے کھرے لے لے۔
 و سیاتیک من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور آئندہ یہ مسئلہ تجھے انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔
 ف یعنی مسائل منشورہ میں۔ اور یہاں شیخ ابو جعفر کا بھی قول ہے چنانچہ فرمایا۔ و قبل یقوم

بشمن حال و بشمن موجل فیرج بفضل ما بینہما۔ اور کہا گیا کہ مبیع کو نقد ثمن پر اور اُدھار ثمن پر اندازہ کیا جاوے پس جو کچھ ان دونوں میں تفاوت ہے وہ واپس لے فے مثلاً اُدھار دام ہزار درہم ہیں۔ جیسے بائع نے اُدھار خریدنے میں دیئے ہیں ولیکن نقد دام سے اسکی قیمت اُدھار سو درہم ہیں تو دو سو درہم واپس لے۔ یہ سب اس وقت کہ ثمن ادا کرنے کی میعاد ٹھہری ہو اور خود کوئی عادت جاری نہ ہو ولو لحریکن الاجل مشروط فی العقد ولیکنہ منجمہ معتاد۔ اور اگر میعاد کچھ عقد میں مشروط نہ ہو ولیکن مبیع ایسی چیز ہے کہ اس کے دام ادا کرنے میں قسطوار ادا کرنے کی عادت جاری ہے۔ فے اور اس نے مراجم یا تولیہ سے نقد فروخت کی۔ قبل لا بد من بیانہ لان المعرفہ کامل مشروط۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس کو بھی بیان کرنا ضرور ہے کیونکہ جو بات عرف میں جاری ہو وہ بمنزلہ مشروط کے ہو جاتی ہے۔ فے حتی کہ بائع کو نقد مطالبہ کرے گا اختیار نہیں ہے۔ وقیل یبیع ولا یبدل لان الثمن حال۔ اور بعض نے فرمایا کہ فروخت کرے اور بیان کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ ثمن مذکور نقد ہے۔ فے اُدھار ہونا شرط نہیں ہے۔ اور اصل ثمن میں یہ کہ نقد ہو۔

قال ومن ولی ساجلا شیئاً بما قام علیہ ولہ یعلم المشتري بکھ قام علیہ فالبیع فاسد۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کو بطور بیع تولیہ کوئی چیز دی بعوض اس قدر کے جتنے کو بائع کو پڑی ہے حالانکہ مشتری کو معلوم نہیں کہ بائع کو کتنے میں پڑی ہے تو بیع فاسد ہے۔ لجهالة الثمن۔ کیونکہ ثمن مجہول ہے۔ فان اعلمه البائع فی المجلس فهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه۔ پھر اگر بائع نے اس کو مجلس ہی میں آگاہ کر دیا تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے لے اور چاہے چھوڑ دے۔ فے اور یہ استحسان ہے۔ لان الفساد لم یقتض دفافا حصل العلم فی المجلس جعل کا بتداء العقد۔ کیونکہ فساد ابھی مستحکم نہیں ہوا پس جب مجلس ہی میں مشتری اس کے دام سے آگاہ ہو گیا تو یہ ابتدائی عقد کے مانند ٹھہرایا گیا۔ فے گویا بائع نے ان داسول کے عوض فروخت کا ایجاب کیا۔ پس مشتری کو اختیار ہے چاہے قبول کرے۔ و صار کتاخیرا لقبل الی اخر المجلس۔ اور ایسا ہوا جیسے آخر مجلس تک قبول میں تاخیر کرنا۔ فے پس گویا مشتری نے ایجاب کو تاخیر کر کے قبول کیا اور چاہے قبول نہ کرے۔ یہ اس وقت تک کہ مجلس باقی ہو اور اگر مجلس بدل گئی پھر مشتری نے آگاہ ہو کر قبول کیا تو فاسد ہے۔ و بعد الا فتراق قد تقر فلا یقبل الا صلاح۔ اور بعد جدائی یعنی مجلس بدلنے کے فساد مذکور مقرر ہو گیا تو پھر وہ اصلاح قبول نہیں کرے گا۔ فے یعنی قابل اصلاح نہیں ہے بلکہ مدید بطور بیع کرے۔ و نظیرہ بیع الشیء برقمہ۔ اور نظیر اس کی یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی رقم پر فروخت کیا فے رقم وہ علامت جس سے دام دریافت ہوتے ہیں جس کو ہندی میں آنکھ بولتے ہیں۔ مثلاً تھان فروخت کیا کہ ثمن وہ ہے جو اس پر رقم ہے پس اگر مشتری کو رقم معلوم نہیں تو فاسد ہے اور اگر بعد جدائی مجلس کے مشتری نے ہاما تو بھی فاسد ہے اور اگر پہلے جان لیا تو بیع صحیح ہو گئی۔ اذا علم فی المجلس۔ بشرطیکہ اسی مجلس میں رقم جان لی ہو۔

وہ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں جب کہا کہ مجھے جتنے کو پڑی ہو میں نے تجھے تولیہ دی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے۔ وانما یتخیر لان الرضاء لعزیم قبلہ لعدم العلم فتخیر کمافی خیال الرویۃ۔ اور مشتری کو نہ لینے کا اختیار اس واسطے حاصل ہوتا ہے کہ ثمن جانے سے پہلے اس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی تھی کیونکہ اس کو ثمن کا علم نہیں تھا تو اب وہ مختار ہوگا۔ جیسے خیال الرویہ میں ہے۔
وہ کہ جو چیز دیکھی نہیں اگرچہ اس کو قبول کیا مگر ہنوز جانتا نہیں ہے تو اس کو دیکھنے کے وقت اختیار ہے۔ چاہے واپس کرے۔

فصل

قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنے کے بیان میں!

ومن اشتری شیئاً مما ینقل ویحول لہ یخر لہ بیعہ حتی یقبضہ۔ اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو نقل و تحویل ہوتی ہے۔ یعنی مال منقولہ ہے تو مشتری کو اس کا فروخت کرنا جائز نہیں حتیٰ کہ اس پر قبضہ کر لے۔ وں مثلاً اناج خریدایا اور کوئی چیز جو منقولات میں سے ہے تو پہلے خود قبضہ کر لے پھر چاہے فروخت کرے۔ لانه علیہ السلام نہی عن بیع مال ینقبض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا جو ابھی قبضہ میں نہیں آئی ہے۔
دلان فیہ غر با لنفاخ العقد علی اعتبار المہلاک۔ اور اس قیاس سے کہ تلف اعتبار کرنے پر عقد بیع فسخ ہونے کا دھوکہ ہے۔ وں یعنی فرض کرو کہ بائع کے پاس بیع تلف ہو گئی۔ پس مشتری لے جو اس کو فروخت کیا تھا وہ عقد فسخ ہوگا کیونکہ خود مشتری کا عقد بیع فسخ ہو گیا ہے اور جس بیع میں دھوکہ ہو وہ بیع ممنوع ہے۔

پس خلاصہ یہ کہ دلیل اول تو حدیث ہے اور دلیل دوم یہ کہ بغیر قبضہ فروخت کرنے میں دھوکہ ہے اور وہ بھی حدیث سے ممنوع ہے۔ بیان اقل یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ اسباب وہاں فروخت کیا جاوے جہاں خریدایا یہاں تک کہ تاجر اس کو اپنی جگہ میں مقبوض کر لے۔ رواہ ابو داؤد ابن حبان والحاکم۔ تنقیح میں کہا کہ اسناد جید ہے۔ یہ حدیث جملہ بیعات کے واسطے جو منقول ہوں عام ہے۔ م۔ حدیث۔ حکیم بن حزام میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیمؓ کو فرمایا کہ مت فروخت کیجئے کسی چیز کو یہاں تک کہ تو اس کو قبضہ میں کر لے۔ رواہ النسائی و احمد وابن حبان والطبرانی والدارقطنی۔ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور حدیث ابن عباسؓ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طعام یعنی اناج فروخت کیا جاوے یہاں تک کہ قبضہ میں کر لیا جاوے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نہیں خیال کرتا ہر چیز کو مگر شل طعام کے۔ رواہ السنہ۔ اور دلیل دوم کی حدیث عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ ہے جب ان کو مکہ پر عامل

کیا ہے اہل مکہ کے واسطے حکم دیا کہ تم میں سے کوئی ایسی چیز کا نفع نہ کھا دے جو مضمون نہیں ہے۔ یعنی وہ ہنوز اصل مال کا ضامن نہیں ہوا ہے اور فرمایا کہ اہل مکہ کو منع کر دے سلف و بیع کے جمع کرنے سے اور ایک بیع میں دو صفقہ جمع کرنے سے اور اس امر سے کہ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جو ہنوز اس کے پاس نہیں ہے۔ رواہ البیہقی۔ ذہبی نے کہا کہ اس کی اسناد جیدہ ہے و رواہ الطبرانی و ابن ماجہ۔ اور سابق میں حدیث گزری کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر سے منع فرمایا یعنی ایسی بیع جس میں دھوکہ پیدا ہو اور یہ حکم جامع بہت سی صورتوں کے واسطے اصل ہے انما تجلید یہ ہے کہ جب مشتری بغیر قبضہ کے فروخت کرے پھر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے پاس مبیع تلف ہوگئی تو خود مشتری و بائع کے درمیان عقد ٹوٹ گیا پس مشتری کا فروخت کرنا بھی باطل ہوا اور جس نے خرید کیا تھا وہ دھوکے میں رہا پس شاید کہ اس کو ایک خاص وقت ضرورت ہو اور وہ اپنی خرید پر مطمئن ہوا پھر عین وقت پر اس کو معلوم ہوا کہ میرے ہاتھ جس نے بیچی تھی اس نے خود ہی قبضہ نہ کیا تھا۔ اور وہ چیز بھی تلف ہو چکی پس اس کو ضرر پہنچے گا۔ لہذا یہ منع ہے۔ م منع۔ و۔

و یجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما۔ اور عقار کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ و فقہ اور عقار ہر مال غیر منقول کو مثل گھر و زمین وغیرہ کے شامل ہے۔ و قال محمد بن یحیٰ۔ اور امام محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ س جو عاالی اطلاق الحدیث۔ بدلیل رجوع کرنے کے بجانب اطلاق حدیث کے۔ و یعنی حدیث میں مطلقاً ہر چیز کی فروخت سے قبل قبضہ کے ممانعت ہے تو شامل ہوا کہ خواہ منقول ہو یا غیر منقول ہو قبل قبضہ کے بیچنا نہیں جائز ہے۔ و اعتباراً بالمنقول۔ اور بقیاس منقول کے و فقہ جیسے مال منقولہ میں قبل قبضہ کے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مال غیر منقول میں بھی جائز نہیں کیونکہ دونوں میں قبضہ واسطے تمامی بیع کے ضرور ہوتا ہے۔ و صادر کالاجارۃ۔ اور پیشل اجارہ کے ہو گیا۔ و فقہ کیونکہ عقار میں اجارہ قبل قبضہ کے نہیں جائز ہے یعنی اگر کوئی چیز اجارہ کی وجہ تک مستاجر کا قبضہ نہ ہوا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور عینی کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک سواجر کا قبضہ نہ ہو تو اس کا اجارہ دینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ جو مضمون نہ ہوا سکا نفع نہیں جائز ہے۔ م۔ و دہما ان دکن البیع مدد من اہل فی محلہ۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے عقار بیع کرنے میں رکن بیع کا اپنی اہل سے اپنے محل میں صادر ہوا و فقہ یعنی ایجاب و قبول بائع و مشتری سے جن کو اس کی اہلیت ہے مبیع میں صادر ہوا تو بیع صحیح ہوتی۔ و لا غرر فیہ۔ اور اس میں کچھ غرر یعنی دھوکہ نہیں ہے۔ و فقہ کیونکہ عقار مبیع ہو جاتا ہے۔ صرف قبضہ نہیں ہے تو جس وقت چاہے قبضہ کر لے۔ لان الہلاک فی العقار نادر۔ کیونکہ تلف ہو جانا عقار میں نادر ہے۔ و فقہ بہت کم ایسا اتفاق واقع ہوتا ہے۔ بخلاف المنقول۔ بر خلاف مال منقول کے۔ و فقہ کہ وہ اکثر ضائع ہو جاتا ہے اور دھوکے کا خیال یہاں نہیں کیونکہ دھوکہ کا یہ ممنوع نہیں ہے۔ و لا غرر بالمال منہ عن ذلک الفسخ العقد۔ اور دھوکہ کا جو ممنوع

ہے وہ ہے جس دھوکے میں عقد فسخ ہونے کا خوف ہے۔ ف اور یہاں تو عقار ہر وقت قبضہ کے واسطے موجود ہے۔ والحدیث معلول بہ عمل لا یدل الجواز۔ اور حدیث مزبور میں یہی تعلیل ہے بوجہ عمل کے دلائل جواز پر۔ ف یعنی بیع عقار قبل قبضہ کے جائز ہونے کے دلائل کتاب وسنت سے موجود ہیں تو اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس حدیث میں تعلیل کی جاوے کہ یہ حکم ایسی چیز میں ہے جس کے تلف ہونے کا گمان غالب ہے جس سے عقد فسخ ہو جانے کا خوف و دھوکہ ہو۔ رہا قیاس امام محمدؒ کا اجارہ پر کہ وہ قبضہ سے پہلے نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ والاجارۃ قبل علی هذا الخلاف۔ اور کہا گیا کہ اجارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف کہ امامؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے جائز ہے تو پھر امام محمدؒ کا قیاس جس مقیس علیہ پر ہے وہ خود مختلف فیہ ہے۔ ولو سلمنا للعقد علیہ فی الاجارۃ المنافع و ہلاکھا غیر نادر۔ اور اگر ہم تسلیم کریں تو اجارہ میں جس پر عقد واقع ہوا وہ منافع ہیں اور ان کا تلف ہونا نادر نہیں ہے۔ ف یعنی اگر ہم مان لیں کہ مسئلہ اجارہ میں اختلاف نہیں ہے بلکہ امامؒ کے نزدیک بھی اجارہ قبل قبضہ۔ کہ جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح ہے۔ ع۔) تو ہم کہتے ہیں کہ اجارہ پر بیع کا قیاس درست نہیں بلکہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس واسطے کہ اجارہ میں منافع کا تلف ہو جانا قبضہ سے پہلے کوئی نادر بات نہیں بلکہ اکثر تلف ہو جانے میں مثل عیب وغیرہ پیدا ہونے کے تو وہ مثل منقول کے ہو گیا۔ اور بیع میں معقود علیہ عین رقبہ ہے تو عقار کا رقبہ تلف ہونا بہت نادر ہے پس ایک کا قیاس دوسرے پر نہیں ہو سکتا۔ قال ومن اشتری کبیلاً مکایلة او موزناً موازنة۔ جامع صغیر میں لکھا کہ اگر کوئی کیلی چیز بحساب کیل خریدی یا وزنی چیز بحساب وزن خریدی۔ ف یعنی ڈھیری وغیرہ تخمینہ پر نہیں خریدی۔ ف اکتالہا۔ پس اس کا پیمانہ کر لیا ف اپنی ذات کے واسطے کیلی کو پیمانہ سے لیا۔ ادا تزنہا۔ یا وزن کر لیا۔ ف جبکہ وزنی چیز ہے اور قبضہ ہو گیا۔ ف بعاہ مکایلة او موازنة۔ پھر اس چیز کو بحساب پیمانہ یا وزن کے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا۔ لہو یجز للمشتري منه ان یدبوعہ ولا ان یاکلہ حتی یعیدا لکیل والوزن۔ تو دوسرے مشتری کو جائز نہیں کہ اس چیز کو فروخت کرے یا اپنے کھانے وغیرہ کے تصرف میں لاوے یہاں تک کہ پیمانہ اور وزن کو دہرائے۔ ف یعنی جیسے اول مشتری نے اپنے واسطے پیمانہ و وزن کر لیا تھا اسی طرح دوسرا مشتری بھی ناپ یا تول لے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع الطعام حتی یجری فیہ صاعان صاع البائع وصاع المشتري۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام بیچنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں دو پیمانہ ہو جائیں ایک پیمانہ بائع کا اور دوسرا مشتری کا۔ ف یعنی جب بائع اپنے واسطے ناپ چکا ہو تب اس کو مشتری کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے پھر جب مشتری اپنے واسطے ناپ لے تب دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔ رواہ ابن ماجہ وابن ابی شیبہ والبیہار۔ اور یہی قول مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ ہے۔ اور اگر کسی نے بغیر ناپے اس کو کھایا تو حرام نہیں لیکن گنہگار ہے۔ ع۔ ولانہ یحقل ان یشتریک علی المشروط و ذلک للبائع والتصرف فی مال الخیر

حرام فیجب التحدیث عنہ۔ اور اس دلیل سے کہ کیلی اور وزنی چیز میں احتمال ہے کہ شاید مشروط سے بڑھتی ہو۔ اور جس قدر بڑھتی ہے وہ بائع کا مال ہے اور غیر کے مال میں تصرف کرنا حرام ہے تو اس سے احتراز واجب ہے و فی یعنی جب بائع نے ناپ یا تول دی تو شاید اپنی ناپ یا یا دیں دھوکا کھایا ہو اور جس قدر بیع ٹھہری ہے اس سے زیادہ ہو اور یہ زیادتی بائع کا مال ہے جس میں تصرف کرنے سے احتراز واجب ہے اور یہ احتمال جب ہی دور ہو گا کہ خود پیمانہ یا وزن کر کے اطمینان کرے اور یہ اس وقت ہے کہ پیمانہ کے حساب سے خریدی ہو۔ مثلاً روپیہ کے دس صاع گہیوں یا پانچ سیر گھی خرید یا کسی معین ظرف میں جس قدر سماتا ہے وہ اس یا پانچ پھر خریدا۔ بخلاف ما اذا باعه مجازفة لان الزیادة لنا۔ بخلاف اس کے جب کیلی یا وزنی چیز کو تخمینہ سے خرید کرے تو ناپ تول سے پہلے تصرف جائز ہے، کیونکہ زیادتی مشتری کی ہے، یعنی مثلاً ایک ڈھیری گہیوں بائع نے دس روپیہ کو فروخت کی اور دس من اندازہ بتلایا تو مشتری کو بغیر ناپنے کے تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ اگر وہ دس من سے زیادہ ہو تو بھی مشتری کی ملک ہے کیونکہ پوری ڈھیری اس نے خریدی خواہ دس من ہو یا کم و بیش ہو۔ و بخلاف ما اذا باع الثوب مذا رعة لان الزیادة لنا اذا الذرع وصف فی الثوب بخلاف القدر۔ اور بخلاف اس کے جب تھان کو گزوں کی ناپ پر بیچا تو بھی ناپنے سے پہلے تصرف جائز ہے کیونکہ یہ زیادتی بھی مشتری کے واسطے ہے اس لیے کہ تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے بخلاف مقدار کے۔ و فی یعنی ناپ یا تول کی چیز میں مقدار خود بیع ہے اور تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے جو ناپنے سے پہلے موجود بھی نہیں ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ مثلاً تھان دس روپیہ کا خریدا اور بیان کیا کہ یہ دس گز ہے تو گویا ایک ڈھیری گہیوں دس روپیہ کو خریدی اور اگر ایک روپیہ گز کے حساب سے دس گز کھرا خریدا تو اپنے سامنے ناپ کر لینے میں دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہے، ورنہ ناپنا چاہیے کیونکہ اس میں ہر ایک گز بمنزلہ بیع کے ہے۔ اور واضح ہو کہ ایک ہی بیع میں دوبارہ پیمانہ کرنا یا ناپنا بالاجماع شرط نہیں ہے پس اگر مشتری کے سامنے یا وکیل مشتری کے سامنے بائع نے ناپ تول دیا تو مشتری کو دوبارہ بیع کو ناپ تول کی ضرورت نہیں مگر جبکہ مشتری فروخت کرے تو ناپ دے چنانچہ فرمایا۔ ولا معتبر بکیل البائع قبل البیع وان كان بحضرة المشتري لاننا ليس صلح البائع بالمشتري وهو الشرط ولا بکیله بعد البیع بغیبة المشتري لان الکیل من باب التسليم لان به یصلو المبیع معلوما ولا تسليم الا بحضرة۔ اور بیع سے پہلے بائع کا ناپنا معتبر نہیں ہے اگرچہ مشتری کے حضور میں ہو کیونکہ یہ بائع یا مشتری کا صلح نہیں ہے حالانکہ حدیث میں شرط یہی ہے کہ صلح بائع و مشتری ہو اور یہی اس ناپ کا بھی اعتبار نہیں ہے جو بیع کے بعد مشتری کے پیٹھ پیچھے ہو کیونکہ ناپنا سپردگی میں ہے اس لیے کہ ناپ ہی سے بیع ہو جاتی ہے حالانکہ سپرد کرنا جب ہی ہوتا ہے کہ مشتری حاضر ہو۔ و سے پس معلوم ہوا کہ ناپنا بعد بیع کے مشتری کے حضور میں معتبر ہے۔ و لو كان البائع بعد البیع بحضرة المشتري فقد قبل لا یکتفی به

بظاہر الحدیث فانہ اعتبار صاعین والصیغ انہ یکتفی بہ لان المبیع صار معلوما بکیس
 واحد و تحقیق معنی التسليم - اور اگر بائع نے بعد بیع اپنے مشتری کے حضور میں ناپا لیا
 گیا کہ حکم ظاہر حدیث کے بائع کی ناپ پر اکتفا نہ ہوگا کیونکہ ظاہر حدیث میں بائع کی ناپ کو اور
 مشتری کی ناپ کو معتبر کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ بائع کی اس ناپ پر اکتفا کیا جائے گا کیونکہ ایک
 ناپ سے بیع معلوم ہو گئی اور سپرد کرنے کے معنی بھی پاسے گئے۔ و محمل الحدیث اجتماع
 الصفقتین علی ما نبین فی باب السلم ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور محمل حدیث دو صفقہ کے مجتمع
 ہونے میں ہے چنانچہ ہم باب السلم میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ف یعنی و رضو تیکہ بائع نے
 مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو ایک ناپ واجب ہے پھر جب مشتری نے کسی دوسرے مشتری
 کے ہاتھ فروخت کیا تب مشتری اول پر ناپنا واجب ہے۔ پس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ بائع کا
 ناپنا بروقت اپنی فروخت کے اور مشتری کا ناپنا بروقت اپنی فروخت کے واجب ہے حالانکہ
 مسئلہ مذکورہ میں بائع سے پہلا مشتری مراد ہے یعنی اگر مشتری اول نے اپنے مشتری کے حضور
 میں ناپ دیا تو یہی ناپ کافی ہے۔ ولو اشتری المعدد وعدا فہو کامل مذروع فیما یردی
 عنہما لانہما لیس بہما الربوا و کاملوزون فیما یرد فی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لا تحل لہ الزیادۃ
 علی المشروط۔ اور اگر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہے جیسے اخروٹ و انڈے وغیرہ تو
 صاحبین سے جو روایت کی گئی اس میں اس کا حکم مثل تھان کے ہے کیونکہ یہ ایسا مال نہیں ہے جس
 میں بیاج جاری ہو۔ اور جو امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی جاتی ہے اس میں اس کا حکم بمنزلہ تمیل و زنی
 چیز کے ہے کیونکہ عددی چیز میں مشروط سے جس قدر زیادہ ہو وہ مشتری کو حلال نہیں ہوتی ہے۔
 ف یعنی اگر اخروٹ یا انڈے فروخت کیے تو ایسی عددی چیز میں صاحبین کے نزدیک دوبارہ
 شمار سے پہلے تصرف جائز ہے اور امامؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی امام شافعی کا
 قول ہے۔ ع۔ یہ کلام توقبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنے میں تھا۔ قال و التصرف فی الثمن
 قبل القبض جائز۔ اور قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے۔ ف یعنی بعد بیع کے
 بائع کو جائز ہے کہ جو ثمن مشتری کے ذمہ ہے اس کے عوض مشتری سے یا کسی دوسرے سے کوئی
 چیز خریدے یا کوئی دوسرا تصرف کرے اور اس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ لقیام المطلق
 و هو الملك و لیس فیہ غیر الا لفساخ بالهلاك لعدم تعینہا بالتعینین بخلاف المبیع۔
 کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز قائم ہے اور وہ ملک ہے یعنی بائع اس ثمن کا مالک ہو
 چکا اور ایسے تصرف میں عقد نسخ ہو جائے گا خوف بھی بوجہ ثمن تلف ہونے کے نہیں ہے کیونکہ
 معین کرنے سے ثمن متعین نہیں ہوتا بخلاف بیع کے ف یعنی بیع اگر بائع کے قبضہ میں نہ
 آئی بلکہ بائع اول کے پاس تلف ہو گئی تو عقد نسخ ہو جائے گا بخلاف اس کے اگر ثمن وصول نہ
 ہوا تو اس کے ذمہ رہے گا۔ اب رہا یہ بیان کہ بعد بیع کے مشتری کو ثمن میں یا بائع کو بیع میں
 گھٹانا و بڑھانا جائز ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ قال و یجوز للمشتري ان یزید للبائع فی الثمن و یجوز

للبائع ان یزید للمشتري فی المبلغ یجوز ان یحط عن الثمن ویتعلق الاستحقاق بجمع
ذلك۔ اور مشتری کو رو دیا ہے کہ بائع کے واسطے ثمن میں بڑھاوے اور بائع کو رو دیا ہے کہ مشتری
کے واسطے مبیع میں بڑھاوے اور بائع کو یہ بھی جائز ہے کہ ثمن میں سے کم کر دے اور ان سب کے
ساتھ استحقاق متعلق ہوگا۔ ف مثلاً دس روپیہ کو ایک تھان خرید اچھر بائع کو ایک روپیہ بڑھا دیا تو
جائز ہے اور بائع گیارہ روپیہ کا مستحق ہوگا اور اگر دس روپیہ کو ایک تھان فروخت کیا پھر تھان کے ساتھ
کوئی چیز بڑھائی تو مشتری اس چیز کا مع تھان کے مستحق ہوگا اور اگر ثمن سے ایک روپیہ کم کر دیا تو صرف
نور روپیہ کا استحقاق باقی رہے گا۔ فالزیادة والحط یلتحقان باصل العقد عندنا۔ پس بڑھانا
اور گھٹانا ہمارے نزدیک اصل عقد سے مل جاتے ہیں۔ ف گویا اصل عقد اسی زیادتی یا کمی پر
واقع ہوا تھا۔ وعند ذلک الشافعی لا یصحان علی اعتبار الالتحاق بل علی اعتبار ابتداء
الصلة۔ اور امام شافعی و زفر کے نزدیک اصل عقد سے ملنے کے اعتبار پر یہ گھٹانا و بڑھانا صحیح
نہیں ہے بلکہ ابتداء صلہ کے اعتبار پر صحیح ہے۔ ف یعنی گویا از سر نو یہ احسان کیا گیا تو یہ بہہ ہوگا
پس جب تک قبضہ نہ ہو جائے تب تک صحیح نہ ہوگا۔

پس جب تک بمصرہ ہو جائے تب تک بیع نہ ہوگا۔
لہذا نہ لا یمکن تصحیح الزیادۃ ثمناً لاندہ یصیر ملکہ عوض ملکہ فلا یتحقق باصل العقد وكذلك
المحط لان کل الثمن صادر مقابلہ بكل المبیع فلا یمکن اخواجه فصار بموا مبتداء۔ زفر و شافعی
کی دلیل یہ ہے کہ اس زیادتی کو ثمن ٹھہرا کر صحیح کہنا ممکن نہیں ہے کیونکہ مشتری کی ملک عوض ملک بائع ہو
گئی (تو ثمن میں زیادہ کرنا اپنی ملک یعنی بیع کے مقابلہ میں ہو گیا اور یہ جائز نہیں ہے) تو اصل عقد سے
طمانا ممکن نہیں ہے اور اسی طرح گھٹانا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ پورا ثمن بمقابلہ کل بیع کے ہو گیا تو اس سے
گھٹانا ممکن نہیں ہے پس ہی لازم آیا کہ یہ ابتدائی احسان ہے۔ ولنا انہما بالمحط والزیادۃ یغیران
العقد من وصف مشروع الی وصف مشروع وهو کونہ رابحاً وخاسراً وعدلاً۔ اور ہماری دلیل
یہ ہے کہ بائع و مشتری بذریعہ گھٹانے یا بڑھانے کے اپنے عقد بیع کو ایک وصف مشروع سے دوسرے
وصف مشروع کی طرف بدلتے ہیں اور وصف مشروع یہ ہے کہ بیع بنفع ہو یا بخسارہ ہو یا برابری پر ہو۔
وصف یعنی شرع نے جائز کیا ہے کہ چاہے نفع سے نیچے یا خسارہ سے نیچے یا برابری پر نیچے تو انہوں
نے باہمی رضامندی سے عقد بیع کو ایک وصف سے دوسرے وصف کی جانب بدل دیا۔
ولہما ولایۃ الرفع فاوی ان یکون لہما ولایۃ التغمیر وصاس کما اذا اسقطا الخیار و شرطاه
بعد العقد۔ اور بائع و مشتری کو عقد فسخ کر دینے کا اختیار ہے تو عقد متغیر کر کے کا اختیار بدرجہ اولیٰ
حاصل ہے جیسے بائع اور مشتری نے اپنا اختیار شرط ساقط کر دیا یا بعد عقد کے دونوں نے اختیار کو شرط کیا۔
فیعنی یہ ایسا اختیار جیسے اختیار شرط کو عقد بیع میں شرط کرنے کے بعد جس کے واسطے اختیار شرط
تھا اُس نے ساقط کر دیا یا اصل عقد میں کسی کے واسطے اختیار نہ تھا پھر بعد عقد کے دونوں نے شرط
کیا مالا کہ اس سے عقد متغیر ہوتا ہے تو جیسے وہ جائز ہے اسی طرح کسی بیعی کا تغیر بھی جائز ہے۔
ثم اصح یتحقق باصل العقد لان وصف الشئ یقوم بہ لا بنفسہ بخلاف حط الكل لانہ تبدل

لاصلہ لا تغیر لوصفہ فلا یلتحق بہ - پھر جب یہ تغیر صحیح ہو تو اصل عقد سے مل جائے گا اس واسطے کہ جو کسی شے کا وصف ہو وہ اُس شے کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے بذات خود قائم نہیں ہوتا ہے بخلاف کل ثمن گھٹانے کے کیونکہ یہ اصل عقد کی تبدیل ہے تغیر وصف نہیں ہے تو وہ مل نہیں سکتا۔
ف یعنی جب وصف کا تغیر ہو تو ایک وصف کی جگہ دوسرا وصف قائم ہوتا ہے اور جب اصل شے کی تبدیل ہو تو کوئی چیز باقی نہیں رہتی جس سے لاسحق کیا جاوے۔ وعلی اعتبار الالتمحاق لا تکن الزیادۃ عوضا عن ملک۔ اور جب اصل عقد کے ساتھ لاسحق کرنا معتبر ہو تو یہ زیادتی اپنی ملک کا عوض نہ ہوگی۔ ویظهر حکم الالتمحاق فی التولیۃ والمراہۃ حتی یجوز علی کل فی الزیادۃ ویبایع علی الباقی فی الخط و فی الشفعۃ حتی یاخذ بما بقی فی الخط۔ اور اصل عقد سے ملنے کا حکم بیع مراہجہ و تولیہ میں ظاہر ہوگا حتی کہ زیادہ کرنے کی صورت میں کل پر مراہجہ یا تولیہ واقع ہوگا اور گھٹانے کی صورت میں باقی پر واقع ہوگا اور شفیع کی صورت میں بھی ظاہر ہوگا حتی کہ شفیع صرف اُس قدر کے عوض لیگا جو گھٹانے کے بعد باقی رہے۔ **ف** مثلاً مشتری نے دس درہم ثمن پر پانچ درہم بڑھائے پھر بیع کو بیع تولیہ پر بیچا تو پندرہ درہم پر فروخت ہوگی۔ اور اگر پانچ درہم نفع پر بطور بیع مراہجہ بیچا تو پندرہ پر مراہجہ واقع ہوگا چنانچہ بیس درہم مشتری پر واجب ہوں گے۔ اور اگر بائع نے دام گھٹائے ہوں۔ مثلاً دس درہم ثمن میں سے دو درہم گھٹائے تو مشتری آٹھ درہم پر تولیہ و مراہجہ کر سکتا ہے اور شفیع بھی آٹھ درہم پر لے گا۔ اور اگر ایک سو روپیہ کو ایک مکان خریدا اور اس مکان کا ایک شفیع ہے جس نے شفیع طلب کیا پھر مشتری نے پچاس روپیہ ثمن میں بڑھایا تو منظر بائع و مشتری جائز ہے مگر بحق شفیع نہیں جائز ہے حتی کہ وہ سو روپیہ میں لے گا پس شفیع کے حق میں زیادتی اصل عقد سے لاسحق نہ ہوئی۔

وانما کان للشفیع ان یاخذ بدون الزیادۃ لما فی الزیادۃ من ابطال حقہ الثابت فلا یلکنا۔ اور شفیع کو بدون زیادتی کے لے لینے کا اس واسطے اختیار ہے کہ مشتری کی طرف سے ثمن میں زیادتی کرنے میں شفیع کے ثابت ہوئے حق کو مٹانا لازم آتا ہے پس بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شفیع کا حق مٹا دیں۔ **ف** کیونکہ شفیع نے اول عقد پر شفیع طلب کیا ہے تو اُس کا حق اصلی ثمن پر ثابت ہوگا پس بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ باہمی زیادتی سے شفیع کا حق مٹا دیں۔ نحو الزیادۃ لا تقم بعد ہذا المبیع علی ظاہر الروایۃ لان المبیع لم یبق علی حالۃ یصح الاعتیاض عنہ والشیء یثبت نحو یستند بخلاف الخط لانہ بحال یکن اخراج البدل عما یقابلہ فیلتحق باصل العقد استنادا۔ پھر بیع تلف ہو جانے کے بعد (خواہ بھوت یا اعتاق یا تدبیر ہو۔) زیادہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ بیع ایسی حالت پر باقی نہیں کہ اُس کا عوض لینا صحیح ہو حالانکہ طے پہلے ثابت ہوتی پھر مستند ہوتی ہے (تو یہاں زیادتی بوجہ مقابل نہ ہونے کے ثابت ہی نہ ہوئی تو اصل عقد کی طرف مستند بھی نہ ہوگی۔) بخلاف گھٹانے کے کہ وہ بعد تلف ہونے کے بھی صحیح ہے کیونکہ گھٹانے کی ایسی حالت ہے کہ عوض کو اُس کے مقابل سے نکالنا ممکن ہے تو وہ اصل عقد کی طرف مستند ہو کر

لاحق ہو جائے گی۔ فہ یعنی جب گھٹانا ممکن ہو تو اس کا ثبوت ہو گیا اور جب خود ثبوت ہو تو اصلی عقد کی جانب مستند کرنا بھی ثبوت ہوا۔ قال ومن باع بثمن حال شہ اجلہ معلوما صار مؤجلا۔ اگر کسی نے نقد ثمن کے عوض فروخت کیا پھر مشتری کے واسطے ایک میعاد معلوم مقرر کی تو ثمن میعادى اودھار ہو جائے گا۔ اور شائعى وزفر کے نزدیک میعادى نہیں ہوگا اور امام مالک رحمہ اللہ کا قول مثل ہمارے ہے۔ ع۔

لان الثمن حقه فله ان يؤخره فليس اعلی من عليه الا يرى انه يملك ابرا مطلقا فكذا مؤقتا ولو اجله الى اجل مجهول ان كانت الجهالة متفاحشة كرهوب الريح لا يجوز وان كانت متقاربة كالحصاد والدياس يجوز لانها بمنزلة الكفالة وقد ذكرناه من قبل۔ کیونکہ ثمن تو بائع کا حق ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے حق میں تاخیر دے دے تاکہ مشتری جس پر آتا ہے اس پر آسانی ہو، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو مطلقاً بری کر دینے کا اختیار ہے تو ایسے ہی ثمن کو ایک میعاد پر محدود کرنے کا اختیار ہے اور اگر اس کے واسطے کوئی میعاد مجهول مقرر کی پس اگر جہالت فاحشہ ہو یعنی بہت زیادہ مجهول ہو جیسے ہوا چلنا تو جائز ہے اور اگر جہالت قریب الفہم ہو جیسے کھیتی کاٹنا و روزنہ تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ بمنزلہ کفالت کے ہے اور ہم اس کو سابق میں ذکر کر چکے۔ قال وكل دين حال اذا اجله صاحبه صار مؤجلا لما ذكرنا الا القرض۔ اور ہر اودھار جو فی الحال واجب الادا ہو جب قرضخواہ اس کی میعاد دے دے تو وہ میعادى ہو جاتا ہے بدلیل مذکورہ بالا سوائے قرض کے۔ فان تاجيله لا يصح لانه اعارة وصلة في الابتداء حتى يصح بلفظة الاعارة ولا يملكه من لا يملك التبوع كالوصى والعصى ومعاوضة في الانتهاء۔ کیونکہ قرض میں میعاد دینا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ زر نقد کو عاریت دینا اور میعاد کی رعایت کرنا ابتداء میں ہے یعنی ایک عقد میں دو عقد ہیں حتی کہ عاریت دینے کی لفظ سے قرض صحیح ہوتا ہے اور جو شخص احسان کا مالک نہ ہو وہ قرض دینے کا مالک نہیں ہوتا ہے جیسے وصی و طفل اللہ انتہا میں یہ معاوضہ ہے۔ و من یعنی نقد قرض کے واسطے میعاد دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اول تو عاریت ہے اور دوم ایک صلہ ہے، پس ابتداء قرض میں دو باتیں جمع ہو گئیں۔ اور شرح الاقطع میں ہے کہ اگر ابتدائی قرض میں شرط کی تو شرط باطل ہے اور قرض صحیح ہے اور اسی طرح اگر بعد اس کے میعاد کے شرط کی تو بھی باطل ہے اور اگر قرض دینے والا مر گیا اور اس کے وارث نے میعاد کی توقاضی خاں لے کہا کہ نہیں صحیح ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ فاعلم اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كملی الاعارة الا في التبوع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لانها يصار بيع الدرهم بالدرهم نسبية وهو دواء هذا بخلاف ما اذا اوصى ان يقرض من مائة ألف درهم فلانا الى سنة حيث يلزم الوضعية من ثلثه ان يقرضوه ولا يطالبوه قبل المدة لانها وصية بالشرع بمنزلة الوصية بالخدمة والسكنى فيلزم للموصى۔ پس قرض میں میعاد دینا بطا لا ابتدائی حال کے لازم نہیں ہوتی ہے جیسے عاریت دینا لازمی نہیں ہے کیونکہ احسان کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے اور

اور قرض کی انتہائی حالت اعتبار کر کے میعاد صحیح نہیں ہے کیونکہ انتہا میں ایسا ہو جائے گا کہ گویا نقد درہوں کو اودھار درہوں کے عوض فروخت کیا۔ حالانکہ یہ بیاج ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب کوئی وصیت کر کے مرا کہ اُس کے مال سے ہزار درہم فلاں شخص کو ایک سال تک کے لیے قرض دینے جا دیں تو یہاں وارثوں پر لازم ہو گا کہ میت کے تہائی مال سے فلاں مذکور کو قرض دیں اور مدت مذکورہ سے پہلے اُس سے مطالبہ نہ کریں کیونکہ یہ ایک احسان کرنے کی وصیت ہے جیسے اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی کے واسطے وصیت کی تو وصیت کنندہ کے حق کے واسطے یہ لازم ہے۔ ورنہ اور امام سرخسی نے کہا کہ تلف کی ہوئی چیز اگرچہ درہم یا دینار ہوں اُس کے بدل میں میعاد دینا صحیح ہے لیکن ادھر مذکور ہوا کہ صواب یہ کہ صحیح نہیں ہے اور چاہے کہ قرض میں میعاد صحیح ہو جاوے تو اُس کا حیلہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کو چاہیے کہ اپنے قرضخواہ کو دوسرے پر اترا لے کر لے پھر قرضخواہ اُس کو مہلت دے دے تو میعاد صحیح ہو جائے گی۔ امد واضح ہو کہ قرض لینا بالاجماع صحیح ہے۔ م۔

باب الزبوا !

یہ باب ربوا کے بیان میں ہے !

لغنت میں ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں اور شرع میں ایسی مال کی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو۔ مالی معاوضہ میں ربوا یعنی بیاج ہے اور یہ بالاجماع حرام ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیاج کھانے والے اور بیاج کھلانے والے اور اُس کی تحریر لکھنے والے اور اُس کے دو گوں گواہوں پر لعنت فرمائی اور کہا کہ یہ سب برابر ہیں۔ رواہ مسلم۔ اور یہ معنی صحاح ستہ وغیرہ میں ثابت ہیں اور حدیث عبداللہ بن مسعودؓ میں ہے کہ جس نے بیاج جان کر ایک درہم کھایا تو چھتیس زنا سے سخت ہے۔ رواہ احمد والدارقطنی والطبرانی باسناد صحیح۔ اور آیات قرآن و احادیث اس باب میں بہت ہیں۔ قال الربوا محرم فی کل مکمل او مؤذن اذا بیع بخبسه متفاضلا۔ ربوا ہر ایسی چیز میں حرام کر دیا گیا ہے جو کیل وزنی ہو جب وہ اپنی جنس کے عوض زیادتی سے بیچی جائے۔ ورنہ یعنی مثلاً گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت کرے مگر ایک میں زیادتی ہو تو زیادتی حرام ہے اگرچہ ایک گیہوں کھونٹے و ناقص ہوں کیونکہ جو ایسے مال ہیں جن میں زیادتی بیاج ہوتی ہے اُن کا کھونٹا و کھرا یکساں ہے اور یہی حال جو دھپوارے و نمک و سونا چاندی اور ہر کیلی و وزنی چیز کا ہے جبکہ اپنے جنس کے عوض فروخت ہو اور اگر جنس بدل جائے مثلاً جو کے گیہوں خریدے تو مقدار میں کمی بیشی جائز ہے لیکن کسی عوض کا اودھار ہونا جائز نہیں بلکہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔

اور واضح ہو کہ حدیث صحیح میں چھ چیزیں منصوص فرمائیں یعنی سونا و چاندی و چھوارہ و نمک و جو اور ان کے سوائے باقی چیزوں میں علماء مجتہدین نے قیاس کیا اس طرح کہ ان چیزوں میں کسی علت کی وجہ سے بیاج کا حکم دیا گیا ہے پس ہر ایک نے اپنے اجتہاد کے موافق دوسری چیزوں کا قیاس کیا اس کا بیان یہ ہے جو امام مصنف نے لکھا۔ فالعلة عندنا الكيل مع الجنس قال ويقال القدر مع الجنس وهو

اشمل۔ پس ہمارے نزدیک بیاج کی علت پیمانہ مع جنس ہے اور کہا جاتا ہے کہ قدر مع جنس ہے اور یہ دونوں کو شامل ہے، ورنہ کیونکہ قدر تو پیمانہ وزن و وزنوں کو شامل ہے اور معنی یہ کہ جو چیز مقداری ہو اور وہ اپنی ہم جنس کے عوض فروخت کی جاوے تو اس میں زیادتی سود ہو جائے گی۔

والاصل فیہ الحدیث المشہور وهو قوله علیہ السلام الحنطة بالحنطة مثلاً بشل ید ابید والفضل ربوا۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث مشہور ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فروخت کرو گیہوں کو گیہوں کے عوض برابر برابر ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی بیاج ہے ورنہ یعنی جب گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت کرو تو دونوں برابر ہوں اور اُدھار نہ ہوں اور اس میں زیادتی بیاج ہے۔ وعد الاشیاء الستة الحنطة والشعیر والتمر والملح والذهب والفضة علی هذا المثال۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مثال پر چھ چیزوں کو شمار کیا وہ گیہوں و جو و چھوڑاے و نمک و سونا و چاندی ہیں۔ ورنہ یہ حدیث سولہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس قدر اسانید کثیرہ ہیں کہ امت میں یہ مشہور و مقبول ہیں حتیٰ کہ بعض علماء نے اس کو متواتر شمار کیا ہے اور مترجم کے نزدیک جب اس قدر متواتر مشہور ہے تو زیادہ طول کلام کی ضرورت نہیں ہے پس میں اسی قدر برکتفا کرتا ہوں کہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیچو سونا بقوض سونے کے برابر اور چاندی بقوض چاندی کے برابر برابر اور چھوڑاے بقوض چھوڑاے کے برابر برابر اور گیہوں بقوض گیہوں کے برابر برابر اور نمک بقوض نمک کے برابر برابر اور جو بقوض جو کے برابر برابر پس جس نے زیادہ دیا زیادہ لیا تو اس نے بیاج کا معاملہ کیا اور گیہوں کو بقوض جو کے جیسے چاہو بیچو لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں ہے کہ زیادہ لینے والا دروینے والا دونوں برابر ہیں۔ رواہ مسلم والنسائی۔ م۔ ع۔

ویردی بروایتیں برفع مثل وبالنصب مثلاً ومعنی الاول بیع التمر۔ معنی الثانی بیعوا التمر۔ اور حدیث کی قرأت میں دو روایتیں ہیں مثل برفع اور مثلاً بنصب اور اول کے معنی بیع چھوڑاے کے برابر برابر ہے اور معنی دوم یہ کہ بیچو چھوڑاے کو بقوض چھوڑاے کے برابر برابر۔ والحق معلول باجماع القاضین لکن العلة عندنا ما ذکرناہ وعند الشافعی الطعم فی المطعومات۔ الثمنیة فی الاثمان والجنسیة فطر والمساواة مخلص۔ اور جو حکم حدیث میں مذکور ہے وہ باجماع مجتہدین علت کے ساتھ ہے یعنی ان چیزوں میں بیاج ہونے کی ایک علت ضرور ہے لیکن ہمارے نزدیک علت وہ ہے جو ہم نے بیان کی یعنی مقداری ہونا اور ہم جنس ہونا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطعومات میں طعم ہے اور ثمنیات میں ثمن ہونا اور اس کی شرط جنسیت ہی اور برابر ہونا اس کا چھٹکارا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں سے جو کھانے کی ہیں خواہ بطور غذا ہوں یا دوسری طرح ہوں جیسے اناج و فواکہ و ترکاریاں و مصالحہ وغیرہ ان میں تو بیاج کی علت کھانے کی چیز ہونا اور سونا و چاندی وغیرہ جو ثمن ہے ان میں ثمن ہونا علت ہے خواہ سکہ دار ہوں یا لپرو پتر وغیرہ کی طرح بغیر سکہ ہوں لیکن یہ علت اس شرط سے مؤثر ہوگی کہ وہ چیز اپنی جنس

کے عوض فروخت ہو پس جنس ہونا اس کی شرط ہے پھر جب کھانے کی چیز یا ثمن بعوض اپنی جنس کے فروخت ہوئی تو بیاج کی علت مع شرط پائی گئی تو اس سے چھٹکارا یہ ہے کہ برابر برابر لین دین ہو۔ والاصل هو الجريمة عنده لانها نص على شرطين التقابض والمماثلة وكل ذلك يشع بالعنة وهو المخطى كاشتراط الشهادة في النكاح فيعمل بحلة تناسب اظهار المخطى والعنة وهو الطعم لبقاء اللسان والتمينة لبقاء الاموال التي هي مناط المصالح بهما ولا اش للجنسية في ذلك مجعلناه شرطاً والمحكم قديد درمع الشرط۔ اور بیاجی مالوں میں شافعیؒ کے نزدیک حرمت ہی اصل ہے کیونکہ شارع علیہ السلام نے دو باتوں پر نص فرمائی ایک باہمی قبضہ اور دوم برابر ہونا اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات سے آگاہ کرتی ہے کہ یہ مال قابل عزت و حرمت ہے جیسے نکاح میں گواہی شرط ہے توقیاس کے واسطے ایسی علت نکالنا چاہیے جو عزت و حرمت ظاہر کرنے کے واسطے مناسب ہو اور ایسی علت ایک طعم ہے جس سے انسان کی زندگی باقی رہتی ہے اور دوم ثمن ہونا کیونکہ مالوں کا باقی رہنا جن کی وجہ سے انسانی مصلحتیں پوری ہوتی ہیں۔ اسی ثمن ہونے کی وجہ سے ہے تو یہی طعم و ثمنیت ہی علت ہوئی اس باب میں جنسیت کو کچھ اثر نہیں تو ہم نے جنسیت کو شرط قرار دیا اور حکم کبھی شرط کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔ فہے یعنی ایک جنس کو اسی جنس کے ساتھ فروخت ہونے میں جو حکم ربوا جاری ہوا تو اس وجہ سے نہیں کہ جنسیت اس کی علت ہے۔ بلکہ اس کی شرط ہے جیسے محض ہونے میں رحم کا حکم ہوتا ہے، حالانکہ بالانفاق احسان شرط ہے۔ م۔ ک۔ ولنا انما اوجب المماثلة شرطاً في البيع وهو المقصود بسوقه تحقيقاً للمعنى البيع اذ هو يثبت عن التقابل وذلك بالتماثل وصيانته لأموال الناس عن التوى تمهيداً للفائدة باتصال التسليم بها وهو يلزمه عند فوجد حرمة ابوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں شارع علیہ السلام نے اس بیع میں مثل بمثل ہونا شرط کر دیا اور حدیث بیان کرنے کا مقصود یہی ہے خواہ اس واسطے کہ بیع کے معنی متحقق ہوں کیونکہ بیع سے باہم مقابلہ کا بدلہ مفہوم ہوتا ہے اور یہ بات باہم برابر ہونے سے ہوتی ہے یا اس غرض سے کہ تلف ہونے سے لوگوں کے مال محفوظ رہیں یا اس واسطے کہ مبیع کے ساتھ سپردگی ملے فائدہ پورا ہو جائے پھر جب یہ برابری نہ ہوگی تو حرمت بیاج لازم آوے گی۔ فہے کیونکہ زیادتی کو بیاج فرمایا اور برابری کو شرط کیا کیونکہ بطور حالیہ بیان فرمایا کہ بیچو گیہوں کو بعوض گیہوں کے درطالیکہ مثل بمثل ہو۔

باعتبار مصورة والمعنى والعياد يسوى الذات والجنسية تسوى المعنى فيظهر الفضل على ذلك فيتمتعق الربوا لان الربوا هو الفضل المستحق لاحد المتعاقدين في المعادضة الخالي عن عوض شرط فيه۔ اور دو چیزوں کا صورت میں برابری ہوتی ہے اور سمجھنس ہونے سے معنی میں برابری ہوتی ہے تو مقدار و جنسیت کے وقت زیادتی واسطے ایسی زیادتی ہو جو عوض سے خالی ہے اور عقد میں مشروط ہے فہے خلاصہ یہ کہ

مماثلت شرط ہوئی تو اس کا معلوم مقدار و جنسیت دونوں پر ہے لہذا ہمارے نزدیک بیع کی علت یہ ہے کہ وہ چیزیں ہمجنس اور ہم مقدار میں متعاقبین سے ایک کے واسطے بغیر عوض کے زیادتی شرط ہو اگرچہ ایک کا مال کھرا اور دوسرے کا کھوٹا ہو۔ ولا یعتبر الوصف لانہ لا یعد تفاوتاً عارفاً لان فی اعتبارہ سد باب البیاعات اذ لقولہ علیہ السلام جید ما درینہا سواء۔ اور وصف یعنی کھرے کھوٹے کا اعتبار نہ گا خواہ اس وجہ سے کہ عرف میں اس کو تفاوت نہیں شمار کرتے یا اس وجہ سے کہ وصف کا اعتبار کرنے میں خرید و فروخت کے دروازے بند ہو جائیں گے یا اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیاجی مالوں کا کھرا اور کھوٹا برابر ہے۔

فے یہ حدیث نہیں ملی لیکن بعض احادیث سے یہ معنی نکل سکتے ہیں۔ ع۔ بلکہ عمدہ خرما کے عوض ناکارہ خرما زیادہ دینے کو روک دیا، چنانچہ بخاری کی بعض احادیث میں مصرح ہے۔ م۔ اور جو امام شافعیؒ نے طعم و ثمنیت کی علت نکالی یہ جاری نہیں ہوتی ہے چنانچہ فرمایا۔ والطعم والتمنیۃ من اعظم وجوہ المنافع والسبیل فی مثلھا الاطلاق بابلغ الوجوہ لشدة الاحتیاج الیھا ودن التفتیق فیہ فلا معتبر بما ذکرہ۔ اور منافع مالی کی وجہ میں سے طعم و ثمنیت بہت بڑی وجہ ہے اور اس میں راہ یہ ہے کہ بہت پورے طور سے گنجائش دیکھائے کیونکہ اس کی جانب حاجت بہت ہے نہ آنکہ اس میں تنگی کی جائے پس جو کچھ امام شافعیؒ نے ذکر فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ فے یعنی انسان کو طعام کی زیادہ حاجت ہے یا جس سے طعام حاصل ہوتا ہے یعنی ثمن اس کی زیادہ حاجت ہے اور یہ معلوم ہے کہ جن چیزوں کی بندوں کو حاجت ہے اُن میں اللہ تعالیٰ نے فراخی و گنجائش دیدی پس اصلی حرمت انہیں کی جہت سے قائم کر کے تنگی نکالنا جیسا امام شافعیؒ نے کیا ہے اس موقع کے مناسب نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ جبکہ وہ مناسب سمجھتے ہیں وہ غیر مناسب ہے کیونکہ اگر وہ مناسب ہوتا جو چیزیں طعام ہیں اور جو چیزیں ثمن ہیں وہ حرام ہونیکی علت ہیں اور یہ غیر مناسب ہے۔ اذا ثبت لہذا نقول اذا بیع المکیل والموزون بمنہ مثلاً بمثل جائز البیع فیہ لوجود شرط الجواز وهو المماثلت فی المعیار الاتوی الی ما یردی مکان قولہ مثلاً بمثل کیلا بکیل وفی الذہب بالذہب وذنابوزن۔ اور یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب کیلی اور وزنی چیز کو اس کے جنس کے عوض میں برابر برابر فروخت کیا تو بیع جائز ہے کیونکہ جائز ہونے کی شرط موجود ہے یعنی مقدار میں برابر ہونا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بجائے مثل بمثل کے کیلی بکیل روایت کیا گیا اور سونے چاندی میں وزن بوزن روایت کیا گیا۔ فے یعنی کیلی چیز میں پیمانہ کا اعتبار کیا اور وزنی چیز میں وزن کا اعتبار کیا اور غرب میں اناج وغیرہ پیمانہ سے بکتے تھے اور سونا چاندی وزن سے بکتی تھی لہذا کہا گیا کہ ہر چیز جو پیمانہ یا وزن سے معمول تھی وہ اسی حکم پر رہے گی، اگرچہ لوگوں نے معمول بدل دیا ہو اور جس میں کوئی معمول سابق ظاہر ہو تو جو عرف ہے وہ معتبر ہو گا۔ م۔ یہ اس وقت کہ دونوں کی مقدار یا وزن برابر ہوں۔ وان تفاضلہم یجوز لتحقق الربوا۔ اور اگر باہم کم و بیش یا تو نہیں جائز ہے کیونکہ بیاجی پایا گیا۔ فے پس معلوم ہوا کہ اس پیمانہ یا وزن کی وجہ سے زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ ولا یجوز بیع المجتد بالردے

مما فیہ الوباء الامتلا بمثل - اور جن چیزوں میں بیاج جاری ہوتا ہے اُن کو باہم کھرے کو
 کو کھونٹے کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے مگر برابر برابر - فے کیونکہ کھرے اور کھونٹے میں صرف
 وصف کا فرق ہے اور اس فرق سے بیاج نہیں جائز ہے - لا ھذا التفاوت فی الوصف -
 کیونکہ وصف کا تفاوت لغو کر دیا گیا ہے - فے یعنی شرع میں بیاجی مالوں میں کھرے کھونٹے کا وصف
 معتبر نہیں ہے بلکہ مقدار معتبر ہے تو کھرے و کھونٹے کا مبادلہ صرف برابر مقدار میں جائز ہے اور
 کمی بیشی حرام ہے - ویجوز بیع المحقنہ بالحفنتین والتفاحۃ بالتفاحتین - اور جائز ہے
 بیچنا ایک لب کو دولب بھر کے عوض میں اور ایک سیب کو دو سیب کے عوض میں - فے یعنی اگر ایک
 لب بھرانا دیکر دولب خریدایا بیچا تو جائز ہے - لان المساواة بالمعیار ولو یوجد فلم یتحقق
 الفضل ولہذا کان مضمونا بالقیمۃ عند الاطلاق - کیونکہ دونوں عوض کا برابر ہونا تو پیمانہ یا وزن
 سے ہے اور اس بیع میں کسی پیمانہ سے بیچنا پایا نہیں گیا لہذا اگر کوئی ایک لب بھر یا دولب بھر
 تلف کر دے تو اس کا تاوان بقیمت واجب ہوتا ہے - فے یعنی اگر کسی نے ایک لب یا دولب
 بھر کسی کا مال تلف کیا مثلاً اناج تلف کیا تو اس کے تاوان میں قیمت واجب ہوتی ہے حالانکہ اناج مثلی
 چیز ہے تو مثل واجب ہونا چاہیے تھا لیکن اس وجہ سے مثل واجب نہ ہوا کہ اُسکی کوئی مقدار پیمانہ سے نہیں ہے تو اس کے
 مثل دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ مثل کا دینا پیمانہ کیساتھ ہوتا ہے لہذا اُسکی قیمت واجب کی گئی پس معلوم ہوا کہ ایک
 لب بھر یا دولب بھر ایسی مقداری نہیں ہے جس سے اندازہ معلوم ہو اور جب مقدار نہ ہوئی تو اس میں کمی بیشی بیاج
 کی بھی جاری نہ ہوگی کیونکہ مقدار ہی کی وجہ سے بیاج کی زیادتی ظاہر ہوتی ہے پس جب زیادتی ظاہر نہ ہوئی تو بیاج
 بھی نہ ہوا اور نہ ہا سبب تو وہ مقداری نہیں ہے - م - یوں ہی اگر ایک خریرے کے عوض دو خریرے یا ایک انڈے
 کے عوض دو انڈے یا ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ خریدے یا بیچے تو ہمارے نزدیک جائز ہے - شرح الطحاوی ع -
 وعند الشافعی العلة هی الطعم ولا یخلص وهو المساواة فیحم - اور شافعی کے نزدیک
 چونکہ نیت بیاج کی نیت موجود ہے اور بیاج سے چھٹکارا یعنی باہم برابر ہونا موجود نہیں ہے تو زیادتی
 حرام ہوگی - فے یعنی امام شافعی کے نزدیک طعم ہونا بیاج کی علت ہے اور اناج میں یہ بات موجود
 ہے اور بیاج سے چھٹکارے کی یہ صورت تھی کہ دو مطعوم برابر ہوں اور وہ یہاں نہیں پایا گیا،
 پس یہ عقد حرام ہوا - وما دون نصف الصاع فہو فی حکم الحفۃ لانہ لا تقدر فی الشرع بما
 دونہ - اور جو نصف صاع سے کم ہو وہ بمنزلہ لب بھر کے ہے کیونکہ شرع میں نصف صاع سے کم کوئی
 مقداری پیمانہ نہیں ہے - فے اور واضح ہو کہ یہ صرف مقدار میں ہے اور اگر ایک درہم کے عوض
 دو درہم فروخت کیے تو نہیں جائز ہے - م - ولو بتایحاکمیل او موزونا غیر مطعوم بیعہ متفاضلا
 کالجس والحدید لا یجوز عندنا لوجود القدر والجنس وعنده یجوز لعدم الطعم والتمنیۃ -
 اور اگر دونوں نے سوائے مطعوم کے کسی چیز کیلی یا وزنی کو کمی بیشی سے بیچ کیا جیسے کچھ لوہا تو ہمارے
 نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ قدر و جنس موجود ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے کیونکہ طعم یا
 تمنیت موجود نہیں ہے - فے یعنی اگر لوہے کو لوہے کے عوض یا کچھ کچھ کے عوض کمی بیشی -

سے فروخت کیا تو یہ ہمارے نزدیک یہ مقداری چیز ہے اور اپنی جنس کے ساتھ فروخت ہوئی پس بیاج کی جو علت ہے یعنی قدر و جنس دونوں پائی گئیں تو سوائے برابری کے زیادتی حرام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیاج کی علت طعام و ثمن ہونا حالانکہ لوہا و کچ نہ مطعوم ہے اور نہ اس میں ثمنیت ہے تو بیاج کی کوئی علت نہ پائی گئی پس اُن کے نزدیک جائز ہے۔ قال و اذا عدم الوصفان الجنس والمعنى المضمون اليه حل التفاصل والنساء۔ اگر دونوں وصف معدوم ہوں یعنی جنس اور جو معنی اسکی طرف لگائے گئے ہیں تو کمی بیشی و ادھار و دونوں طلال ہیں۔ فے یعنی جس بیع میں دونوں معاوضہ ایسے ہوں جو مقداری نہیں ہیں اور نہ ہم جنس ہیں تو اُن میں باہم کمی بیشی سے بچنا بھی جائز ہے اور اگر ادھار ہو تو بھی جائز ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ جب قدر و جنس موجود ہو تو ادھار و زیادتی دونوں حرام ہیں اور جب قدر و جنس دونوں نہ دار و ہوں تو زیادتی و ادھار دونوں جائز ہیں۔ لعدم العلة المحممة والاصل فيه الاباحة۔

یذکرہ حرام کرنے والی علت موجود نہیں اور

تک حرام کرنے والی علت موجود نہ ہو تب تک اصلی اباحت پر پاک رہے گا۔ و اذا وجد احرم التفاصل والنساء لوجود العلة۔ اور جب یہ دونوں وصف قدر و جنس پائے جائیں تو زیادتی و ادھار دونوں حرام ہیں کیونکہ بیاج کی علت پائی جاتی ہے۔ و اذا وجد احدهما عدم الآخر حل التفاصل وحرم النساء باحدھا۔ اور جب دونوں وصف میں سے ایک پایا جاوے اور دوسرا نہ ہو تو باہمی زیادتی جائز ہے اور ادھار حرام ہے جیسے ہر دو تھان کو ہر دو تھان کے عوض فروخت کرے یا گھوڑوں کو بعض جو کے بیع کرے تو زیادتی بیاج کا حرام ہونا دونوں وصف کے ساتھ ہے اور ادھار کا حرام ہونا ایک وصف کے ساتھ ہے۔ فے یعنی ہر دو تھان کی بیع ہر دو تھان کے عوض زیادتی کے ساتھ نہیں جائز ہے کیونکہ ہم جنس ہیں اور گھوڑوں و جو کی بیع میں زیادتی جائز ہے، لیکن ادھار نہیں جائز ہے کیونکہ اگرچہ ہم جنس نہیں مگر قدر موجود ہے۔

وقال الشافعي ح الجنس بالفراده لا يحرم النساء لان بالنقدية وعدمها لا يثبت الاشبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنتين فالشبهة اولی۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جنس اپنی تنہائی کے ساتھ ادھار کو حرام نہیں کرتی ہے کیونکہ ایک طرف نقد ہونے سے اور ایک جانب ادھار ہونے سے کچھ ثابت نہ ہو گا سوائے شبہ زیادتی کے یعنی جس نے نقد دیا اُس نے گویا کچھ زیادہ دیا مگر حقیقت زیادتی نہیں ہے حالانکہ جنس کی صورت میں حقیقت زیادتی بھی بیع سے مانع نہیں ہے۔ حتی کہ ایک کی دو عوض بیع جائز ہے تو شبہ بدحوالی مانع نہ ہو گا۔ ولنا ان مال السبوا من وجه نظر القدر او الجنس والنقدية اوجبت فضلا في المالمية فتحقق شبهة السبوا وهي مألوفة كالحقيقة۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے بیاجی مال ہے خواہ بنظر مقدار کے جیسے گھوڑوں و جو کی بیع میں ہے یا بنظر جنس کے جیسے ہر دو تھان کی ہر دو تھان کے ساتھ بیع میں ہے اور ایک طرف سے نقد

ہونا مالیت میں زیادتی واجب کرتا ہے تو اس محل میں اُس نے بیاج کا شبہ پیدا کیا حالانکہ زیادتی کا شبہ بھی حقیقی زیادتی کی طرح جائز ہونے کو روکتا ہے۔ فہ جیسے ایک ڈھیری ٹیپوں کو دوسری ڈھیری کے عوض میں بیچنا اسی وجہ سے منع ہے کہ شبہ زیادتی موجود ہے بالجملہ قدر یا جنس ہونے میں شبہ کی وجہ سے اُدھار حرام ہے۔ الا انما اذا اسلوا النقود فی الزعفران ونحوہ یجوز ان یجمعہما الوزن لانہما لا یتفقان فی صفة الوزن فان الزعفران یوزن بالامناء وهو مضمن یتعین بالتعین والنقود توذن بالسجلات وهو مضمن لا یتعین بالتعین۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر مال نقد کو زعفران یا اُس کے مانند روٹی ولوہ وغیرہ کی بیع سلم میں دیا تو جائز ہے اگرچہ زر نقد اور یہ چیزیں دونوں وزن میں لیکن جائز ہونا اس واسطے ہے کہ دونوں کی صفت وزن یکساں نہیں ہے چنانچہ زعفران کو من و سیر سے تولتے ہیں اور وہ مضمن ہے کہ معین کر کے سے متعین نہیں ہوتا ہے۔ ولو باع بالنقود موازنة وقبضها صح التصرف فیہا قبل الوزن وفي الزعفران واشباہہ لا یجوز فاذا اختلفا فیہ صوریۃ ومعنی وحکما لم یجمعہما القدر من کل وجہ فتنزل الشبهة فیہ الی شبهة الشبهة وہی غیر معتبرة۔

اور اگر نقد کے عوض وزن کے حساب سے زعفران فروخت کی اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا تو نقد میں وزن سے پہلے تصرف کرنا بائع کو جائز ہے اور زعفران و اُس کے مانند چیزوں میں مشتری کو نہیں جائز ہے یعنی زعفران کو تولنے سے پہلے نہیں جائز ہے پس ظاہر ہوا کہ جب دو چیزیں وزن میں ازراہ صورت ومعنی وحکم کے مختلف ہوں تو وزن اُن کو ہر طرح سے شامل نہ ہوگا یعنی وزن ہونے میں دونوں یکساں نہ ہوں گے تو اس میں جو بیاج کا شبہ ہے وہ بمنزلہ شبہہ الشبہہ کے قائم ہوگا اور شبہہ الشبہہ معتبر نہیں ہے۔

فہ تو معلوم ہوا کہ زعفران کی بیع سلم میں نقد دینا جائز ہے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ عبد اللہ بن عمر بن العاص نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو لشکر کا سامان درست کرنے کا حکم دیا پھر اونٹ و ہاں نہیں ملتے تھے بلکہ بہت دور ہو گئے تو حکم کیا زکوٰۃ کے اونٹوں کے بچھڑے لے لے تو ایک اونٹ دے کر زکوٰۃ والے دو بچھڑے لیے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے اور جواب دیا گیا کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت نہیں معلوم ہوتی ہے اور استدلال اُس وقت تمام ہوگا کہ جب زکوٰۃ کے اونٹوں پر مبادلہ اُدھار ہو ورنہ جو ترجمہ کیا گیا اُس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اور ہماری دلیل حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے عوض اُدھار بیچنے سے منع فرمایا۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور اسی پر اکثر علماء صحابہ وغیرہ کا عمل ہے اور یہی حدیث ابن عباس بروایت ترمذی اور حدیث جابر بروایت ابن ماجہ میں مذکور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ بعض چیزیں سابق میں پیمانہ سے بکتی تھیں پھر وزنی ہو گئیں یا برعکس تو ان کا کیا حکم ہے جواب دیا کہ۔

قال وكل شیء نقص رسول الله عليه السلام على تحريم التفاضل فيه كمثل ما قيل ابدان ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة والشعير والتمر والملح وكل ما نص على تحريم التفاضل

فیه وزنہا فہو موزون ابدان ترک الناس الوزن فیه مثل الذہب والفضة لان النص اقوی من العرف والاقوی لا یتروک بالادنی معالم ینص علیہ فہو محمول علی عادات الناس لانہا دالة۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں میں پیمانہ کی راہ سے زیادتی منصوص حرام فرمائی ہے تو وہ کل چیزیں ہمیشہ اکیلی رہیں گی اگرچہ لوگوں نے پیمانہ سے اُن کا معاملہ ترک کر دیا ہو جیسے کہ گیسوں و نحو و چھوڑا دیا۔ اور ہر وہ چیز جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وزن کی راہ سے زیادتی منصوص حرام فرمائی ہے وہ ہمیشہ وزنی رہیں گی اگرچہ لوگوں نے وزن کی راہ سے اُس میں معاملہ ترک کیا ہو جیسے سونا و چاندی کیونکہ رواج کے بہ نسبت نص زیادہ قوی ہوتی ہے اور اقوی کو بوجہ ادنیٰ کے ترک نہیں کر سکتے اور جس چیز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نص نہیں فرمائی ہے تو وہ لوگوں کی عادت پر معمول ہے کیونکہ عادت بھی دلیل حکم ہے۔

وہ حاصل یہ کہ جو چیز شرع میں کیلی منصوص تھی وہ ہمیشہ کیلی رہے گی اور جو وزنی منصوص تھی وہ ہمیشہ وزنی رہے گی اور جس میں کوئی نص نہیں ہے اگر لوگوں میں پیمانہ سے بکتی ہو تو کیلی ہے اور اگر وزن سے بکتی ہو تو وزنی ہے کیونکہ یہاں عرف کے مقابلہ میں نص نہیں ہے اور جن چیزوں میں کہ نص ہے تو عرف کی مخالفت اُس کو نہیں توڑ سکتی اور یہی ظاہر الرویہ ہے۔ وھن ابی یوسفؒ انہ یعتبر العرف علی خلاف المنصوص علیہ ایضا لان النص علی ذلک لمکان العادة فکانت ہی المنطوق الیہا وقد تبدلت۔ اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ منصوص علیہ کے خلاف بھی عرف و رواج معتبر ہوگا کیونکہ کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے پر نص شارع علیہ السلام عادت ہی کی وجہ سے تھا تو اس بارہ میں عادت ہی منظور نظر ہوئی حالانکہ اب وہ عادت بدل گئی۔ وھن پس اگر پہلے کیلی تھی اور اب وزنی ہو گئی یا اس کے برعکس ہوا تو جواب عادت ہے یہی معتبر ہوگی۔ فعلى هذا لو باع المحنطة بجنسها متساویا وذننا اذ الذہب بجنسہ متماثلا کیلا لا یجوز عندہا وان تعادفوا ذلک لتوهم الفضل علی ما هو المعیار فیه کما اذا باع مجازفة الا انہا یجوز الاسلام فی المحنطة و نحوھا وذننا لوجود الاسلام فی معلوم۔ پس اس کیلئے قاعدے پر اگر گیسوں کو گیسوں کے عوض برابر وزن سے بیچا یا سونے کو سونے کے عوض برابر پیمانہ سے بیچا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اگرچہ لوگوں میں اس کا رواج پھیل گیا ہو کیونکہ ہر ایک چیز کیل جو مقدار کے واسطے اندازہ تھا اُس پر زیادتی کا گمان ہے یعنی گیسوں میں جب پیمانہ نہ رہا بلکہ وزن ہوا تو شاید پیمانہ کی راہ سے کسی بیشی ہو یا سونے کا وزن چھوڑ کر پیمانہ کرنے میں کسی بیشی ہو تو یہ حقیقی کمی بیشی کی مثل نہیں جائز ہے جیسے اٹکل سے ڈھیری کر کے بیچنے میں نہیں جائز مگر گیسوں و اس کے مانند کیلی چیز میں وزن کی راہ سے بیع سلم کرنا جائز ہے کیونکہ بیع سلم مقدار معلوم میں واقع ہوتی ہے۔ وھن اور سلم میں صرف یہی معتبر ہے کہ ایسے طور پر آگاہی ہو جائے کہ پھر دکرے میں جھگڑا نہ ہو۔ لہذا سلم جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ عک۔ قال وکل ما نیب الی السائل فہو وذن۔ اور ہر چیز جو رطل کی طرف منسوب ہو یعنی مثلاً ایک رطل دو رطل رکھ جاتی ہو تو وہ وزنی ہے۔ وھن اور رطل

بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے۔ معنہ مایباع بالاداقی لانہا قدرت بطریق الوزن حتی یحتسب ما یباع بہا وزناً بخلاف سائر الکاشل واذکان موزوناً فلو بیع بمکیال لا یعرف وزنه بمکیال مثله لا يجوز لتوهم الفضل فی الوزن بمنزلة المجازفة۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز اوقیہ سے بیچی جاتی ہے وہ وزنی ہے کیونکہ اس کا اندازہ بطریق وزن کیا گیا ہے حتیٰ کہ جو چیز اوقیہ سے بیچی جائے وہ وزن پر شمار ہوتی ہے بخلاف دیگر کیلی چیزوں کے یعنی اُن میں کیلی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اور اگر وزنی چیز ہو پھر وہ ایک ایسے پیمانہ کے انداز پر جس کا وزن نہیں معلوم ہے اسی کے مثل پیمانہ کے عوض بیچی گئی تو نہیں جائز ہے کیونکہ وزن میں زیادتی کا شبہ ہے جیسے اُنکل سے ڈھیری نیچنے میں شبہ ہوتا ہے۔ فے پھر جو بیاجی مال ہیں اُن میں قبضہ کی راہ سے باہم فرق ہے چنانچہ سونے و چاندی کا حکم باقیوں سے خاص ہے جیسا کہ آئندہ مذکور ہے۔

قال وعقد الصرف ماذن علی جنس الاثمان یعتبر فیہ قبض عوضیہ فی المجلس۔ اور بیع الصرف وہ ہے جو باہم ثمن کی جنس پر واقع ہے جس میں اسی مجلس کے اندر دونوں عوض پر قبضہ ہونا واجب ہے۔ فے یعنی اگر آخر فی کو روپیہ کے عوض بیچی تو اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہونا ضرور ہے۔ لقولہ علیہ السلام الفضة بالفضة هاء معناه یدابید و سنسین الفضة فی الصرف ان شاء اللہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ چاندی کو بعض چاندی کے لیوے۔ رواہ محمدؐ اور معنی اس کے یہ ہیں کہ ہاتھوں ہاتھ ہو اور ہم اس کی فقہ کو باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فے اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سونا بعض چاندی کے بیاج ہوگا مگر جبکہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ رواہ الستہ۔ اور حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ان نقود میں سے نقد کو ادھار کے عوض مت بیجو۔ رواہ البخاری وسلم۔ م۔ دما سواہ مما فیہ الربوا یعتبر فیہ التعیین ولا یعتبر فیہ التقابض۔ اور ما سولے جنس ثمن کے دیگر کیلی و وزنی چیزیں جن میں بیاج جاری ہوتا ہے تو ان میں معین کرنا معتبر ہے اور باہمی قبضہ معتبر نہیں ہے۔ فے یعنی بیع صحیح ہونے کے واسطے اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہو جانا شرط نہیں ہے بلکہ بدل کا متعین ہو جانا ضرور ہے۔

خلافا للشافعی رحمہ فی بیع الطعام بالطعام۔ لیکن امام شافعیؒ نے طعام کے عوض طعام کی بیع کرنے میں ہم سے اختلاف کیا ف یعنی امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اناج بعض اناج کے فروخت کیا جاوے تو اس مجلس میں باہمی قبضہ شرط ہے خواہ ایک جنس باہم برابر ہو یا غیر جنس بکمی بیشی ہو۔ حتیٰ کہ اگر باہمی قبضہ سے پہلے جدا ہوئے تو بیع جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الحدیث المعروف یدابید۔ دلیل شافعیؒ حدیث مشہور میں قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ یدابید۔ فے یعنی ہاتھوں ہاتھ ہو یا فرمایا کہ ہا و ہا یعنی لو اور دو۔ مراد یہ کہ ادھار نہ ہو۔ یہ کلام روایت صحیحین وغیرہ میں گہیوں وغیرہ کے حق میں مذکور ہے۔ تو معلوم ہوا کہ باہمی قبضہ شرط ہے۔ اور خود تم کہتے ہو کہ نقد سے ادھار میں زیادتی ہے تو بیان ہوگا۔ لانه اذالم یقبض فی المجلس یتعاقب القبض وللقدم مزیة فیتحقق شبهة الربوا۔ اس واسطے کہ جب اُس نے مجلس میں قبضہ نہ کیا تو قبضہ

اس کے بعد واقع ہوگا اور جس نے نقد دیا اس کے مال کے واسطے زیادتی ہے تو بیاج کا شبہہ متحقق ہوگا۔ فے پس تمہارے نزدیک یہ جائز نہ ہونا چاہیے کیونکہ تم اس طرح شبہہ ثابت کر کے حقیقی بیاج بتلاتے ہو۔ ولنا انه مبیع متعین فلا یشرط فیہ القبض کالثوب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سوائے ثمن کے جو کیلی یا وزنی ہو وہ مبیع متعین ہے تو اس میں قبضہ شرط نہیں ہے جیسے کپڑے کا تھان۔ فے کیونکہ جو چیز متعین ہوتی ہے اس میں قبضہ شرط نہیں ہوتا۔ وهذا لان الفاشدة المطلوبة انما هو التمكن من التصرف ویقترب ذلک علی التعیین۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سے جو فائدہ مقصود ہے وہ یہی ہے کہ تصرف کا قابو ہو اور معین کرنے سے یہ فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ فے تو قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ بخلاف الصرف لان القبض فیہ لیتعین۔ بر غلات بیع صرف کے اس واسطے کہ صرف میں قبضہ کی غرض یہ ہے کہ تعین ہو جاوے۔ فے کیونکہ نقد بیان سے متعین نہیں ہوتے پس قبضہ شرط مقصود حاصل ہو جاوے۔ ومعنی قولہ علیہ السلام یدابید عینا بعین کذا ادعاء عبادة بن الصامت رضی۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یدابید یعنی ہاتھوں ہاتھ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ عین بعین ہو یعنی معین کی بیع معین کے ساتھ ہو ایسا ہی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے۔ فے یعنی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں بجائے یدابید کے عینا بعین واقع ہے، کارواہ مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ ہاتھوں ہاتھ سے مراد یہ ہے کہ مال معین ہو جاوے اور ہم نے اسی کی اتباع کی کہ مال متعین ہو جاوے۔ وتعاقب القبض لا یعتبر تفاوت فی المال عرفاً بخلاف النقد والمؤجل۔ اور قبضہ کا بچھڑ جانا عرف میں کوئی تفاوت اعتبار نہیں کیا جاتا ہے بخلاف نقد اور میعاد ادھار کے کیونکہ عرف میں نقد ادھار میں تفاوت اعتبار کرتے ہیں۔

قال ویجوز بیع البیضة بالبیضتین والتمرة بالتمریتین والجوزة بالجوزتین۔ امام محمد نے لکھا کہ ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا یا ایک چھوڑے کو دو چھوڑوں کے عوض بیچنا یا ایک اخروٹ کو دو اخروٹ کے عوض بیچنا جائز ہے۔ فے یعنی اس حد تک ان میں بیاج نہیں ہے۔ لانعدام المعیاس فلا یتحقق الربوا والشافعی رحمہ اللہ مخالف فیہ لوجود الطعم علی ما مر۔ کیونکہ قدر ندارد ہے تو بیاج متحقق نہ ہوگا اور امام شافعیؒ اس میں ہماری مخالفت کرتے ہیں کیونکہ طعم موجود ہے چنانچہ علت سود کا بیان اوپر گزرا۔ عند ابی حنیفہ دم وابی یوسف رحمہما وقال محمد لا یجوز لان الثمنیة ثبتت باصطلاح الكل فلا تبطل باصطلاحهما و اذا بقیث اثماً لا تتعین فصار کما اذا کان ابغیراً عیانہما وکبیح الدرہم بالدرہمین۔ ایک پیسہ معین کو دو پیسہ معین سے بیچنا امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ ثمن ہونا کل لوگوں کی اصلاح سے ثابت ہوا تو نقطہ اس بائع و مشتری کی اصطلاح سے ثمنیت باطل نہ ہوگی اور جب یہ فلس ثمن باقی رہے تو ثمنیت نہ ہوں گے تو یہ بیع ایسی ہو گئی جیسے غیر معین فلس کا باہم بیچنا یعنی بالاتفاق نہیں جائز ہے اور

جیسے ایک درہم کو درہم کے عوض بیچنا یہ بھی نہیں جائز ہے۔

فہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ غیر معین پیسہ کو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا بالاتفاق نہیں جائز ہے تو معین ایک پیسہ کو دو پیسہ کے عوض بیچنا بھی نہیں جائز ہے اس واسطے کہ لوگوں نے پیسہ کو بھی ٹمن ٹھہرایا جیسے درہم کو تو جیسے درہم متعین نہیں ہوتے اسی طرح فلوس بھی متعین نہ ہوں گے اور بائع و مشتری کے مٹانے سے ان کا ٹمن ہونا نہیں مٹ سکتا ہے پس ان کا معین کرنا بے کار ہے اور جب غیر معین رہے تو بیع باطل ہے۔ ولہما ان الثمنین فی حقہما تثبت با صطلاحہما اذ لا ولایۃ المغير علیہما فتبطل باء صطلاحہما و اذا بطلت الثمنین تعین بالتعین۔ اور امام ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ٹمن ہونا بائع و مشتری کے حق میں خود ان دونوں کی اصطلاح سے ثابت ہوا ہے کیونکہ غیر کو ولایت و اختیار ان دونوں پر نہیں ہے تو انہیں دونوں کی اصطلاح سے فلوس کا ٹمن ہونا بھی باطل ہو جائے گا اور جب ان کی ثمنیت باطل ہو گئی تو وہ معین کرنے سے متعین ہو جائیں گے۔

ولا یعود و ذنبا لبقاء الاصطلاح علی العدا فی نقضہ فی حق العدا فساد العقد فصار كالجوزۃ بالجوزتین بخلاف النقود لانہا للمثمنۃ خدقۃ و بطلان ما اذا كانا بخلاف اعیانہما لانہ کائی بالکائی وقد نہی عنہ و بطلان ما اذا كان احدها بغير عینہ لان الجنس بالفلدہ محرم النساء۔ اور فلوس اپنی ثمنیت باطل ہونے کے بعد پھر وزنی نہیں ہو جائیں گے کیونکہ ان کے شماری ہونے پر اصطلاح باقی ہے یعنی سب لوگوں میں یہ شمار سے چلتے دیکھتے ہیں کیونکہ شماری ہونے کے حق اصطلاح توڑنے میں عقد بیع میں فساد پڑے گا تو ایسا ہو گیا جیسے ایک اخروٹ کا دواخروٹ کے عوض بیچنا بخلاف نقود یعنی درہم و دینار کے کیونکہ وہ پیدائشی حالت سے ٹمن ہونے کے واسطے ہیں (کچھ لوگوں کی اصطلاح سے ٹمن نہیں ہوئے ہیں تاکہ ثمنیت مٹا کر ایک درہم کو دو درہم سے بھیجیں) اور بطلان اسکے جبکہ فلوس غیر معین ہوں تو جائز نہیں اس واسطے کہ وہ بیع دین بعوض دین ہے حالانکہ اس سے منع کیا گیا ہے اور بخلاف ایسی صورت کے فلوس میں سے ایک جانب غیر معین ہو کیونکہ فقط جنس بھی اُدھار کو حرام کرتی ہے فہ کائی بکائی کے یہ معنی ہیں کہ دونوں طرف سے ایسی چیز ہو جو معین نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ ذمہ بطور قرضہ ثابت ہو اور اس کی ممانعت حدیث میں وارد ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و اسحق و البزار و ابن عدی و عبد الرزاق و المحاکم و البیہقی و الطبرانی۔ اور اس کی اسناد میں ضعیف ہے لیکن علماء نے اس پر عمل کیا ہے بلکہ احمد سے منقول ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔

قال ولا یجوز بیع المخطۃ بالتیق ولا بالسویق۔ گیہوں کو آٹے یا ستلو کے عوض بیچنا نہیں جائز ہے۔ فہ اگرچہ دونوں کو مساوی پیمانہ پر بیچے۔ لان الممانستہ باقیۃ من وجہ لانہما من اجزاء المخطۃ و المعیار فیہما الکیل فلکن الکیل غیر مستوی بینہما و بین المخطۃ لا کتنا ذہما فیہ و تخلل حبات المخطۃ فلا یجوز و ان کان کیلہ بکیل۔ اس واسطے کہ آٹے و ستلو میں اور گیہوں میں ایک وجہ سے باہمی جنسیت باقی ہے کیونکہ یہ دونوں گیہوں کے جُزء ہیں اور ان دونوں

میں مقدار کے واسطے پیمانہ ہے لیکن پیمانہ ان دونوں میں اور گھیوں میں برابری نہیں کر سکتا اس واسطے کہ
 سٹو آٹا تو پیمانہ کے اندر ٹھوس بھر جاتا ہے اور گھیوں کے دانہ میں جڈائی سے جگہ چھوٹتی ہے لہذا
 گھیوں کی بیع ان دونوں کے ساتھ نہیں جائز ہے اگرچہ پیمانہ کی پیمانہ کے ساتھ ہو۔ ویجوز
 بیع الدقیق متساویا کیلا لتحقق الشرط۔ آٹے کو آٹے کے عوض پیمانہ کے حساب سے برابر
 بیچنا جائز ہے کیونکہ جائز ہونے کی شرط پائی جاتی ہے۔ و بیع الدقیق بالسویق لا یجوز عندانی
 حنیفة رح متفاضلا ولا متساویا لانه لا یجوز بیع الدقیق بالمقلیة ولا بیع السویق بالحنطة
 فكذا بیع اجناتہما لقیام المجانسة من وجہ۔ اور آٹے کو سٹو کے عوض بیچنا امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک نہیں جائز ہے نہ برصنی اور نہ برابری کے ساتھ اس واسطے کہ آٹے کو بھونے گھیوں کے
 ساتھ بیچنا نہیں جائز ہے اور نہ سٹو کو گھیوں کے عوض بیچنا جائز ہے تو اسی طرح ان کے اجزاء کا بیچنا
 بھی نہیں جائز ہے کیونکہ ایک طرح سے دونوں میں جنسیت موجود ہے۔ وعندہما یجوز لانہما جنسا
 مختلفان لا اختلاف المقصود۔ اور صاحبین کے نزدیک آٹے کی سٹو کے ساتھ بیع ہر طرح جائز
 ہے جبکہ نقد ہو کیونکہ یہ دو جنس مختلف ہیں اس واسطے کہ ہر ایک کا مقصد علیحدہ ہے۔ مثلاً
 سٹو گھول کر کھاتے ہیں اور آٹے سے روٹی پکاتے ہیں۔ قلنا معظم المقصود وهو التغذی یشملہما
 ولا یبالی بفوات البعض کالمقلیة مع غیر المقلیة والعلکة بالمسقستہ۔ ہم اس کا جواب
 یہ دیتے ہیں کہ سب سے بڑا مقصود یعنی غذا حاصل کرنا دونوں کو شامل ہے یعنی یہ مقصود دونوں
 سے حاصل ہوتا ہے تو بعض مقصد کافوت ہونا کچھ لحاظ کے قابل نہیں ہے پس بیع جائز نہیں جیسے
 بھونے کی بیع بغیر بھونے ہوئے کے ساتھ یا کھرے عمدہ کی بیع گھنے ہوئے کے ساتھ۔ و نہیں
 جائز ہوتی ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ بھنا ہوا گھیوں پھول جاتا یا باریک ہو جاتا ہے اور بھنے ہوئے
 گھیوں کے اندر خول ہو جاتا ہے۔ پس پیمانہ میں برابری نہ ہوگی اور یہی الظہر اور بعض نے کہا کہ
 جائز ہے۔ قال ویجوز بیع اللحم بالحيوان عندانی حنیفة رح و ابی یوسف رح۔ گوشت کو
 زندہ حیوان کے عوض بیچنا امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

وقال محمد اذا باعہ بلحم من جنسہ لا یجوز الا اذا کان اللحم المفروفا کما لیکون اللحم
 بمقابلة مانیه من اللحم والباقي بمقابلة السقط اذ لو لم یکن كذلك یتحقق الرہا من حیث فلیک
 السقط او من حیث زیادہ اللحم۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب حیوان کو اسی کی جنس کے
 گوشت کے عوض فروخت کیا تو جائز نہیں ہے مگر جبکہ یہ گوشت اس سے زیادہ ہو جتنا حیوان میں
 ہوتا ہے تاکہ جس قدر حیوان میں گوشت ہے اس گوشت میں اس کے مقابل ہو اور جو باقی ہے وہ
 حیوان کے باقی اجزاء یعنی کھال و اوجھ و تلی وغیرہ کے مقابل ہو کیونکہ اگر گوشت زیادہ نہ ہو تو
 بیاج متمقق ہوگا۔ اس جہت سے کہ حیوان کے اجزاء سوائے گوشت کے زیادہ ہوں گے
 گوشت زیادہ ہوگا۔
 و معنی جب گوشت بہ نسبت اس گوشت کے جو حیوان میں ہے زیادہ نہ ہو تو وہ ضرور حلال ہے

ایک یہ کہ برابر ہو تو یہ گوشت اور حیوان کا گوشت برابر ہو گئے اور حیوان کے باقی اجزاء یعنی کھال، اوجھ وغیرہ زیادہ رہے۔ اور دوم یہ کہ گوشت کم ہو تو اس صورت میں حیوان کا گوشت مع اوجھ وغیرہ کے زیادہ ہوگا۔ یہر حال بیاج ہوگا۔ خصاس کا محل بالمسم۔ تو ایسا ہوا جیسے تلی کے مقابلہ میں اُسکا تیل ہوتا ہے۔ فہ حشی کہ اگر تیل زیادہ ہو بہ نسبت اس تیل کے جو تلی میں سے تو جائز ہے تاکہ تیل کے مقابلہ میں تیل ہو جاوے اور جو کچھ زائد رہا وہ کھلی کے مقابلہ ہو ورنہ برابری یا کمی میں نہیں جائز ہے۔ ولہما انہ باع الموزون بمالیس بموزون لان الحيوان لا یوزن عادة ولا یمکن معرفة ثقله بالوزن لانہ یخفف نفسه موة ویثقل آخری بخلاف تلك المسألة لان الوزن فی الحال یعرف قدر الدهن اذا میز بینہ و بین الثجیر و یوزن الثجیر۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اُس نے وزن چیز کے عوض بیچا جو وزن نہیں ہے کیونکہ عادت نہیں ہے کہ حیوان کو وزن کیا جائے اور اُس کا بوجھ بوجہ وزن کے پہچاننا ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ کبھی اپنے آپ کو ہلکا کر لیتا ہے اور کبھی بھاری کر لیتا ہے بخلاف تل و اُس کے تیل کے کیونکہ فی الحال تل کا وزن کرنے سے تیل کی مقدار پہچان لی جائے گی جبکہ تیل اور کھلی میں فرق کر لیا جائے اور کھلی ایسی چیز ہے جو وزن کی جاتی ہے۔

قال ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلاً بمثل عند ابی حنیفہ رحمہ۔ پختہ تازے چھوڑے کو پختہ خشک چھوڑے کے عوض برابر بیچنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ فہ اگرچہ زیادتی بالاتفاق نہیں جائز ہے اور برابری میں بھی اختلاف ہے۔ و قال لا یجوز لقولہ علیہ السلام حین سئل عنہ او ینقض اذا جفت فقیل نعم فقال علیہ السلام لا اذا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے (اور یہی جہور علماء کا قول ہے۔ فہ ع۔) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ کیا تازہ رطب خشک ہو کر گھٹ جاتا ہے تو عرض کیا گیا کہ ہاں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تب نہیں جائز ہے، فہ رواہ مالک و شافعی و احمد و الاربعۃ و الدارقطنی و ابن حزم و الحاکم و البزار و ابن حبان و هو حدیث صحیح۔

ولما ان الرطب تم لقولہ علیہ السلام حین اھدی الیہ رطباً و کل تمر خیبر ہکذا سماعة تم او بیع التمر بمثلہ جائز لما دوننا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رطب کو بھی تمر کہتے ہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب خیبر کے رطب بھیجے گئے تو آپؐ نے فرمایا کہ خیبر کے کل تمر ایسے ہی ہیں۔ پس آپؐ نے رطب کو تمر فرمایا اور تمر کے عوض بیچنا بدلیل حدیث مذکور کے جائز ہے جو ہم سابق میں روایت کر چکے۔

فہ خلاصہ یہ کہ رطب تمر ہے تو باہم بیچنا برابری کے ساتھ بدلیل حدیث اقل جائز ہے، لیکن رطب کا تمر ثابت ہونا اسی تقدیر پر ہے کہ آپؐ کے واسطے رطب بھیجے گئے ہوں، حالانکہ حدیث ابو ہریرہ و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہما میں بنید تمر مذکور ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور زیلعیؒ نے کہا کہ میں نے حدیث کے طرق و الفاظ کو تلاش کیا مگر کسی میں رطب کا لفظ نہیں ہے۔

الاحوال وهو المال۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ امام محمدؒ دونوں میں مساوات ایسی حالت میں اعتبار کرتے ہیں جو سب سے بڑھ کر عدل ہو اور وہ انجام کی حالت ہے یعنی خشک ہو جانے کی حالت ہے۔ و ابئو حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ اس حالت کا اعتبار کرتے ہیں جو بالفعل ہے۔ فہو خوارہ بالفعل خشک ہوں یا تر ہوں و کذا ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ باطلاق الحدیث الا انہ ترک هذا الاصل فی بیع الرطب بالتمر لما رویناہ لہما۔ اور یوں ہی ابو یوسفؒ بھی حالت موجودہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ اطلاق حدیث پر عمل کرنے کی دلیل سے یعنی حدیث مشہور میں مطلق حالت مذکور ہے لیکن ابو یوسفؒ نے اپنی اس اصل کو رطب کی بیع بتمر میں ترک کر دیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم لے صاحبین کے واسطے روایت کر دی۔ فہو یعنی حدیث زید بن عیاش جس میں رطب کو تمر کے عوض بیچنا ممنوع ہے پس ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے موافق تخصیص کر دی اور باقی حالتوں میں اصل پر امام ابو حنیفہؒ سے موافقت کی یعنی حدیث مشہور میں مطلقاً کوئی حالت ہو جائز ہے۔

اور واضح ہو کہ امام محمدؒ بیع رطب برطب کو جائز کہتے ہیں اور ان صورتوں میں نہیں جائز کہتے ہیں حالانکہ فرق ظاہر نہیں ہے لہذا بیان فرمایا۔ ووجه الفرق لمحمد رحمۃ اللہ علیہ الفصول و بین الرطب بالرطب ان التفاوت فیہا یظہر مع بقاء البدلین علی الاسم الذی عقد علیہ العقد و فی الرطب بالتمر مع بقاء احدہما علی ذلک فیکون تفاوتاً فی عین المعقود علیہ و فی الرطب بالرطب التفاوت بعد ذوال ذلک الاسم فلم یکن تفاوتاً فی المعقود علیہ فلا یعتبر۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ان صورتوں کے بیع ناجائز ہونے اور رطب برطب کی بیع جائز ہونے میں فرق یہ ہے کہ ان صورتوں میں جو مال ہے اُن میں باہم تفاوت ظاہر ہو جاتا ہے باوجودیکہ دونوں عوض اُسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر عقد قرار پایا اور رطب بتمر کی بیع میں یہ تفاوت ظاہر ہو جاتا ہے باوجودیکہ دونوں میں سے ایک اُسی نام پر باقی رہتا ہے جس پر عقد واقع ہوا تو یہ معقود علیہ کی ذات میں تفاوت ہوتا ہے اور رطب برطب کی بیع میں یہ نام زائل ہو جانے کے بعد تفاوت ہوا ہے تو یہ مقصود علیہ میں تفاوت نہ ہوا۔ پس اس کا اعتبار بھی نہیں ہے۔

فہو خلاصہ یہ ہے کہ رطب برطب کی بیع میں خشک ہو کر تمر ہو جانے کے بعد تفاوت ہوا اور یہاں جب پختہ تازے گیہوں کو بعض تازے گیہوں کے فروخت کیا تو بالفعل بھی اُن کا نام گیہوں ہے اور خشک ہونے کے بعد بھی اُن کا نام گیہوں باقی ہے حالانکہ تفاوت پیدا ہو گیا یعنی خشک ہو کر کم ہو گئے حالانکہ گیہوں پر عقد واقع ہوا تھا اسی طرح بھیکے گیہوں کو اگر بھیکے گیہوں کے عوض فروخت کیا یا تازے و بھیکے کو بعض خشک کے فروخت کیا یا بھیکے چھوڑے یا بھیکے زہیب کو اپنی مثل کے عوض فروخت کیا تو بھی یہی حال ہے کہ خشک ہونے پر نام وہی باقی ہے حالانکہ تفاوت ہو جاتا ہے تو جس پر عقد ہوا تھا اُس میں تفاوت ہو گیا تو نہیں جائز ہے۔ ولو باع البسر بالتمر متفاضلاً لا یجوز لان البسر قسراً بخلاف الکفری حیث یجوز بیعہ بما شاء

من التمر اثنان بواحد لانہ لیس بتم فان هذا الاسم لمن اقل ما ينقصد صوصه لا قبلہ۔ اور اگر گدہ چھوڑے کو جو بسر کہلاتا ہے بعض تمر یعنی خشک چھوڑے کے بڑھتے پیمانہ سے فروخت کرے تو نہیں جائز ہے کیونکہ بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ بسر بھی چھوڑہ ہے بخلاف کفری کے یعنی غنیہ خرمہ چنانچہ اس کو بیچنا چھوڑے کے عوض جائز ہے خواہ دو کو ایک کے عوض بیچے یا جس قدر چاہے کیونکہ کفری کچھ چھوڑہ نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بسر تو چھوڑہ کا نام اس کی ابتدائی شکل بنے پر ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ کفری کہلاتا ہے۔ والکفری عد دی متفاوت حتی لو باع التمر بنسبۃ لا يجوز للجہالة۔ اور کفری عد دی متفاوت ہے یعنی اس کے افراد چھوٹے بڑے ہوتے ہیں اور گنتی سے فروخت ہوتے ہیں حتی کہ اگر چھوڑے کو کفری کے عوض ادھار فروخت کیا تو بوجہ مجہول ہونے کے جائز نہیں ہے۔ و من کیونکہ کفری چھوٹے بڑے ہوتے ہیں تو ادھار ہونے سے ان کی شناخت نہیں ہو سکتی۔ قال ولا يجوز بيع الزيتون بالزيت والسمسم بالشیرج حتی يكون الزيت والشیرج اکثر مما فی الزيتون والسمسم فیکون الدهن بمثله والزيادة بالتجیر۔ اور تخم زیتون کو روغن زیتون کے عوض بیچنا یا تل کو اس کے تیل کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ روغن زیتون اور تیل کا تیل اس سے زیادہ ہو جس قدر تخم زیتون یا تل میں موجود ہے تاکہ تیل بمقابلہ تیل کے برابر ہو جائے اور زیادتی بمقابلہ کھلی کے ہو۔ لان عند ذلک یعی عن الربوا اذ ما فیہ من الدهن موزون۔ اس واسطے کہ اس طرح مقابلہ کرنے میں بیاج سے یہ عقد خالی ہو جائے گا کیونکہ تخم زیتون یا تل میں جو تیل ہے وہ وزنی چیز ہے۔ و من اور اس کے مقابلہ میں جو تیل دیا جاتا ہے اگر اس کی مقدار برابر ہو یا کم ہو تو یہ تیل یا کھلی بڑھتی ہے لہذا زائد ہونے میں تیل کے مقابلہ میں تیل تو برابر لیا گیا اور کھلی کے مقابلہ میں باقی تیل رہا اور چونکہ کھلی و تیل مختلف جنس ہیں تو اس میں کوئی سود نہیں ہو سکتا جبکہ بیع نقد ہے پس صرف جائز ہونے کی یہی صورت رہی کہ جو تیل دیا جاتا ہے یہ زائد ہو چنانچہ فرمایا۔

وهذا لان ما فیہ لوکان اکثر او مساویا لى فالتجیر وبعض الدهن ادا التجیر وحده فضل۔ اور یہ زیادتی اس واسطے شرط ہے کہ تخم زیتون یا تل میں جو تیل موجود ہے اگر وہ اس عوض کے تیل سے زیادہ یا مساوی ہو تو کھلی و قصور یا تیل یا فقط کھلی بیع میں زیادتی ہوگی۔ و من اور یہ سود ہے لہذا جو تیل دیا جاتا ہے وہی زیادہ ہونا ضرور ہے اور یہ اس وقت ہے کہ اس تیل کا زیادہ ہونا قطعاً معلوم ہو یا یہ طور پر کہ تخم زیتون یا تل میں جس قدر تیل ہے اس کی مقدار معلوم ہو۔ ولولہ یعلوم مقدار ما فیہ لا يجوز لاحتمال الربوا والشبهة فیہ بالحقیقة والجوز بلا ہنہ وللمن بسمنہ والغلب بعصیرہ والتم بدبسه علی هذا الاعتبار واختلفوا فی القطن بنغلہ والک باس بالقطن يجوز کیف ما کان بالاجماع۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ تخم زیتون یا تل میں کس قدر تیل ہے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے اور بیاج میں

شبهہ بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ اور اخروٹ کو بعوض روغن اخروٹ کے بیچنا یا دودھ کو بعوض مکھن کے یا انگور کو بعوض شیرہ انگور کے یا چھوڑے کو بعوض شیرہ خرمنہ کے فروخت کرنے میں یہی اعتبار ہے۔ یعنی روغن اخروٹ یا مکھن یا شیرہ خرمنہ اُس سے زیادہ ہو تو جائز ہے اور روٹی کو بعوض اُس کے سوت کے بیچنے میں اختلاف ہے (مختار الخلاصہ یہ کہ نہیں جائز ہے۔ ع۔) اور سوتی کپڑے کو بعوض روٹی کے فروخت کرنا ہر طرح بالاجماع جائز ہے۔ و فی خواہ کپڑے کی روٹی سے یہ روٹی زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم ہو۔ ع۔

قال ویجوز بیع اللحم المختلفة بعضها ببعض متفاضلا و مراد لحم الابل والبقر والغنم فاما البقر والجوامیس جنس واحد و کذا المعن مع الضان و کذا العا اب البخانی۔ مختلف گوشتوں میں سے بعض بعض کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور مراد یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت اور گائے کا گوشت اور بکری کا گوشت ہو تو باہم مختلف ہیں اور گائے و بھینس کا گوشت ایک ہی جنس ہے اور یوں ہی بکری و بھیڑ ایک ہی جنس ہے اور اسی طرح عربی اونٹ اور بختی اونٹ ایک ہی جنس ہے۔ و فی پس ایک ہی جنس میں سوائے برابر کے زیادتی نہیں جائز ہے اور مختلف جنس میں البتہ کمی و بیشی کے ساتھ فروخت جائز ہے۔ م۔ اور وجہ شافعیہ میں ہے کہ اصح قول پر حیوانات کے گوشت اجناس مختلف ہیں۔ اور موٹاٹے مالک میں ہے کہ اونٹ و گائے و بکری و ان کے مانند وحوش میں ہمارے نزدیک بعض کو بعض کے عوض خریدنا جائز نہیں ہوتا مگر جبکہ وزن سے برابر برابر ہو اور ہاتھوں ہاتھ ہو اور پھلی کے گوشت کو ان گوشتوں کے عوض ہاتھوں ہاتھ زیادتی سے بیچنا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسی طرح پرندوں کا گوشت بھی ان سے مخالف ہے۔ ع۔

قال و کذا لک البان البقر والغنم و عن الشافعی رحم لا یجوز لانها جنس واحد لا تحاد المقصود۔ اور اسی طرح گائے و بکری کے دودھ میں بھی زیادتی سے باہم بیچنا ہاتھوں ہاتھ جائز ہے اور امام شافعی رحم سے ایک روایت آئی کہ یہ نہیں جائز ہے کیونکہ سب دودھ ایک ہی جنس ہیں اس لیے کہ سب سے ایک ہی مقصود ہے۔ و فی یعنی غذا یا تقویت سب سے مقصود ہے۔ ولنا ان الاصول مختلفة حتی لا یکمل نصاب احدها بالآخر فی الزکوۃ فکذا اجزاؤها اذا لم تتبدل بالصنعة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں کی اصل مختلف ہیں چنانچہ زکوٰۃ میں ایک کا نصاب دوسرے سے پورا نہیں کیا جاتا ہے، پس اصل کی طرح اُن کے اجزاء بھی مختلف ہیں یعنی دودھ بھی مختلف ہے اور اگر ترکیب سے اُس کا پھیر بنایا گیا تو اُس کو زیادہ سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ کذا تیل۔ ع۔

قال و کذا اخل الدقل بخل العنب ولا یختلف بین ا صلیہما فکذا بین ما یشبهما و لہذا کان عصیراھا جنسین۔ اور اسی طرح ناکارہ خرمنہ کا سرکہ بعوض سرکہ انگور کے زیادتی سے بیچنا جائز کیونکہ ان دونوں کی اصل میں اختلاف ہے تو اسی طرح ان دروں کے پانی میں بھی اختلاف ہے اور اس وجہ سے ان دونوں کے شیرہ بھی دو جنس ہیں۔ و فی یعنی سرکہ و قل اور سرکہ انگور کی اصل خواہ انگور دونوں مختلف ہیں تو ان کے پانی جس سے سرکہ بنایا گیا وہ بھی جنس مختلف ہیں اور اصل مختلف ہونے

کی وجہ سے شیر خرما اور شیر انگور بھی بالاتفاق مختلف ہیں۔ و مشعر المعن و صوف الغنم جنسان
لاختلاف المقاصد۔ اور بکری کی اُدن اور بھیر کے بال و جنس مختلف ہیں۔ کیونکہ ان کے مقاصد
میں اختلاف ہے۔ فہ چنانچہ اُدن سے دو شالہ وغیرہ بنتے ہیں اور بال کے کبل وغیرہ بنتے
ہیں۔ پس ان دونوں کا مبادلہ زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔ قال دکتا شیم البطن بالالیة او
بالیم۔ اور اسی طرح پیٹ کی چربی کو بعوض دنبہ کی چھتی یا گوشت کے بیع کرنا۔ فہ زیادتی کے
ساتھ جائز ہے۔ لا اختلاف الصور والمعانی والمنافع اختلافاً فاحشاً۔ کیونکہ ان کی صورتوں میں
اور معانی اور منافع میں کھلا ہوا اختلاف ہے۔ قال ویحوز بیع النجز بالحنطة والدقیق
متفاضلاً۔ اور روٹی کو گیہوں و آٹے کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے۔ فہ مثلاً گیہوں یا
آٹا زیادہ دیا اور روٹی کم لی تو جائز ہے۔ لان انجز صادر عد دیا و مؤذوناً۔ اس واسطے کہ روٹی
تو عددی یا وزنی ہو گئی۔ فہ یعنی روٹی کو شمار سے گن کر یا وزن کر کے فروخت کرنے میں۔
فخرج من ان یکون مکیلاً من کل وجه۔ تو روٹی ہر طرح کیلی ہونے سے خارج ہو گئی فہ ابو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں روٹی کا کیلی یا وزنی ہونا معلوم نہ تھا سوائے اس کے
کہ اگر ہو تو عددی ہے۔ والحنطة مکیلة اور گیہوں کیلی چیز ہے۔ فہ اور اسی طرح آٹا بھی
کیلی چیز ہے کیونکہ گیہوں کا جزو ہے۔ پس جب روٹی عددی ہوئی اور گیہوں و آٹا کیلی ہے تو باہم
بیع میں زیادتی جائز ہوئی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لا خیر فیہ۔ اور امام ابوحنیفہؒ
سے نوادر میں روایت ہے کہ زیادتی سے اس بیع میں بہتری نہیں ہے۔ والفتویٰ علی الاول۔
لیکن فتویٰ قول اول پر ہے۔ فہ یعنی یہ بیع جائز ہے۔ و هذا اذا کان نقدین۔ اور یہ حکم اس
وقت ہے کہ روٹی اور اس کا عوض نقد ہوں۔ فہ یعنی ہاتھوں ہاتھ ہوں۔ فان كانت الحنطة
نسیئة جاز ایضاً۔ پس اگر گیہوں اُدھار ہوں تو بھی یہ بیع جائز ہے۔ وان کان انجز نسیئة
یحوز عند ابی یوسف۔ اور اگر روٹی اُدھار ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ وعلیہ
الفتویٰ۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ فہ گویا وزنی چیزیں بیع سلم کی۔ وکتا اسلم فی الخبز
جائز فی الصبح۔ اور ایسی ہی ابو یوسفؒ کے صمیم قول میں روٹی کی بیع سلم جائز ہے۔ فہ اور اسی
پر فتویٰ ہے الکافی۔ ولا خیر فی استقراضه عدد او وقتاً عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ اور ابوحنیفہؒ
کے نزدیک روٹی کے قرض لینے میں خواہ شمار سے ہو یا وزن سے ہو کچھ بہتری نہیں ہے۔
لانہ یتفاوت بالخبز والنور والتقدم والتأخر۔ کیونکہ روٹی بلحاظ بنانے جانے
اور باورچی و تنور اور پہلی و پچھلی ہونے کے متفاوت ہوتی ہے۔

فہ یعنی روٹی بنانے میں طول و عرض و موٹائی کا فرق ہوتا ہے۔ باورچی کوئی کارگر ہے کوئی
اناری ہے۔ تنور نئے و پرانے میں فرق ہوتا ہے۔ پہلی روٹی کس قدر خام اور پچھلی بوجہ شدت حرارت
کے کس قدر سوختہ ہو جاتی ہے تو اس میں تفاوت ظاہر ہے۔ اور یہی شافعیہ میں سے صاحب
تقریب کے نزدیک اصح ہے۔ مع۔ و عند محمد بن یحوز بہما للتعامل۔ اور امام محمدؒ کے

کے نزدیک شمار وزن دونوں سے جائز ہے بوجہ تعامل کے فہم حالانکہ سلم نہیں جائز ہے یعنی روٹی کا قرض لینا شمار سے حواہ وزن سے لوگوں میں معمول ہے تو تعامل کو قیاس پر مقدم کر کے جواز کا حکم ہے۔ اور یہی امام احمدؒ کا قول ہے اور ابن الصباغ نے یہی اختیار کیا کیونکہ اس کی حاجت و اس پر لوگوں کا اتفاق ہے۔ ع۔

وعند ابی یوسف وجوز وزنا ولا يجوز عدد الالتفاد فی آحادہ۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کا قرض لینا وزن سے جائز ہے اور شمار سے نہیں جائز ہے اس واسطے کہ روٹیوں کی افراد میں تفادیت ہوتا ہے۔ فہم بعض بڑی و بعض چھوٹی ہوتی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے گا۔ الغرر۔ اور اسی طرف وجہ شافعیہ کا میلان ہے۔ قال ولا ربا بین الموالی وعبدا۔ قدوریؒ نے لکھا کہ غلام دُا کے آقا کے درمیان بیاج نہیں ہے۔ فہم مثلاً زید نے اپنے غلام کو مال دے کر تجارت کی اجازت دی پھر غلام نے دوسرے گھوڑوں بعض ایک من گھوڑوں کے خریدے تو یہ کچھ بیاج نہیں ہے۔ لان العبد وما فی یدہ ملک مولاه فلا یتحقق الربوا۔ کیونکہ غلام منع اُس مال کے جو اُس کے قبضہ میں ہے اپنے مولے کی ملک ہے تو بیاج نہیں متحقق ہوگا۔ فہم بلکہ مولے نے دوسرے گھوڑوں جو اس کا مال اس کے غلام کے پاس تھا لے لیا پھر اُس کو اپنے پاس سے ایک من گھوڑوں دے دیئے۔ کیونکہ بیاج تو غیر کا حق بدون عوض کے عقد معاملہ میں لے لینے کا نام ہے۔ وہ یہاں نثار دے۔ اور یہی حکم مدبر دام ولد کا ہے۔ مف۔ و هذا اذا كان ما ذونا لہ۔ اور یہ حکم بیاج نہ ہونے کا اس وقت ہے کہ غلام مذکور ماذون ہو۔ فہم یعنی مولے نے اس کو تجارت کی اجازت دی ہو۔ ولو یکن علیہ دین۔ اور حال یہ کہ غلام ماذون پر کچھ قرض نہ ہو۔ فہم کیونکہ اس حالت میں غلام مع مال کے مولے کا مملوک ہوگا۔ دان کان علیہ دین لا يجوز بالاتفاق۔ اور اگر غلام ماذون پر قرضہ ہو تو یہ بیع بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ فہم اگرچہ صاحبین کے استنباط میں اختلاف ہے۔ لان ما فی یدہ لیس ملک المولے عند ابی حنیفہ رحمہ وعندہما تعلق بہ حق الغرماء فصار کالاجنبی فی تحقیق الربوا کما یتحقق بینہ و بین مکاتبہ۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے وہ مولے کی ملک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جو کچھ مولے کے پاس ہے اُس سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے تو مولے بمنزلہ اجنبی کے ہو گیا پس زیادتی میں بیاج متحقق ہوگا جیسے مولے دُا کے مکاتب نے کسی نقد یا کیلی یا وزنی چیز میں زیادتی کے ساتھ باہم معاملہ کیا تو بالاتفاق بیاج ہے۔ قال ولا بین المسلم والمحرر فی دار الحرب۔ اور دار الحرب میں جو مسلمان داخل ہوا وہاں اُس کے اور حربی کے درمیان بیاج نہیں ہے۔ خلافاً لابی یوسف رحمہ والشافعی رحمہ۔ اور اس میں امام ابی یوسفؒ و شافعیؒ نے استدلال کیا ایسے حربی کے ساتھ جو ہمارے یہاں امان لے کر آیا ہے جتنا پچھ اُس کے ساتھ زیادتی کا معاملہ کرنا بالاتفاق حرام اسی طرح دار الحرب میں جو مسلمان داخل ہوا اُس کو بھی حربی سے بیاج لینا منع

ہے۔ ولنا قولنا علیہ السلام لا یبایع المسلم والمسلمین فی دار الحرب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار الحرب میں مسلمان و حربی کے درمیان بیع نہیں ہے۔ فہی رواہ البیہقی۔ ولکن شافعیؒ نے کہا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور مبسوط میں اس کو محمول سے مرسل ذکر کیا ہے۔ ولان مالہم مباح فی دارہم فبای طریق اخذہ المسلم مباحا اذا لم یکن فیہ عذر۔ اور اس دلیل سے کہ حربیوں کا مال حربیوں کی ملک میں مباح ہے تو مسلمان نے اُس کو جس طریق سے لیا مباح ہوا بشرطیکہ عذر نہ ہو۔ فہی یعنی عہد توڑ کر لینا حرام ہے اور باقی جس حیلہ سے لیا جاوے مباح ہے لیکن یہ دلیل مفید ہے کہ صرف مسلمان کو زیادہ لینا جائز ہے یعنی تری کو زیادہ دینا جائز نہیں ہے۔ (کما فی الفتح) بخلاف المستامن منہم و لدن مالہم صادر مغلوط والعقد الامان۔ بخلاف ایسے حربی کے جو امان لے کر یہاں آیا کیونکہ عہد امان کی وجہ سے اُس کا مال ممنوع ہو گیا۔ فہی تو یہ جائز نہ ہوا کہ اُس سے معاملہ میں زیادہ لیا جاوے۔ واضح ہو کہ جب قولہ تعالیٰ۔ الم غلبت الروم الخ نازل ہوا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کفار مکہ سے شرط کی کہ روم پھر غالب ہو جائیں گے مگر بضع سین۔ سے کم مدت بیان کی لہذا شرط ہار گئے اور کفار نے وہ مال لے لیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ نو برس تک ہے پس تم اُس سے زیادہ مقدار کی شرط لگاؤ پس ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دوبارہ شرط لگائی چنانچہ ساتویں برس روم نے غلبہ پایا اور حضرت ابو بکرؓ نے اپنا سب مال پھر لیا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی واسطے اس قمار کا حکم دیا کہ وہ دار الحرب تھا۔ پس محمول کی روایت مرسل کے واسطے یہ مؤید ہے۔ کما فی الفتح واللہ اعلم بالصواب۔

فروع

اگر علق جس کو فارسی میں مرغک کہتے ہیں خریدے تو جائز ہے اور اسی کو صدہ الشہید نے لیا۔ المہیط۔ یہی مختار ہے اور اگر کسی کو جو تک لگانے کے

واسطے اجارہ یا توبالاتفاقی جائز ہے۔

المخلصہ۔ نوازل میں ہے کہ سانپوں سے اگر ادویہ میں انتفاع ہو تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور صحیح یہ کہ ہر چیز جس سے انتفاع ہو اس کی بیع جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ کتا جس کو شکار پکڑنا سکھایا گیا ہو اُس کی بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اور اسی طرح بلی اور وحشی درندوں اور پرندوں کی بیع بھی ہمارے نزدیک جائز ہے خواہ سیکھے ہوئے ہوں یا نہیں (القاضی خان)۔ اور کتا یہ جو شکار کرنا نہیں سیکھا ہوا ہے پس اگر وہ سکھانے کے قابل ہو تو بیع جائز ورنہ نہیں۔ اور یہی صحیح ہے جو اہر الاخلاطی۔ ہاتھی کی بیع جائز ہے اور بندر کی بیع میں ابو مینہ سے ایک روایت میں جواز ہے اور یہی مختار ہے محیط السرخسی۔ اور سوائے سور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ جو اہر الاخلاطی۔ اگر غیر کتابی نے مانند مہوسی و مرتد کے ذبح کیا ہو تو اس کے ذبحہ کی بیع نہیں جائز ہے جیسے محرم کی ذبیحہ صید یا جس پر مسلمان نے عمدہ السمیہ ترک کیا تو اس کی بیع نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اسی طرح اگر طفل لا یعقل لے یا مجنون لے ذبح کیا تو بیع جائز نہیں ہے۔

التارخانیہ - اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کے ذبیحہ کی بیع جائز ہے۔ المحیط - اہل کفر نے اگر گلا گھونٹ کر جانور کو مار ڈالا یا کسی دوسری طرح مار ڈالا تو یہ ان کے نزدیک ذبح سے تو باہم اہل کفر میں اس کی بیع جائز ہے۔ الوقعات - اور مسلمان کے حق میں مُردار ہے۔ م - اگر کتے یا گدھے کو ذبح کر کے فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور یہی صدر شہید کا مختار ہے۔ الذخیرہ - اور یہی درندوں کے ذبح کیے ہوئے گوشت میں صحیح روایت میں حکم ہے محیط السرخسی - یعنی بیع جائز ہے اور گوشت پاک ہو گیا مگر کھانا حرام ہے۔ م - اور اگر سور کو ذبح کر کے فروخت کیا تو نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ - درند دل دگرھوں و خجروں کی کھال اگر دباغت کی ہوئی ہو یا مذبوہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ مُردار کے بال و ہڈی و اُدن سے انتفاع میں مضائقہ نہیں۔ اور عصب سے ایک روایت میں انتفاع جائز ہے۔ المحیط - سور کے بالوں کی بیع نہیں جائز ہے اور خزند والوں کو اس سے انتفاع جائز ہے۔ انسان کے بال بیچنا و اس کے ساتھ انتفاع نہیں جائز ہے۔ یہی صحیح ہے کافی الجامع الصغیر - اور اگر کسی کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مٹوئے مبارک ہو اُس سے لے کر اس کو ہدیہ عظیمہ دیا تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ بطور خرید و فروخت نہ ہو۔ السراجیہ - باندی کا دودھ جو برتن میں ہے۔ بقول مختار بیچنا جائز ہے۔ مختار الفتاوی - گو بر وینگنی فروخت کرنا و اس سے انتفاع جائز ہے۔ گوہ یعنی آدمی و اس کے مانند کا گوہ بیچنا نہیں جائز ہے جب تک اس پر مٹی غالب نہ ہو اور یہی اس سے انتفاع کا حکم ہے۔ المحیط - حلال میں اگر حرام مختلط ہو جاوے جیسے گھی یا گوندھے آٹے میں شراب پڑ جائے یا چوہا مر جائے تو اُس کے بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ بیان کر دے مگر یہ اُس وقت ہے کہ حرام چیز حلال پر غالب یا برابر نہ ہو جائے۔ محیط السرخسی - اور اُس سے سوائے کھانے و بدن کے دوسرے طور پر انتفاع میں مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط - اور اگر سرکہ یا روغن میں خون نجس یا شراب کا ایک قطرہ گر پڑا تو اس کی بیع نہیں جائز ہے۔ النانیہ - بر لب و طبلہ و مزمار و ڈھول و شطرنج و نرد اور ان کے مانند چیزوں کا بیچنا صاحبین کے نزدیک بغیر توڑے نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ - اور اگر کوئی شخص ان کو تلف کر دے تو ضامن نہ ہوگا۔ القاضی خان - اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ الشہذیب - شراب اور اُس کے مانند چیزیں بیچنا صاحبین کے نزدیک نہیں جائز اور جو کوئی ان کو تلف کرے وہ ضامن نہ ہوگا۔ المحیط - اور اگر مُردار یا خون کے عوض کوئی چیز خریدی، تو مالک نہ ہوگا اور اگر بعد قبضہ کے تلف ہوئی تو صاحبین کے نزدیک اُس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہی صحیح ہے۔ القاضی خان - گیسوں کو بعض روٹی کے یا روٹی کو بعض گیسوں کے یا روٹی کو بعض آٹے کے یا آٹے کو بعض روٹی کے بیچنا بعض کے نزدیک برابری کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر گیسوں یا آٹا نقد ہو اور روٹی ادھار ہو تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الظہیریہ - روٹی کو وزن سے یا کتنی سے قرض لینا، امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر - اور ابو یوسفؒ کے نزدیک

فقط وزن سے جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التبیین۔ اگر دینی کو بعض اُسکے سوت کے فروخت کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔
 النہر۔ اگر خوشبویں بسائے ہوئے تل اپنے پیمانہ سے دو چند سادہ تل کے عوض فروخت کئے تو جائز ہے اور زیادتی بمقابلہ خوشبو ہے، الحادی
 السراج واضح ہو کہ لوہا و پیتل اور ہر ایسی چیز جس میں بیاج جاری ہوتا ہے اُن کا حکم بمنزلہ سونے و چاندی
 کے ہے مگر صرف اس بات میں کہ دونوں کا برابر ہونا شرط ہے اور یہ شرط نہیں کہ اسی مجلس میں باہمی
 قبضہ ہو جاوے۔ محیط السرخسی۔ اور لوہا و زرنی چیز ہے اور اُس میں کھراؤ کھونٹا برابر ہے۔ الذخیرہ۔
 رائگ اور طلعی و سیسہ سب جنس واحد ہے اور زرنی ہے۔ محیط۔ پیتل کو تانبے کے ساتھ زیادتی
 سے بیچنا جائز ہے۔ بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو المبسوط۔ اور تجرید میں ہے کہ پیتل کے برتن لوگوں کے
 رواج میں گنتی سے بکتے ہیں تو پیتل کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور لوہے کے برتن میں بھی یہی
 حکم ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر ان برتنوں کا رواج وزن سے ہو تو اپنی جنس کے عوض سوائے برابر
 کے کمی بیش نہیں جائز ہے۔ النہر۔

باب الحقوق

یہ باب حقوق کے بیان میں ہے

حقوق۔ جمع حق کی۔ اس سے مراد وہ حقوق جو بیع کی بتیبت میں بدون ذکر کے داخل ہوتے
 ہیں۔ اس واسطے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس باب کو باب الخیار سے پہلے بیان کرنا چاہیے تھا اور لکھا
 کہ بیعت ایک مکان چار دیواری و چھت و درواز کا نام ہے جس میں رات گزاری جائے اور بعض نے
 اس میں دہلیز زیادہ کی۔ منزل اس سے بڑھ کر جس میں دو یا تین بیوت ہوں جہاں رات یا دن
 میں نزول کریں اور اس میں با در چی خانہ و بیت النلا ہوتا ہے مگر اس کے واسطے صحن بغیر چھت کے
 نہیں ہوتا ہے اور دار جس میں منازل ہوں۔ اور یہ تفصیل عرب و کوفہ کا عرف ہے اور ہمارے
 دیار میں چھوٹے و بڑے سب کو خانہ یعنی گھر بولتے ہیں۔ مف۔ ومن اشتری منزلاً فوقہ منزل
 فلیس لہ الا علی الا ان یشتریکہ بکل حق ہولہ او ہما افقہ ادبکل قلیل و کثیر ہونہ
 او منہ ومن اشتری بیتاً فوقہ بیت بکل حق ہولہ لہ یکن لہما الا علی ومن
 الحد و ہما فلہما العلو و الکنیف۔ اگر کسی نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر منزل ہے تو اُس کے واسطے
 اوپر کی منزل نہ ہوگی مگر جبکہ نیچے والی منزل کو مع ہر حق کے جو اُس کے واسطے ثابت ہے یا مع مرافق کے
 یا مع ہر قلیل و کثیر کے جو اس میں یا اس سے ہے خرید کرے تو بالائی منزل بھی پائے گا۔ اور جس شخص
 نے ایسا بیت خرید جس پر دوسرا بیت ہے تو بالائی بیت اس کو نہیں ملے گا اگرچہ مع ہر حق کے
 جو اُس کے واسطے ہے (یا مع مرافق یا قلیل و کثیر کے) خرید اہو اور جس نے ایک دار مع اُس کے
 حدود کے خرید ا تو مشتری کو اُس کا بالا خانہ و بیت الخلام بھی ملے گا۔ و اگرچہ بیان نہ کیا ہو اور اگرچہ

حقوق وغیرہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ جمع بین المنزل والبيت والدار۔ شیخ مصنف نے بیت ومنزل ودار کو جمع کر دیا، ف ہر ایک کی تفصیل یہ ہے۔

فاسم الدار ينتظم العلوانه اسم لما ادير عليه الحدود۔ کہ دار کا لفظ بالا خانہ کو بھی شامل ہے کیونکہ دار وہ شے ہے جس کو حد و دورہ کیے ہوئے ہے۔ ف تو اس میں بالا خانہ وغیرہ بھی آگیا اگرچہ ذکر نہ ہو۔ والعلوم من توابع الاصل واجزائه فیدخل فیہ۔ اور بالا خانہ اپنی اصل کے تابع چیزوں اور اُس کے اجزاء سے ہے تو اصل دار میں بالا خانہ بھی داخل ہوگا۔ والبيت اسم لما يسات فيه والعلوم مثله والشئ لا يكون متعلما مثله فلا يدخل فيه الا بالتفصيل عليه۔ اور بیت ایسی جگہ کا نام ہے جس میں رات گزاری جائے اور بالا خانہ خود ایسا ہی ہوتا ہے اور کوئی چیز اپنی مثل چیز کے تابع نہیں ہوتی تو بیت کی بیع میں اُس کا بالا خانہ بدو صریح ذکر کے داخل نہ ہوگا۔ والمنزل بين الدار والبيت لانه تياتي فيهما موافق المسكن مع ضرب قصور لا يكون فيه منزل الدواب فلشبهه بالدار يدخل العلونيه تبعاً عند ذك التوابع ولشبهه بالبيت لا يدخل فيه بدونه۔ اور بیت اور دار کے درمیان میں منزل کا درجہ ہے کیونکہ اس میں سکونت کے سب آرام حاصل ہوتے ہیں مگر کمی کے ساتھ اس واسطے کہ منزل میں جانور باندھنے کا ٹھکانا نہیں ہوتا پس جب ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل و کثیر کا ذکر کیا جائے تو منزل کے ساتھ اُس کا بالا خانہ تبعاً داخل ہو جائے گا۔ اس وجہ سے کہ وہ دار کے مشابہ ہے اور بدو صریح ذکر حق و مرافق وغیرہ کے بالا خانہ داخل نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک وجہ سے بیت کے مشابہ ہے۔ وقيل في عن فنادخل العلون في جميع ذلك لان كل مسكن يسمى بالفارسية خاناً ولا يخلو عن علو۔ اور کہا گیا کہ ہمارے عرف بخارا میں سب صورتوں میں بالا خانہ داخل ہو جائے گا اس واسطے کہ ہر مسکن کو فارسی میں خانہ کہتے ہیں اور وہ بالا خانہ سے غالی نہیں ہوتا۔ ف یعنی ہر مکان کے اوپر بالا خانہ ہوتا ہے تو وہ خانہ کی بیع میں داخل ہوگا۔ وكم ايدخل العلون في اسم الدار يدخل المكيف لانه من توابع الدار۔ اور دار کی بیع میں جیسے بالا خانہ داخل ہوتا ہے ویسے ہی بیت الخلاء بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ وہ بھی دار کے توابع میں سے ہے۔ ولا يدخل الظلة الا بدك ما ذكرنا عند ابی حنیفہ لانہ مبنی علی ہواء الصلیق فآخذ حکمہ۔ اور ظلہ داخل نہیں ہوگا مگر مذکورہ بالا عبارت ذکر کرنے کے ساتھ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ ظلہ تو میدان راہ پر بنا ہے تو اُس نے راہ کا حکم پایا۔ ف ظلہ وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں۔ اور فقہائے استعمال میں ظلہ وہ سائیاں ہیں جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے سے راستہ ہوتا ہے اور چونکہ یہ خاص راستہ بدن بیان کے بیع میں داخل نہیں ہوتا تو سائیاں بھی بدن بیان کے داخل نہ ہوگا خواہ یہ دار مع اُس سائیاں کے خاص کر ذکر کرے یا اس دار کو مع ہر حق کے یا مع مرافق یا مع ہر قلیل و کثیر کے بوجہ مذکورہ بالا خرید۔

پس مذکورہ بالا سے یہی عبارات مراد ہے۔

وعندہما ان كان مفتحة في الدار يدخل من غير ذكوشى مما ذكرنا لا من توابعه
فشابہ الکئیف - اور صاحبین کے نزدیک اگر سائبان کا راستہ اس دار میں ہو تو عبارت مذکورہ
بالا کرنے کے بغیر وہ دار کی بیع میں داخل ہو جائے گا کیونکہ یہ دار کے توابع میں سے ہے تو
بیت الخلاء کے مشابہ ہو گیا۔ **ف** چنانچہ بیت الخلاء بدون بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن
اشترى يبتا في داسا او منزلا او مسكنا له يكن له الطريق يشترى بكل حق هو له او من افقه
او بكل قليل وكثير وكذا الشرب والمسيل - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے
ایک دار میں کوئی بیت یا منزل یا مسکن خریدا تو مشتری کے واسطے اس کا فاس راستہ نہ ہو گا مگر جبکہ بیع
کو اس کے ہر حق کے ساتھ جو اس کو ثابت ہے یا اس کے مرافق کے ساتھ یا ہر قلیل و کثیر کے
ساتھ خریدے۔ اور اسی طرح زمین کی شرب یعنی پانی کے حصہ کا اور میل یعنی پانی کے نالی
کا حکم مثل راستہ کے ہے۔ لانه خارج الحدود الا ان من التوابع فيدخل بند كس
التوابع - اس کی دلیل یہ ہے کہ خاص راستہ یا شرب و میل ہر ایک اس بیع کے حدود سے
خارج ہے لیکن وہ اس کے تابع ہے تو حقوق وغیرہ ذکر کرنے سے داخل ہو جائے گا۔ بخلاف
الاجارة لانها تعقد للامتناع ولا يتحقق الا براد المستاجر لا يشترى الطريق عادة
ولا يستاجر فيدخل تحصيل الفائدة المطلوبة منه اما الانتفاع بالمبيع ممكن بدونه
لان المشتري عادة يشتريه وقد يتجرفه فيبيعه من غيره فحصلت الفائدة -
بخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون ذکر کے داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اجارہ اس واسطے قرار
دیا جاتا ہے کہ اس چیز سے نفع اٹھایا جاوے اور نفع حاصل ہونا بدون راہ یا شرب و میل کے ممکن
نہیں اس واسطے کہ یہ عادت نہیں ہے کہ مستاجر راستہ کو خرید کرے یا اس کو اجارہ پر علیحدہ
لیوے تو بالضرورہ اجارہ میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اجارہ سے جو مقصود ہے وہ فائدہ حاصل
کیا جائے اور بیع سے نفع اٹھانا بدون راستہ کے ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان خریدتا ہے
اور اس میں تجارت کرتا ہے یعنی اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو فائدہ
حاصل ہو جاتا ہے۔

باب الاستحقاق

یہ باب استحقاق کے بیان میں ہے

ومن اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل ببيعة فأنى ياخذها وولدها
وان اقرب بها لرجل لم يتبعها ولدها - اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی اور بعد قبضہ کے

وہ مشتری کے پاس بچہ جنی پھر کسی نے گواہوں کے ذریعہ سنے باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا، یعنی یہ میری ملک ہے تو وہ باندی کو مع اس کے بچہ کے لئے گا۔ اور اگر مشتری نے خود باندی کا کسی شخص کے واسطے اقرار کر دیا تو باندی کے پیچھے اس کا بچہ نہیں جائے گا۔

ووجه الفرق ان البینة حجة مطلقة فانها كاسمها مبينة فيظهر بها ملكه من الاصل والولد كان متصلا بها فيكون له اما الاقرار حجة قاصرة يثبت الملك في المخبرة ضرورة صحة الاخبار وقد اندفعت باثباته بعد الانفصال فلا يكون الولد له۔ پھر گواہی اور اقرار میں فرق یہ ہے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے یعنی کل پر حجت ہوتی ہے اس واسطے کہ گواہی اصلی حالت کو ظاہر کرنے والی چیز ہے تو جس شخص کے واسطے گواہی ہو اس کی ملکیت اصل سے ثابت ہوتی ہے یعنی اصل باندی اس کی ملک ہے اور بچہ بھی اس باندی سے متصل تھا تو بچہ بھی اسی شخص کا ہوگا اور رہا اقرار تو وہ ایک ناقص حجت ہے پس اقرار صحیح ہونے کی ضرورت سے باندی میں ملکیت فی الحال ثابت ہو جائے گی اور یہ ضرورت بچہ کی علیحدہ ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے تو بچہ اس کا نہ ہوگا۔ فقہ خلاصہ یہ کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو پس بضرورت ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا جس چیز کی نسبت اقرار کیا مثلاً باندی تو اسی تک ثابت ہوگا اور بچہ داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اس مدعی کی ملک ہے تو جو چیز باندی سے متصل ہو یعنی بچہ وہ بھی مدعی کی ملک ہوگا لیکن کیا وہ مال کے تابع ہوگا یا اس کے حق میں علیحدہ حکم قاضی ہوگا تو فرمایا۔

محقق بل داخل الولد في القضاء بالام تبعاً وقيل يشترط القضاء بالولد واليه تشير المسائل فان القاضي اذا لم يعلم بالزوائد قال محمد بن لا تدخل الزوائد في الحكم وكذا الولد اذا كان في يد غيره لا يدخل تحت الحكم بالام تبعاً۔ پھر کہا گیا کہ بچہ بھی اپنی مال کے ساتھ حکم قضای میں تابع ہو کر داخل ہوگا اور بعض نے کہا کہ بچہ کے واسطے حکم قاضی ہونا شرط ہے (یہی اصح ہے۔ ع۔) اور اس قول کی جانب مسائل مبسوط اشارہ کرتے ہیں۔ چنانچہ قاضی کو اگر زوائد کا حکم نہ ہو تو امام محمد نے کہا کہ حکم قاضی میں زوائد داخل نہ ہوں گے اور اسی طرح بچہ اگر غیر کے قبضہ میں ہو تو اس کی مال کے نیابت حکم ہونے میں بچہ بالتبع نہیں داخل ہوتا ہے۔ فقہ مثلاً زید نے باندی خریدی اور زید کے قبضہ میں وہ بچہ جنی اور زید اس کے نسب کا مدعی نہیں ہے اور یہ بچہ زید نے بکر کے قبضہ میں دے دیا پھر خالد نے زید پر اس باندی کا دعویٰ کیا اور گواہ قائم کیے پس قاضی نے خالد کے واسطے حکم دے دیا تو اس حکم کے تحت میں بچہ داخل نہیں ہوتا اور اگر بچہ زید کے قبضہ میں ہو مگر قاضی کو معلوم نہیں ہے تو بھی داخل نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کے واسطے علیحدہ حکم ہونا ضروری ہے۔ قال ومن اشترى عبداً فاذا هو حر وقد قال العبد للمشتري اشترني

فانی عبد لہ فان کان البائع حاضرًا و غائبًا غیبة معروفة لریکن علی العبد شیء وان کان البائع لا یدری این ہو رجع المشتري علی العبد ورجع ہو علی البائع وان ارتہق عبد امقیا لعبودية فوجدہ من العیو جع علیہ علی کل حال - اگر کسی نے ایک غلام خریدا یعنی ایک آدمی کو غلام سمجھ کر خریدا پھر گواہوں سے ثابت ہوا کہ وہ آزاد ہے حالانکہ اُس نے مشتری سے کہا تھا کہ تو مجھے خرید لے کہ میں اس بائع کا غلام ہوں پس اگر بائع حاضر ہو یا ایسے طور پر غائب ہو کہ اُس کا پتہ معلوم ہو تو غلام پر کچھ لازم نہ ہو گا اور اگر بائع ایسے طور پر غائب ہو کہ اُس کا پتہ نہیں معلوم کہ کہاں ہے تو مشتری اُسے اپنے دام اسی شخص سے پھیر لے جس نے غلام بن کر دھوکا دیا پھر یہ اپنے بائع سے واپس لے گا - اور اگر بجائے بیع کے رہن ہو یعنی ایک غلام رہن کیا جو اپنے غلام ہونے کا اقرار کرتا ہے پھر مرتہن نے اُس کو آزاد پایا تو مرتہن ہر مال میں اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا - ورنہ اگرچہ رہن ایسے طور پر غائب ہو کہ اُس کا پتہ معلوم نہیں پس خرید و رہن میں فرق ہے -

وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ لا یرجع فیہما لان الرجوع بالمعاوضة وبالكفالة والموجود لیس الا لاخبار کا ذبا فنصار کما اذا قال الاجنبی ذلک اذ قال العبد ارتہق فانی عبد وہی المسئلة الثانية - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ خواہ خرید کیا ہو یا رہن رکھا ہو دونوں صورتوں میں غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ غلام سے واپس لینا بسبب معاوضہ کے ہوتا حالانکہ غلام کی طرف سے نہ معاوضہ ہے نہ کفالت ہے بلکہ فقط جھوٹی خبر ہے کہ میں غلام ہوں تو ایسا ہو گیا جیسے کسی اجنبی نے یہ بات کہی یعنی کہا کہ اس کو خرید یا رہن کر لے یہ غلام ہے - یا ایسا ہو گیا جیسے غلام نے کہا تھا کہ مجھے رہن کر لے کہ میں غلام ہوں اور یہی دوسرا مسئلہ ہے - ورنہ حالانکہ اس صورت میں بالاتفاق واپس نہیں لے سکتا -

خلاصہ یہ ہے کہ جیسے رہن کی صورت میں غلام پر استحقاق نہیں ویسے ہی خرید کی صورت میں بھی نہیں ہے کیونکہ اُس نے صرف ایک جھوٹ بات کہی کہ میں غلام ہوں - اور مشتری سے کچھ مال نہیں لیا اور نہ وہ گن کا کفیل ہوا تو وہ ضامن بھی نہ ہو گا - اور یہ روایت نو اور میں ہے اور ظاہر الروایۃ موافق قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہے کہ خرید کی صورت مذکورہ میں ضامن ہو گا - ولہما ان المشتري شرع فی الشراء معتمدًا علی امرہ واقربا لہ فانی عبد اذا القول لہ فی الحرۃ فیجعل العبد بالامر بالشراء ضامنًا للثمن لہ عند تعذر رجوعہ علی البائع دفعًا للضرر ولا تعذر الا فیما لا یحییٰ مکانہ - اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اسی کے کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، اعتماد کر کے خریدا تو شروع کیا کیونکہ آزادی کے بارے میں اس کا قول معتبر تھا تو غلام بوجہ خریدنے حکم دینے کے مشتری کے گن کا ضامن ہوا جبکہ وہ بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے تاکہ مشتری سے دھوکہ و ضرر دور ہو پھر واپس متعذر ہونا ایسی صورت میں ہے کہ جب بائع کا ٹھکانا معلوم نہ ہو - ورنہ لہذا ہم

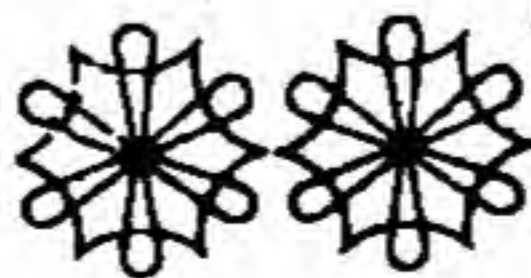
کہا کہ جب بائع کا مکان معلوم نہ ہو تو اس غلام سے واپس لے جس نے غلام بن کر دھوکا دیا۔ و البیع عقد معاوضۃ فامکن ان يجعل الامر به ضماناً للسلامۃ کما هو موجبہ بخلاف الرهن لانه ليس بمعاوضۃ بل هو وثيقة لاستيفاء عين حقه حتى يجوز الرهن ببدل الصرن والمسلم فيه مع حرمة الاستبدال فلا يجعل الامر به ضماناً للسلامۃ وبخلاف الاجنبی لانہ لا یعباء بقولہ فلا یتحقق الغرر۔ اور بیع ایک عقد معاوضہ ہے تو جو شخص اس کا حکم دینے والا ہو جیسے یہ شخص جو غلام بنا تھا تو اس کو بیع سالم ہونے کا ضامن بنا سکتے ہیں یعنی جس صفت کے ساتھ بیع کا استحقاق مشتری کو ہوا ہے اس کی سلامتی کا یہ شخص ضامن ہے حالانکہ یہ شخص آزاد نکلا تو ثمن کا ضامن ہوا بخلاف رہن کے کہ وہ عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ ایک مضبوطی ہے تاکہ مرہن کو اس کا عین حق حاصل ہو جائے حتیٰ کہ بیع صرف کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض رہن جائز ہے باوجودیکہ بدلنا حرام ہے تو رہن کا حکم دینے والا یہاں سلامتی کا ضامن نہیں ہو سکتا اور بخلاف اجنبی کے کیونکہ اس کے قول پر اعتماد نہ ہو گا پس دھوکا بھی ثابت نہ ہو گا کافی یعنی جب اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلایا تو وہ ثمن کا کفیل و ضامن ہوا کیونکہ بیع عقد معاوضہ ہے تو مشتری کے واسطے ایک شخص ضامن ہو سکتا ہے اسی طرح کہ بیع سے جس طرح بیع کا تو مستحق ہوتا ہے وہ تجھے مسلم ہوگی ورنہ میں تیرے ثمن کا ضامن ہوں اور رہن کا قیاس بیع پر نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ رہن صرف اپنی مضبوطی کے واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عین حق وصول ہو جاوے اور یہ عوض نہیں ہوتا ہے چنانچہ بدل الصرف اور مسلم فیہ کو قبضہ سے پہلے مبادلہ و معاوضہ کرنا جائز نہیں ہے لیکن جس شخص کے ذمہ یہ واجب ہے اس سے رہن لینا جائز ہے پس اگر رہن معاوضہ ہوتا تو جائز نہ ہوتا اور اجنبی پر بھی قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ اجنبی کے کہنے سے آدمی دھوکا نہ کھائے گا۔ ونظیر مسألتنا قول المولیٰ بایعوا عبدی هذا فانی قد اذنت لہ شراہوا لاستحقاق یوجعون علیہ بقیۃ۔ اور ہمارے اس مسئلہ کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ مولے نے بازاری تاجروں سے کہا کہ تم لوگ میرے اس غلام سے خرید و فروخت کرو کہ میں نے اس کو تجارت کی اجازت دے دی پھر اس غلام پر دوسرے کا استحقاق ثابت ہوا تو تاجر لوگ مولے سے اپنا مال واپس لے لیں گے و فی یعنی اگر تاجر کا اس غلام پر کچھ قرضہ چڑھ گیا تو وہ لوگ مولے سے واپس لیں گے کیونکہ اسی نے ان کو دھوکا دیا ہے جیسے مسئلہ مذکورہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر مشتری کو دھوکا دیا۔ ثعنی وضع المسألة فوب اشکال علی قول ابی حنیفۃ لان الدعوی شرط فی حریۃ العبد عندہ والتناقض یفسد الدعوی وقیل ان کان الوضع فی حریۃ الاصل فالدعوی فیہا لیس بشرط عندہ لتضمنہ تخیر فرج الام وقیل هو شرط لکن التناقض غیر مانع لخفض العلوق دان کان الوضع فی الاعتناق والتناقض لا یمنع لا یتبدل المولی بہ۔ پھر اس مسئلہ مذکورہ کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک قسم کا اشکال ہے، کیونکہ امام کے نزدیک غلام کی آزادی میں دعویٰ کرنا شرط ہے یعنی غلام مدعی ہو تب گواہ سننے جاویں گے اور تناقض ہونا دعویٰ کو ساقط کرتا ہے (کیونکہ اول اس نے

غلام ہونے کا دعویٰ کیا اور اسے۔ اب آزاد ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ اصلی آزادی میں مسئلہ فرض کیا گیا ہے تو اصلی آزادی کے واسطے امام کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں ہے کیونکہ یہ آزادی فرج مادری حرام کرنے کو متضمن ہے اور بعض نے کہا کہ دعویٰ تو شرط ہے لیکن تناقض مانع نہیں ہے کیونکہ لطفہ جہنا محض ہے۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ آزاد کیے جانے میں مندرجہ ہوں تو اس میں تناقض مانع نہیں ہے کیونکہ اس آزاد کرنے میں مولے خود مستقل ہے فہ تو فیض اشکال یہ ہے کہ یہاں جس غلام نے دھوکا دیا کہ میں غلام ہوں، حالانکہ وہ آزاد نکلا وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ اصلی آزاد تھا یا آزاد کیے جانے سے آزاد ہو گیا تھا اور یہ امر ظاہر ہے کہ پہلے اس نے کہا کہ میں اس بائع کا غلام ہوں تو مجھ کو خرید لے پھر بعد اُس کے مشتری کے پاس دعویٰ کیا کہ میں آزاد ہوں اور اس پر گواہ قائم کیے تو اُس نے اول غلام ہونے کا دعویٰ پھر آزاد ہونے کا دعویٰ کیا اور یہ صریح تناقض ہے اور جس شخص کے دعویٰ میں تناقض ہو اور وہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اور جب دعویٰ صحیح نہ ہو تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے۔ اس واسطے کہ امام کے نزدیک آزادی کے گواہوں میں دعویٰ ہونا شرط ہے تو امام نزدیک مسئلہ کی صورت نہیں بنتی ہے۔ اس کا جواب دو طرح سے دیا گیا اول یہ کہ آزادی کے دعویٰ میں گواہ ہونا جو امام کے نزدیک شرط ہے وہ ایسی آزادی میں ہے جو اصلی نہ ہو بلکہ آزاد کیا گیا ہو اور یہاں جو مسئلہ ہے وہ فقط اصلی آزادی کے بارے میں ہے اور اصلی آزادی کے گواہوں میں امام کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں ہے کیونکہ گواہ لوگ اُس کی ماں کو تعین کریں گے اس طرح شخص اصلی آزاد ہے کیونکہ اس کی ماں فلاں شخص کی مملوکہ نہیں ہے یا کسی شخص کو اُس کی ماں کے ساتھ وٹھ کی حلت نہیں۔ اور فرج کا حرام ہونا تمام لوگوں پر اس کا اظہار واجب ہے اگرچہ وہ عورت یا کوئی شخص مدعی نہ ہو تو اصلی آزادی کے واسطے حرمت فرج وجہ سے دعویٰ شرط نہیں ہے۔ پس یہاں بلا دعویٰ کے گواہ مقبول نہ ہوں گے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اصلی آزادی میں بھی دعویٰ شرط ہو تو یہاں یہ اشکال ہے کہ اُس کے دعویٰ میں تناقض ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ تناقض کچھ مانع نہیں ہے اس واسطے کہ مدعی کو اپنا لطفہ قائم ہونے کا حال معلوم نہ تھا پس شاید پہلے اُس کو معلوم نہ تھا تو اُس نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا پھر جب اُس کو ثقہ گواہوں سے معلوم ہوا کہ اُس کا لطفہ اصلی آزادی پر قرار پایا ہے تو اُس نے دعویٰ کر دیا۔ یہ دونوں جواب اس بناء پر ہیں کہ مسئلہ میں اصلی آزادی مراد ہے اور اگر فرض کیا جاوے کہ مسئلہ طاری آزادی میں ہے یعنی پہلے غلام تھا پھر آزاد کیا گیا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ مولے نے اس کو آزاد کیا جس سے کچھ لوگ واقف تھے مگر خود غلام آگاہ نہ تھا یہاں تک کہ جب مولے نے اُس کو فروخت کیا تو اُس نے اپنی لاعلمی سے اقرار کر دیا کہ میں اس کا غلام ہوں پھر جب اُس کو لوگوں سے دریافت ہوا تو اُس نے گواہ قائم کیے اور دعویٰ کیا کہ میں آزاد کیا ہوا ہوں کیونکہ آزاد کرنا صرف مولے کی ذات سے ثابت ہو جاتا ہے تو اُس میں غلام کی آگاہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ فصار کا مختلفہ تقیم ابنیۃ علی الطلقات الثلاث قبل المخلع والمکاتب یقیمہا علی الاعتاق قبل الکتابۃ۔ یہ ایسا ہو گیا جیسے مصلح لینے والی عورت نے گواہ قائم کیے کہ قطع سے پہلے اس نے تین طلاقیں دے دیں اور جیسے مکاتب کہ اُس نے گواہ قائم کیے کہ مولے نے مکاتب کرنے سے پہلے آزاد کر دیا ہے۔ فہ تو مختلفہ مکاتب کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔

اور تناقص نہیں ہوتا اس واسطے کہ مختلف کہہ سکتی ہے کہ میں نے اس وجہ سے خلع نہیں لیا کہ اس نے مجھے طلاق نہیں دی تھی بلکہ اس وجہ سے لیا کہ مجھے اس کا طلاق دینا معلوم نہ تھا کیونکہ شوہر کو طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اس میں عورت کی آگاہی شرط نہیں جیسے مکاتب کہہ سکتا ہے کہ مولے کا آزاد کرنا مجھے معلوم نہ تھا تب میں نے کتابت قبول کی تھی ایسا ہی اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ جس نے مشتری سے غلام ہونے کا اقرار کیا وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے اُس وقت تک مولے کا آزاد کرنا معلوم نہیں تھا پس میں نے غلام ہونے کا اقرار کیا بعد اس کے معلوم ہوا تو آزادی کا مدعی ہوا۔ قال ومن ادعی حقانی داس معناه حقہا مجہولاً فصالحہ الذی فی یدہ علی مائۃ درہم فاستحققت الداس الا ذرا عما منہا لم یسرجع بشیء لان للمدعی ان یقول دعوی فی هذا الباقی۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر ایک گھر میں کچھ حق کا دعویٰ کیا یعنی حق مجہول کا دعویٰ کیا اور قابض نے انکار کیا پھر قابض نے مدعی سے سودرم پر صلح کی پھر شخص ثالث نے اس گھر پر سوائے ایک گز کے سب اپنا استحقاق ثابت کیا تو قابض نے جس مدعی سے صلح کی تھی اُس سے کچھ مال واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ مدعی کہہ سکتا ہے کہ میرا دعویٰ اسی ایک گز میں تھا جو باقی رہا ہے۔

فے اور واضح ہو کہ یہ صلح جب صحیح ہوگی کہ مدعا علیہ نے انکار کیا ہو اور واضح ہو کہ صلح بمنزلہ خرید کے ہے یعنی ایک عقد معاوضہ ہے گویا قابض نے سودرم کے عوض مدعی کا حق لیا اور چونکہ حق مجہول تھا تو جب تک گھر میں سے کچھ بھی باقی ہے تب تک سودرم کا عوض اُس کے پاس مسلم رہا۔ وان ادعاها کلہا فصالحہ علی مائۃ درہم فاستحققت منہا شیء سرجع بحسابہ۔ اور اگر مدعی نے پورے گھر کا دعویٰ کیا پس قابض نے سودرم پر اُس سے صلح کر لی پھر گھر میں سے کوئی حصہ استحقاق میں لیا گیا تو قابض اپنے مدعی سے اسی حصب سے بدل صلح میں سے واپس لے گا۔ لان التوفیق غیر ممکن فوجب الرجوع ببذلہ عندا فوات سلامۃ المبدال۔ اس واسطے کہ موافقت دینا ممکن نہیں ہے تو حصہ مستحقہ کا عوض پھر لینا واجب ہوا جبکہ اُس کا مبادل سلامت نہیں رہا۔ فے یعنی کل گھر کے عوض سودرم دیئے تھے تو مدعا علیہ قابض کو سودرم کے بدلے پورا گھر مسلم ہونا چاہیے اور جب پورا مسلم نہ ہوا بلکہ آدھا یا چوتھائی دوسرے نے استحقاق میں لیا تو اسی قدر حصہ پچاس یا پچیس درہم واپس لے کیونکہ یہ بات ثابت ہوگئی اس قدر حصہ مدعی کا نہیں تھا ودبت المسالۃ علی ان الصلح عن المجہول علی معلوم جائز لان المجہول لا ینمایسقط لا تفضی الی المنازعۃ۔ اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مجہول کے دعویٰ سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہے اس واسطے جہالت جس صورت میں ساقط ہو جائے گی تو جھگڑے تک نوبت نہیں پہنچائی جائے گی۔

فے جیسے یہاں مدعی نے مجہول حق کا دعویٰ کر کے سودرم معلوم پر صلح کی۔



فصل فی بیع الفضولی

یہ فصل فضولی کے بیان میں ہے

فے فضولی وہ شخص ہے جو کسی کی طرف سے بدون وکالت و وصیت وغیرہ کے کسی عقد کا ایجاب یا قبول کرے۔ قال ومن باع ملک غیرہ بغیر امرہ فالملک بالخیار ان شاء اجاز الیبع وان شاء فسخ۔ اگر کسی نے دوسرے کی ملک کو بغیر اس کے حکم کے فروخت کیا تو بیع منعقد ہے پس مالک کو اختیار ہے چاہے بیع کی اجازت دے اور چاہے اس کو فسخ کر دے۔ وقال الشافعی لا یعتقد لانی لم یصدر عن ولا یتة شرعیة لانها بالملک او باذن المالك وقد فقد اولاً انعقاد الا بالقدررة الشرعیة۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ فضولی کی بیع نافذ نہیں ہو سکتی یعنی مالک کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگی کیونکہ یہ بیع کسی ولایت شرعیہ سے صادر نہیں ہوئی کیونکہ شرعی ولایت بوجہ ملک کے ہوتی ہے یا مالک کی اجازت سے ہوتی ہے حالانکہ انعقاد کے وقت کوئی موجود نہ تھی اور بدون قدرت شرعیہ کے انعقاد نہیں ہے۔ فے یعنی فضولی کو شرعی قدرت حاصل نہیں ہے تو اس کی بیع منعقد نہ ہوئی پس مالک کی اجازت بھی لاحق نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فضولی عاقد کو پر اب مال فروخت کرنے کی قدرت نہیں ہے لیکن فروخت کی گفتگو کرنے کی قدرت خور حاصل ہے جس کو مالک منظور کرے یا نہ کرے پس ہم صرف منعقد کہتے ہیں۔ ولنا انما تصرف تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع ایک تصرف تملیکی ہے۔ فے یعنی مشتری کو مبیع کا مالک کرنا اور بائع کو مبیع کا مالک کرنا اور یہ دونوں کی رضامندی پر ہے۔ وقد صدر من اهلنا فی محلی۔ اور حال یہ کہ تصرف مذکور اپنی لیاقت ولے شخص سے اپنے محل میں صادر ہوا۔ فے یعنی عاقل بالغ نے مال مقنوم میں تصرف کیا۔ صرف اس قدر البتہ ہے کہ وہ اس مال کا مالک نہیں ہے تو مالک نہ ہونے سے وہ خود مال مقنوم باقی ہے پس عقد اپنے محل میں رہا۔ فوجب القول بالنعقاده۔ تو اس تصرف کو منعقد کہنا واجب ہوا۔ فے کیونکہ انعقاد میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اذ لا ضرر فیه للمالك مع تغیرہ۔ اس واسطے کہ مالک کے حق میں کوئی ضرر نہیں باوجود اپنے اختیار کے۔ فے یعنی مالک کو جب قبول یا عدم قبول کا اختیار باقی ہے تو منعقد ہونے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ بل فیه نفعہ۔ بلکہ اس میں مالک کا نفع ہے۔ حیث یکفی مؤنفة طلب المشتري وقدر الثمن وغیرہ۔ چنانچہ اس کو مشتری ڈھونڈنے کی مشقت سے اور دام ٹھہرانے کی محنت سے و دیگر امور سے کفایت ہے۔ و فیه نفع العاقد لصون كلامه عن الالفاء۔ اور منعقد ہونے میں فضولی کا بھی نفع ہے کیونکہ اس کی بات بیکار ہونے سے بچی۔ فے لہذا وہ مل نہ ہوئی۔ و فیه نفع المشتري۔ اور اس میں مشتری کا بھی نفع ہے۔ فے کہ جو چیز خریدنا چاہتا ہے اس کا پتہ بیکار مع دام ٹھہر گئی۔ پس ہر طرح اس میں بائع و مشتری کا نفع ہے۔ فثبت القدرة الشرعیة تمعیلاً

لہذا الوجوہ - تو ان وجوہ منافع کے حاصل کرنے کے واسطے قدرتِ شریعہ ثابت ہو گئی۔ فے کیونکہ اپنے بھائی مسلمانوں کے نفع کو چاہنا شرعاً لازم ہے۔ کیف وان الاذن ثابت دلالة لان العاقل یا ذن فحسب التصرف النافع۔ اور کیونکہ منعقد نہ ہوگی حالانکہ اجازت یہاں بدلالیت ثابت ہے اس لیے کہ ہر عاقل اپنے نافع تصرف کی اجازت دیتا ہے۔ فے یعنی ہر عاقل نے گویا بموجباً اجازت دے دی کہ جو شخص اس کے نافع تصرف جب چاہے پورا کرے۔ پس ثابت ہوا کہ جب فضولی نے غیر کا مال فروخت کیا تو بیع منعقد ہو جائے گی قال لیس الاجازة اذا كان المعقود عليه باقياً والمتعاقدان بحالهما۔ اور مالک کو اجازت کا اختیار اس وقت تک حاصل ہے کہ معقود علیہ باقی ہو اور دونوں عقد کرنے والے اپنی حالت پر ہوں۔ فے یعنی مالک کی اجازت سے عقد پورا ہو سکتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ یہ اجازت اس وقت تک ہو کہ بیع قائم ہو متغیر نہ ہوئی ہو۔ اور رقم یہ کہ فضولی مشتری بھی اپنی بیکایت پر ہوں حتیٰ کہ اگر کوئی مر گیا یا اس لائق نہ رہا کہ اس کی بیع منعقد ہو تو اب مالک کی اجازت نافع نہ ہوگی۔ لان الاجازة تصرف في العقد فلا بد من قيامه۔ اس واسطے کہ اجازت دینا تو عقد میں تصرف ہے تو عقد کا قائم ہونا ضرور ہے، فے تاکہ اس میں تصرف کرے۔ وذلك لقيام العاقدین والمعقود عليه۔ اور عقد باقی ہونا اسی طرح کہ دونوں عقد کرنے والے موجود ہوں اور معقود علیہ یعنی بیع موجود ہو۔

وإذا أجاز المالك كان الثمن مملوكاً لى امانة في يده بمنزلة الوكيل لان الاجازة للاحتة بمنزلة الوكالة السابقة للفضولی ان يفسخ قبل الاجازة دفعا للحقوق عن نفسه بخلاف الفضولی في النكاح لانها معبر محض۔ اور جب مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو ثمن مالک کی ملک ہوگا جو فضولی کے پاس بمنزلہ وکیل کے امانت ہوگا کیونکہ بیع کے بعد جو اجازت لاحق ہوئی وہ بمنزلہ وکالت سابقہ کے ہے۔ فضولی کو اختیار ہے کہ مالک کی اجازت سے پہلے بیع کو فسخ کرے تاکہ اُس کی اجازت سے ذمہ داری حقوق کا ضرر دور ہو بخلاف نکاح کے فضولی کے کیونکہ وہ محض تعبیر کرنے والا ہوتا ہے۔ فے یعنی وہ کچھ حقوق نکاح کا ذمہ دار نہیں ہوتا تو وہ فسخ نہیں کر سکتا اور اُس پر کچھ ضرر بھی نہیں ہے اور بیع کا فضولی اس امر کا ذمہ دار ہے کہ مشتری کو بیع مسلم ہو جس کا کوئی مستحق نہیں ہے ورنہ مشتری کے دام حاصل کرنے کا ذمہ دار ہے اور اس طرح مالک کے واسطے بھی دام مسلم ہونے کا ذمہ دار ہے لہذا اُس کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کر دے۔ بالجملہ مالک کی اجازت جب ہی کارآمد ہوگی کہ عاقدین معقود علیہ باقی ہوں۔ هذا اذا كان الثمن ديناً۔ یہ حکم اُس وقت ہے کہ دام اس بیع میں دین ہوں۔ فے یعنی درہم و دینار ایسی چیز ہوں جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تاکہ اگر صرف بیع باقی ہو تو دام ادا ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ متعین نہیں تھے۔ فان كان عن ضامعینا انما تصح الاجازة اذا كان العرض باقياً ايضاً ثم الاجازة لقد لا اجازة عقد حتى يكون العرض الثمن مملوكاً للفضولی۔ پس اگر ثمن کوئی اسباب معین ہو تو مالک کی اجازت جب ہی صحیح ہوگی کہ یہ مال معین بھی باقی ہو پھر اجازت مذکورہ اجازت نقد ہے یعنی بالفعل ادا کیا جاوے اور یہ اجازت عقد نہیں ہے یعنی عقد مذکور تو فضولی پر نافذ ہو چکا حتیٰ کہ جو اسباب معین ثمن ٹھہرا ہے وہ فضولی کا مملوک ہوگا۔ وعليه مثل المبيع ان كان

مثلیا او قیمته ان لم یکن مثلیا لانہ شراء من وجه و الشراء لا یتوقف علی الاجازة - اور فضولی پر واجب ہوتا ہے کہ مبیع کے مثل ادا کرے اگر وہ مثلی چیز ہو یا اُس کی قیمت ادا کرے اگر وہ مثلی نہ ہو اس واسطے کہ اسباب معین کے عوض بیع کرنا ایک قسم کی خرید ہے - یعنی گویا یہ اسباب خرید اور خریداری دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی ہے - فہ حاصل یہ ہوا کہ اگر فضولی نے نقد ثمن دین کے عوض بیع ٹھہرائی ہو تو لازم نہ ہوگی بلکہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے اور اگر اسباب معین کے عوض بیع ٹھہرائی تو عقد نافذ ہوگا پھر اگر مالک نے اجازت دی تو یہ معنی ہیں کہ ثمن معین ادا کیا جاوے اور مبیع لے لی جاوے اور اگر اُس نے اجازت نہ دی حالانکہ عقد لازم ہو گیا ہے پس اگر مبیع مثلی ہو تو فضولی اُس کے مثل ادا کرے ورنہ اُس کی قیمت ادا کرے گویا اُس نے اسباب کو خرید لیا یہ اُس وقت کہ مالک نے عین مبیع دینے سے انکار کیا - ولو هلك المالك لا ينفذ باجازه الوارث في الفصلين لانہ توقف علی اجازة المورث لنفسه فلا يجوز باجازه غيره - اور اگر مالک مر گیا تو اُس کے وارث کی اجازت سے بیع فضولی دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگی خواہ ثمن دین ہو یا عین ہو کیونکہ بیع مذکور تو مورث کی ذاتی اجازت پر موقوف تھی تو غیر کی اجازت سے جائز نہ ہوگی - ولو اجاز المالك في حياته ولا يعلم حال المبيع جاز البيع في قول ابی یوسف اولاً وهو قول محمد لان الاصل بقاؤه ثم سجع ابو یوسف وقال لا يصح حتى يعلم قیامه عند الاجازة لان الشك وقع في شرط الاجازة فلا یثبت مع الشك - اور اگر مالک نے اپنی زندگی میں بیع کی اجازت دے دی حالانکہ مبیع کا حال معلوم نہیں کہ باقی ہے یا نہیں تو ابو یوسف کے اول قول میں اور امام محمد کے قول میں بیع جائز ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ مبیع باقی ہو پھر ابو یوسف نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ بیع صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ اجازت کے وقت مبیع کا قائم ہونا معلوم ہو کیونکہ اجازت کی شرط میں شک واقع ہوا تو شک کے ساتھ اجازت ثابت نہ ہوگی -

فہ یعنی مبیع قائم ہونا اجازت صحیح ہونے کی شرط ہے پس شک ہوا کہ اجازت پائی گئی یا نہیں حالانکہ ابتدا میں اجازت نہ ہونا یقینی تھا تو وہ یقین اس شک کے ساتھ زائل نہ ہوگا - قال ومن غصب عبد افباعه واعنتقه المشتري ثم اجاز المولى البيع فاعتق جائزا استحسانا - اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام غصب کر کے فروخت کیا اور مشتری نے اُس کو آزاد کیا پھر مولے نے بیع کی اجازت دی تو استحساناً جائز ہے - فہ یعنی غاصب سے خریدنے میں مشتری اُس کا مالک نہیں ہوا تو اُس نے غیر مملوکہ چیز آزاد کی لیکن جب مالک نے بعد اس کے اجازت دی تو استحساناً معتق جائز ہوگا - وهذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف - اور یہ امام ابو حنیفہ و ابی یوسف کا قول ہے - وقال محمد لا يجوز لانہ لا اعتق بدار المالك قال عليه السلام لا اعتق فيما لا يملك ابن ادم و الموقوف لا يفيد الملك ولو ثبت في الآخرة يثبت مستنداً و هو ثابت من وجه دون وجه و المصحح للاعتاق الملك الكامل لما روينا لهذا لا يصح ان يعتق الغاصب ثم يثودي الضمان ولا ان يعتق المشتري و الخيار للبائع ثم يجهز البائع - اور امام محمد نے کہا کہ عتق نہیں جائز ہے کیونکہ بدول ملکیت کے عتق نہیں ہوتا ہے - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا آدمی مالک نہ ہو اُس میں عتق نہیں ہے - رواہ الترمذی - اور

جو بیع اجازت پر موقوف تھی اُس میں ملکیت ثابت نہ ہوئی۔ اور اگر انجام کار ملکیت ثابت ہوئی تو وہ سبب سابق کی جانب مستند ہو کر ثابت ہوئی یعنی بیع غاصب بعد اجازت کے جائز ہوئی اور جو ثابت ہونا کہ مستند ہو وہ ایک وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور ایک وجہ سے نہیں یعنی ثبوت کامل نہ ہوا۔ حالانکہ آزاد کرنا صحیح ہونے کے واسطے ملک کامل چاہیے بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس وجہ سے یہ امر صحیح نہیں ہوتا کہ غاصب آزاد کر کے پھر مالک کو تاوان دے دے اور یہ بھی صحیح نہیں ہوتا کہ جس بیع میں بائع کے واسطے خیال ہے اُس میں مشتری آزاد کر دے پھر بائع اجازت دے۔ ورنہ کیونکہ غاصب کو تاوان ادا کرنے سے پہلے اور مشتری کو اجازت بائع سے پہلے ملکیت حاصل نہیں ہے۔ وکذا لا یصح بیع المشتري من الغاصب فيما نحن فيه مع انما اسرع نفاذا حتى لقد من الغاصب اذا اذى الضمان۔ اسی طرح ہمارے اس مسئلہ میں جس شخص نے غاصب سے خریدا اور اُس کا فروخت کرنا صحیح نہیں ہے باوجودیکہ آزادی کی نسبت بیع جلد نافذ ہوتی ہے حتیٰ کہ جب غاصب تاوان دے دے تو اُس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے۔

وکذا لا یصح اعتناق المشتري من الغاصب اذا ادى الغاصب الضمان۔ اور اسی طرح غاصب سے خریدنے والے کا اعتناق صحیح نہیں ہوتا جبکہ غاصب تاوان ادا کر دے۔ ولہذا ان الملك ثبت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لا فائدة للملك ولا ضرر فيه على ما من فتیوقف الاعتناق من تباعليه وينفذ بنفاذ۔ اور امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ایسے تصرف سے ثابت ہوئی جو مطلق ہے یعنی اُس میں کوئی شرط نہیں ہے اور وہ ملک پیدا کرنے کے واسطے موضوع ہے اور اس تصرف میں کسی کا ضرر نہیں ہے جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا تو اعتناق اسی پر مرتب ہو کر متوقف ہو گا اور اُس کے نافذ ہونے پر نافذ ہو جائے گا۔ ورنہ یعنی شخصین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے غاصب سے بیع مطلق سے بدون خیال کے خرید کیا اور ایسی بیع سے ملک حاصل ہوتی ہے اور اسی بیع پر مشتری نے اعتناق کیا لیکن یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہے تو اعتناق بھی اجازت پر موقوف ہوا جب وہ بیع نافذ ہوئی تو اعتناق بھی نافذ ہو گا۔

وصاس كاعتناق المشتري من اللهن وكاعتناق الواسرث عبدا من التركة وهي مستفرقة بالديون یصح وينفذ اذا قضی الديون بعد ذلك بخلاف اعتناق الغاصب بنفسه لان الغصب غير موضوع لا فائدة للملك۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے راہن سے خریدنے والے نے آزاد کیا اور جیسے وارث نے ترکہ کا کوئی غلام آزاد کیا اور حال یہ کہ ترکہ قرضہ میں مستغرق ہے تو یہ صحیح ہوتا ہے اور بعد اعتناق کے جب قرضہ ادا کر دیا گیا تو وارث کا اعتناق نافذ ہو جائے گا بخلاف اس کے اگر غاصب نے بذات خود آزاد کیا تو صحیح نہیں کیونکہ غصب ایسی چیز نہیں ہے جو ملکیت ثابت کرنے کے واسطے موضوع ہو۔ وبعثنا ما اذا كان في البيع خياص للبايع لانها ليس بمطلق وقرآن الشرط بها يمنع انعقادها في حق المحكم اصلا۔ اور بر خلاف اس کے جبکہ بیع میں بائع کا خیال ہو تو مشتری کا آزاد کرنا اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ یہ بیع مطلق نہیں ہے اور اس کے ساتھ شرط خیار لاحق ہونا حکم کے بارہ میں اس کے انعقاد کو برے سے روکتا ہے۔ ورنہ یعنی جب بیع میں بائع کے واسطے شرط خیار ہو تو مشتری کو ملکیت نہیں

حاصل ہوتی تو بیع کا حکم بالکل نہیں ثابت ہوتا۔ وبخلات المشتري من الغاصب اذا باع لان بالاجازۃ ثبت للبائع ملك بات فاذا اطع على ملك موقوف بخيرة ابطله۔ اور بر خلاف غاصب سے خریدنے والے کے کہ جب یہ خریدنے والا فروخت کرے تو بیع اس واسطے نہیں جائز ہوتی ہے کہ اجازت کی وجہ سے بائع کے واسطے ملک قطعی حاصل ہوگی اور جب ملک موقوف پر یہ ملک قطعی طاری ہوئی تو اس کو باطل کرے گی۔ فے یعنی جب مالک نے اجازت دی تو غاصب سے خریدنے والے کے لیے ملک قطعی مال ہوئی اور اسی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کیا تھا اور وہ بیع موقوف تھی تو جب ملک قطعی اس ملک موقوف پر طاری ہوئی تو ملک موقوف باطل ہوگئی اور صحیح نہیں رہی۔

واما اذا اوى الغاصب الضمان ينفذ اعتناق المشتري منه كذا ذكره هلال دھوالا صح۔ لیکن جب غاصب نے تاوان ادا کر دیا تو غاصب سے خریدنے والے کا اعتناق نافذ ہو جائے گا ایسا ہی ہلال بن سخی الرائی نے ذکر کیا ہے اور یہی اصح ہے۔ فے یہ اُس وقت ہے کہ مولے نے بیع کی اجازت دی یا غاصب نے تاوان ادا کر دیا۔ حالانکہ مشتری کے پاس بیع میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی اور نہ اُس نے بیع کی بلکہ بیع قائم ہے۔ قال فان قطعت يد العبد فاخذ اس شها مشوا اجاز البیع فالادش للمشتري۔ اور اگر غاصب سے خریدنے والے کے پاس کسی غلام کا ہاتھ کاٹا اور مشتری نے اس کا جرمانہ وصول کر لیا پھر مولے نے بیع کی اجازت دی تو یہ جرمانہ مشتری کے واسطے ہوگا۔ لان الملك تم له من وقت الشراء فلبين ان القطع حصل على ملكه۔ اس واسطے کہ کہ مشتری کی ملکیت خرید کے وقت سے پوری ہوگئی۔ پس ظاہر ہوا کہ ہاتھ کاٹا جانا مشتری کی ملکیت پر واقع ہوا۔ وھذه حجة على محمدؐ اور یہ مسئلہ امام محمدؐ پر حجت ہے۔ فے کہ وہ ملک موقوف میں اعتناق جائز نہیں کہتے ہیں اور یہ مسئلہ اس واسطے اُن پر حجت ہے کہ اگر مشتری کو ملکیت حاصل نہ ہوتی تو مالک کی اجازت کے وقت اُس کو ہاتھ کا جرمانہ حاصل نہ ہوتا چنانچہ غاصب کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے تو جب غاصب تاوان ادا کر دے تو اُس کو ہاتھ کا جرمانہ نہیں ملتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مشتری کو ملکیت حاصل ہوتی ہے تو اُس کا اعتناق بھی صحیح ہے۔ ع۔ لیکن اعتناق میں اور جرمانہ کے استحقاق میں فرق ہو سکتا ہے۔

والحدس لان الملك من وجه يكفى لاستحقاق الاشس كالمكاتب اذا قطعت يده واخذ الاشس شعور في الرق يكون الادش للمولى وكذا اذا قطعت يد المشتري ففيد المشتري والخيار للبائع مشوا اجيز البیع فالاشس للمشتري بخلاف الاعتناق على مأم۔ اور امام محمدؐ کا غرض یہ ہے کہ ہاتھ کی دیت کے مستحق ہونے کے واسطے ایک طرح کی ملکیت کافی ہوتی ہے جسے اگر مکاتب کا ہاتھ کاٹا گیا اور جرمانہ لیا پھر وہ عاجز ہو کر رقیق ہو گیا تو یہ مال اُس کے مولے کا ہوتا ہے اور جیسے اگر مشتری کے پاس بیع کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ بیع میں بائع کا خیال ہے پھر بیع کی اجازت دے دی گئی تو یہ جرمانہ مشتری کو ملے گا بر خلاف اعتناق کے چنانچہ اوپر گذرا۔ فے اعتناق صحیح ہونے کے واسطے کامل ملکیت چاہیے۔ ويتصدق بما اذ على نصف الثمن لانما يدخل في ضمانه اذ فيه شبهة عدم الملك۔ اور مشتری پر واجب ہے کہ آدھے ثمن سے جس قدر جرمانہ زائد ہو وہ صدقہ کر دے اس

واسطے کہ غلام اُس کی ضمان میں داخل نہیں ہوا تھا یا اُس میں ملک نہ ہونے کا شبہ ہے۔ قال فان باع المشتري من آخر ثم اجاز المولى البيع الاول لم يجز البيع الثاني لما ذكرنا ولان فيه غر -
الافساح على اعتبار عدم الاجازة في البيع الاول والبيع يفسد به - پھر اگر غاصب سے خریدنے والے نے کسی دوسرے کے ہاتھ پر فروخت کر دیا ہو پھر مولے نے بیع غاصب کی اجازت دی تو دوسری بیع جائز نہ ہوگی اور ایسے کہ ہم نے اوپر ذکر کیا بیع موقوف پر بیع قطعی طاری ہو کر اُس کو باطل کرے گی اور ایسے کہ بیع دوم میں عقد ٹوٹ جانے کا دھوکا ہے بلحاظ اس امر کے کہ بیع اول میں اجازت نہ ہو حالانکہ ایسے دھوکے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ فہ یعنی بیع دوم کا نافذ ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ بیع اول کی اجازت حاصل ہو لیکن احتمال ہے کہ مولے بیع اول کی اجازت نہ دے تو بیع دوم میں ابھی دھوکا ہے اور جس بیع میں ایسا دھوکا ہو وہ فاسد ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے مشتری اول کا بیع کرنا جائز نہیں ویسے ہی اُس کا آزاد کرنا بھی جائز نہ ہونا چاہیے حالانکہ امام البوصیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک اعتناق جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں صرف دھوکا ہے اور دھوکا ایسی چیز ہے کہ وہ بیع کو فاسد کرتا ہے۔
بخلاف الاعتناق عند هالان لا يوشرفيه الغرر - بخلاف آزاد کرنے کے جو شخصین کے نزدیک جائز ہے اس واسطے کہ اعتناق میں ایسا دھوکا کچھ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ فہ یعنی اعتناق صحیح رہتا ہے فاسد نہیں ہوتا اور بیع ایسے دھوکے سے فاسد ہو جاتی ہے۔ قال فان لم يبعه المشتري فمات في يده او قتل ثم اجاز البيع لم يجز - اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے اُس کو قودخت نہ کیا مگر وہ مشتری کے قبضہ میں مر گیا یا قتل کیا گیا پھر مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

لما ذكرنا ان الاجازة من شرطها قيام المعقود عليه وقد قاف بالموت وكذا بالقتل اذ لا يمكن ايجاب البديل للمشتري بالقتل حتى يعد باقيا بقاء البديل لان ملك للمشتري عند القتل ملكا يقابل بالبديل فيحقق الفوات بخلاف البيع الصحيح لان ملك للمشتري ثابت فامكن ايجاب البديل له فيكون المبيع قائما بقيام خلفه - بدليل مذکورہ بالا اجازت دینے کی شرط یہ ہے کہ معقود علیہ موجود ہو حالانکہ وہ غلام جس پر عقد ٹھہرا تھا وہ بوجہ موت کے معدوم ہو گیا اور یوں ہی بوجہ قتل کے معدوم ہو گیا اس واسطے کہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لیے قاتل پر اُس کی قیمت واجب کرنا یعنی عوض واجب کرنا ممکن ہے تاکہ عوض باقی ہونے سے غلام کو باقی ٹھہرایا جاوے اس واسطے کہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لیے قاتل پر اُس کی قیمت واجب کرنا یعنی عوض واجب کرنا ممکن نہیں ہے تاکہ عوض باقی ہونے سے غلام کو باقی ٹھہرایا جاوے اس واسطے کہ قتل کے وقت مشتری کے واسطے جو ملک موقوف تھی وہ ایسی ملک نہ تھی جس کے مقابلہ میں عوض ہو تو بھی ثابت ہوا کہ معقود علیہ معدوم ہو گیا بخلاف بیع صحیح کے کہ اُس میں قاتل پر عوض واجب کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ اُس میں مشتری کی ملک ثابت ہے تو مشتری کے واسطے عوض یعنی قیمت واجب کرنا ممکن ہے تو بیع صحیح میں اُس کا عوض یعنی قیمت باقی ہونے کی وجہ سے گویا بیع قائم ہوتی ہے۔

فہی خلاصہ یہ کہ فضولی کی بیع جائز ہونے کے واسطے بیع قائم ہونا حقیقتاً یا حکماً شرط ہے۔ قال ومن باع عبد غیرہ بغیر امرہ و اقام المشتري البینة علی اقرار البائع او سب العبد انہ لم یأمره بالبیع و اس اذ البیع لم یقبل بینتہ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام بدولت اس کے حکم کے فروخت کیا پھر مشتری نے گواہ قائم کیے کہ بائع نے اقرار کیا یا مالک غلام نے اقرار کیا کہ مالک نے بائع کو بیع غلام کا حکم نہیں دیا تھا اور مشتری نے چاہا کہ بیع پھیر دے تو اس کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ فہی یعنی مشتری کا مقصود یہ ہے کہ بیع واپس کرے پس اس نے دعوے کیا کہ بغیر حکم مالک کے یہ غلام فروخت ہوا ہے۔ چنانچہ خود بائع نے یا مالک غلام نے اس امر کا اقرار کیا کہ اجازت نہ تھی اور اس پر گواہ قائم کیے تو گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ للتناقض فی الدعوی اذا لاقدام علی الشراء اقرار منہ بصحته و البینة مبلیة علی صحہ الدعوی۔ اس واسطے کہ اس کے دعویٰ میں تناقض ہے اس واسطے کہ خرید پر جب اس نے اقدام کیا تو یہ اس کی طرف سے خرید صحیح ہونے کا اقرار ہے اور گواہی تو صحت دعویٰ پر مبنی ہوتی ہے۔

فہی یعنی جب دعویٰ صحیح ہو تو گواہی قبول ہو حالانکہ یہاں دعویٰ میں تناقض ہے۔ وان اقرار البائع بذلک عند القاضی بطل البیع ان طلب المشتري ذلک۔ اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس امر کا اقرار کر دیا کہ مالک نے مجھے حکم نہیں دیا تھا تو بیع باطل ہو جائے گی بشرطیکہ مشتری اس کی درخواست کرے۔ لان التناقض لا یمنع صحة الاقرار للمشتري ان یساعده علی ذلک فیتحقق الاتفاق بینہما فلہذا شرط طلب المشتري۔ اس واسطے کہ مشتری کے دعوے میں تناقض ہونا بائع کا اقرار صحیح ہونے کو نہیں روکتا ہے تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس اقرار پر بائع کی موافقت کرے تو بائع و مشتری میں اتفاق پیدا ہو جائے گا لہذا مصنف نے یہ شرط لگائی کہ بیع اس وقت فسخ ہوگی کہ مشتری درخواست کرے فہی اور اگر مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ غلام بیع کسی غیر کی ملک ہے اور گواہ قائم کیے تو گواہ قبول ہوں گے۔ قال و ذکر فی الزیادات ان المشتري اذا صدق مدعیہ شرا اقام البینة علی اقرار البائع انہ للمستحق تقبل۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ زیادات میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر مشتری ایسے شخص کی تصدیق کی جو غلام بیع کو اپنی ملک بتلاتا ہے پھر مشتری نے اس امر پر گواہ قائم کیے کہ بائع نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ بیع اس مستحق کی ملک ہے تو گواہ قبول ہوں گے۔ فہی جیسا کہ مترجم نے اوپر مسئلہ لکھا پس اگر مشتری نے دعویٰ کیا کہ بائع نے بغیر اجازت مالک کے یہ غلام فروخت کیا اور اقرار بائع یا مالک کے گواہ پیش کیے تو قبول نہیں ہوتے ہیں اور اگر مشتری کے پاس کسی نے اس غلام پر اپنی ملک کا دعویٰ کیا کہ میں مستحق ہوں اور مشتری نے گواہ قائم کیے کہ بائع نے اسکی استحقاق کا اقرار کیا تو گواہ قبول ہوتے ہیں۔ و فہو ان العبد فی ہذہ المسألة فی ید المشتري و فی تلك المسألة فی ید غیرہ و ہوا المستحق و شرط الرجوع بالثمن ان لا یكون العین سالماً للمشتري۔ اور مشائخ نے فرق اس طرح بیان کیا کہ جو مسئلہ کتاب میں مذکور ہے ہمیں تو غلام بیع اپنے مشتری کے قبضہ میں ہے اور زیادات کے مسئلہ میں وہ مشتری کے سواے مستحق کے قبضہ میں ہے اور مشتری کو اپنا ثمن واپس پانے کی شرط یہ ہے کہ مشتری کے واسطے عین بیع سالم نہ ہو فہی مسئلہ زیادات کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے جو غلام خرید لیا وہ ایک شخص زید کے قبضہ میں ہے جو دعوے

کرتا ہے یہ بائع کی ملک نہیں بلکہ میری ملک ہے تو بیع مذکور مشتری کو حاصل نہ ہوا تو اُس کو اپنا ثمن اپنے بائع سے واپس ملنا چاہیے جبکہ بیع اسکو نہ ملا لہذا جب اُس نے گواہ قائم کیے کہ بائع نے اقرار کیا کہ یہ زید کا غلام ہے تو گواہ قبول ہوں گے اور مسئلہ کتاب میں غلام مذکور مشتری کے قبضہ میں ہے تو ثمن پانے کے واسطے اُس کے گواہ قبول نہیں ہیں۔ قال ومن باع داس الرجل وادخلها المشتري في بناطه لحويض من البائع عند ابی حنیفہؒ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا گھر بدون حکم مالک کے ایک مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا اور مشتری نے اُس کو اپنی عمارت میں داخل کر لیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع اُس کا ضامن نہ ہوگا یعنی اُس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ وهو قول ابی یوسفؒ آخر ادا کان یقول اولایضن البائع وهو قول محمدؒ وہی مسئلۃ غصب العقار و سنبدیۃ فی الغصب ان شاء اللہ تعالیٰ۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے اور پہلے ابو یوسفؒ فرماتے تھے کہ بیچنے والا ضامن ہوگا اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ غصب العقار کا مسئلہ ہے اور اس کو کتاب الغصب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

وے اور خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقار مانند گھر و زمین کا غصب متحقق نہیں ہوتا ہے تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک متحقق ہوتا ہے تو بائع ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب السلم

یہ باب سلم کے بیان میں ہے

سلم ایک قسم بیع کی ہے جس کو سلف بھی کہتے ہیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جو یا گیہوں وغیرہ کسی چیز کی بیع ٹھہرائی حالانکہ بائع کے پاس یہ چیز موجود نہیں ہے پس اُس چیز کا وصف اس طرح واضح بیان کر دیا کہ ادا کرنے میں اجمال نہ ہو اور ادا کرنے کے واسطے کوئی معیار مقرر کر دی اور مشتری کے عوض یعنی روپیہ وغیرہ بالفعل دے دیا پس صاحب مال یعنی مشتری کو رب السلم کہتے ہیں اور بائع کو مسلم الیہ اور جس چیز میں سلم ٹھہرائی ہے وہ مسلم فیہ ہے اور رب السلم نے جو بالفعل مال دیا وہ اس المال ہے۔ ع۔ لہذا کہا گیا کہ سلم ایسا عقد ہے جس سے ثمن میں بالفعل ملکیت ثابت ہوتی ہے اور معاوضہ بیع میں ایک معیار پر ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اس کا رکن یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھے دس درہم دے کر دس من گیہوں کی بیع سلم چاہی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کی اور اگر صرف بیع کا لفظ کہے یا صرف سلم کا لفظ کہے تو بھی جس کی روایت میں منعقد ہوگی اور یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ پھر یہاں سلم کے مشروع ہونے اور اُس کی شرائط و حکم کا بیان ضرور ہے۔ م۔

السلم عقد مشروع بالكتاب وهو آية المدانیه فقد قال ابن عباسؓ اشهد ان الله تعالى اجل السلف المضمون وانزل فيها طول آية في كتابه وتلاء قوله تعالى يا ايها الذين

امنوا اذا اتوا بعتهم بدین الی اجل مسمی فاكتبوه الا یتد وبالسنۃ وهو ما روی انه علیہ السلام
نہی عن بیع مالیس عند الانسان وخص فی السلم والقیاس وان کان یا باہ ویکنا ترکناہ بارویناہ
ووجہ القیاس انما بیع المعدوم اذا المبیع هو المسلم فیہ - سلم ایک عقد مشروع ہے بدلیل
کتاب اللہ تعالیٰ یعنی بایۃ مدانیہ - چنانچہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون
کو حلال کیا اور اس کی بابت اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت اتاری اور ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی - یا ایہا
الذین امنوا اذا اتوا بعتهم الا یتد - یعنی اے ایمان والو! جب تم معاملہ کرو ادھار کے ساتھ ایک معیار معلوم
تک تو اس کو یکہ لو - الخ رواہ الحاکم والشافعی وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ - ت - ف - ع -

اور یہ بدلیل سنت بھی ثابت ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز بیچنے سے جو انسان کے
پاس نہ ہو منع فرمایا اور سلم میں اجازت دے دی - ذکرہ القرطبی فی شرح مسلم - اور قیاس اگرچہ اس کے جواز کو
مقتضی نہیں دیکھتا مگر قیاس کو بمقابلہ حدیث مزبور کے ترک کر دیا اور وجہ قیاس یہ کہ سلم میں بیع معدوم ہے
اس واسطے کہ بیع وہی چیز ہے جو مسلم فیہ ہے - ف حالانکہ سلم فیہ بالفعل موجود نہیں ہوتی اور بیع معدوم مکرم
حدیث ممنوع ہے - لیکن یہ قیاس اس واسطے متروک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مچھل
میں بیع سلف کرے تو چاہیے کہ پیمانہ معلوم و وزن معلوم میں معیار معلوم تک سلف کرے - رواہ الائمۃ
السنة - عبد اللہ بن ادنی نے کہا کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والوبکر و عمر رضی اللہ عنہما میں گئیوں و
جو دھو ہارے و سونیر میں بیع سلف کیا کرتے تھے - رواہ البخاری -

پس ثابت ہوا کہ بیع سلم مشروع ہے - پھر سلم صحیح ہونے کے واسطے شرائط ہیں جن کی دو قسمیں ہیں اول
وہ کہ نفس عقد میں شرط ہے اور وہ صرف ایک شرط ہے کہ عقد سلم میں دونوں عاقدین یا ایک کے واسطے شرط
خیار نہ ہو یعنی اگر کسی نے اپنے واسطے خیار شرط کیا تو سلم باطل ہے اور اگر اس المال پر قبضہ ہونے کے بعد دونوں
جدا ہو گئے پھر کسی شخص نے ثابت کیا کہ یہ مال میری ملکیت ہے پھر مستحق نے اجازت دے دی تو سلم صحیح رہے
گی - اور اگر عاقدین میں سے کسی کے واسطے خیار شرط ہو مگر بدائی بدنی سے پہلے اس نے اپنا خیار ساقط کر دیا -
حالانکہ اس المال مسلم الیہ کے ہاتھ میں قائم ہے تو عقد جائز ہو جائے گا یہ ہمارا قول ہے اور اگر اس المال تلف
کر دیا یا تلف ہو گیا ہو تو بالاتفاق عقد مذکور بدل کر جائز نہ ہوگا - البدائع - اور جو شرائط کہ عوض میں ہیں وہ
سولہ شرطیں ہیں از انجملہ چھ راس المال میں اور دس مسلم فیہ میں ہیں - پس راس المال کے شرائط میں اول یہ کہ جنس
بیان ہو کہ درہم ہیں یا دینار ہیں یا کیلی چیز میں سے گئیوں یا جو وغیرہ ہیں - دوم بیان قسم مثلاً روپیہ سکہ
شاہی یا چہرہ دار ہے اور یہ شرط اس وقت ہے کہ اس شہر میں نقد مختلف رائج ہوں اور اگر ایک ہی نقد ہو
تو صرف جنس بیان کر دینا کافی ہے - سوم بیان صفت کہ کھرا یا کھونٹا ہے یا اوسط درجہ کا ہے النہایہ -
چہارم بیان مقدار راس المال اگرچہ اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو مگر یہ ایسی چیز میں سے جس کی مقدار سے
عقد متعلق ہو جیسے کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہے اور صاحبین نے کہا کہ اشارہ سے بیان کرنے کے بعد مقدار
جاننا شرط نہیں ہے - فعلی ہذا اگر کہا کہ میں نے یہ روپیہ چھ ایک من گئیوں کی سلم میں دیئے - حالانکہ روپیوں
کا وزن نہیں معلوم ہے یا کہا کہ میں نے یہ گئیوں چھ ہانگ سیر عفران کی سلم میں دیئے - حالانکہ گئیوں کا پیمانہ نہیں

معلوم ہے تو صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور امام کے نزدیک نہیں۔ الکافی۔ اور یہ اُس وقت ہے کہ اس المال مقداری ہو یعنی کیلی یا وزنی ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اشارہ کافی ہے اُسکی مقدار جاننا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اگر مختلف دو چیزوں میں سلم ٹھہرائی اور اس المال کیلی یا وزنی چیز ہے تو سلم جائز نہ ہوگی یہاں تک کہ ہر ایک کا حصہ بیان کرے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور اگر کیلی یا وزنی نہ ہو تو تفصیل کی ضرورت نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں جائز ہے۔ الحادی۔ شرط پنجم یہ کہ درہم و دینار رکھے ہوئے ہوں اور یہ امام کے نزدیک جواز کی شرط ہے باوجودیکہ مقدار سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ ششم یہ کہ مجلس سلم میں قبضہ ہو جاوے خواہ اس المال دین ہو یا عین ہو یہی استحساناً عامہ علماء کا قول ہے خواہ ابتدائی مجلس میں قبضہ کرے یکساں ہے کیونکہ مجلس کی ساعت بمنزلہ واحد ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں کھڑے ہو کر چنے لگے مگر بدنی جدائی سے پہلے قبضہ کر لیا تو بھی جائز ہے۔ البدائع۔ اور نوادر میں ہے کہ جب تک ایک دوسرے کی نظر سے غائب نہ ہو اگرچہ ایک میل یا زیادہ چلے ہوں تو قبضہ جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اگر مسلم الیہ نے مجلس میں اس المال پر قبضہ کرنے سے انکار کیا تو حاکم اُس کو مجبور کرے گا۔ المحیط۔

مسلم فیہ کے شرط کا بیان یہ ہے کہ شرط اول یہ کہ مسلم فیہ کی جنس بیان ہو مثلاً گھیوں یا جو وغیرہ۔ دوم اُس کی نوع بیان ہو۔ مثلاً پہاڑی گھیوں یا کھیت کے گھیوں ہوں۔ سوم اُسکی صفت بیان ہو کہ کھڑے یا کھونٹے یا درمیانی ہیں۔ النہایہ۔ اور اگر کہا کہ عمدہ گھیوں تو اس قدر کہنا کافی ہے یہی صحیح ہے۔ النہایہ۔ چہارم یہ کہ مسلم فیہ کی مقدار بذریعہ پیمانہ یا وزن یا گنتی یا گز کے معلوم ہو۔ البدائع۔ اور ایسی مقدار سے معلوم ہونا چاہیے جس کے گم ہو جانے کا خوف نہ ہو یعنی پیمانہ یا وزن عموماً لوگوں کے پاس ہو لہذا اگر کسی معین برتن یا زنبیل یا معین پتھر کے حساب سے سلم ٹھہرائی اور یہ معلوم نہیں کہ زنبیل میں کس قدر سماتا ہے یا پتھر کا کیا وزن ہے تو جائز نہیں۔ جواہر الاخلاطی۔ اسی طرح کپڑے میں اگر کوئی لکڑی کا حساب بتلا یا جس کا اندازہ معین گزوں سے معلوم نہیں ہے تو بھی جائز ہے۔ الذخیرہ۔ پنجم یہ کہ مسلم فیہ کی میعاد معلوم ہو حتیٰ کہ اگر فی الحال پھر د کرنے پر سلم ٹھہرائی تو جائز نہیں ہے پھر کمتر میعاد ایک ماہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المحیط۔ اور رب المسلم کی موت سے میعاد باطل نہیں ہوتی مگر مسلم اکیسہ کی موت سے باطل ہو جاتی ہے یعنی فی الحال ادا کرنا واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ فی الحال مسلم الیہ کے ترکہ سے وصول کر لی جائے گی القاضی خان۔ شرط ششم یہ کہ جس چیز میں سلم ٹھہرائی ہے وہ عقد سے میعاد تک برابر موجود ہو یعنی بازار میں اُس کا آنا منقطع نہ ہوا ہو ورنہ جائز نہیں۔ الفتح۔ اور منقطع ہونے کے یہ معنی ہیں کہ بازار سے منقطع ہو اگرچہ لوگوں کے گھروں میں موجود ہو۔ السراج۔ اور اگر وقت عقد سے میعاد تک پائی جاتی ہے مگر اُس نے قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے منقطع ہو گئی تو مسلم اپنے حال پر صحیح رہیگی اور رب المسلم کو اختیار ہے چاہے عقد فسخ کر دے اور چاہے مسلم فیہ پائے جانے تک انتظار کرے۔ ایضاً بیع۔ بشرط ہفتم یہ کہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے حتیٰ کہ درہم یا دینار کہ مسلم فیہ قرار دینا جائز نہیں ہے۔ النہایہ۔ بشرط ہشتم یہ ہے کہ مسلم فیہ چار جنس سے ہو کیلی ہو یا وزنی ہو یا گنتی کے باہم برابر ہو یا گزوں سے تاپنے کی چیز ہو۔ المحیط۔ لہذا حیوان کی یا اُس کے سری پاؤں کی سلم نہیں جائز ہے۔ السراج۔ شرط نہم یہ کہ جس مسلم فیہ کے واسطے بار برداری و خرچہ پڑتا ہے

جیسے گبیوں وغیرہ تو اُس کے ادا کرنے کا مقام معلوم ہو۔ الکافی۔ اور یہی صحیح ہے۔ النہر۔ اگر رب المسلم نے مسلم الیہ پر شرط لگائی کہ مسلم الیہ پر شرط لگائی کہ مسلم فیہ کو فلاں شہر میں سپرد کرے تو مسلم الیہ نے اس شہر میں جس جگہ سپرد کیا جائز ہے اور رب المسلم کو یہ اختیار نہیں کہ اس شہر میں دوسری جگہ سپرد کرنے کے واسطے مجبور کرے۔ المحیط۔ اور اگر مسلم فیہ کی بار برداری و خرچہ نہ ہو جیسے مُشک و زعفران تو اُس کے ادا کرنے کا مقام بیان کرنا بالاتفاق شرط نہیں بلکہ جس جگہ عقد ہوا تھا وہیں ادا کرے گا۔ اور یہ روایت بیوع اصل و جامع صغیر میں ہے اور یہی اصح اور یہی قول صاحبین ہے۔ محیط السرخسی البنا بیع۔ اور روایت اجارات میں مقام عقد متعین نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے اور یہی اصح ہے۔ الکافی والہدایہ۔ اور اگر اس صورت میں خود دونوں نے کوئی مقام مقرر کیا تو کہا گیا کہ متعین ہو جائے گا اور یہی اصح ہے العنایہ۔ شرط دہم یہ کہ سلم کی دونوں بدل میں سے کسی میں قدر و جنس کی کوئی علت نہ ہو اور یہ سب صورتوں میں جاری ہے سوائے فقود کے کیونکہ درہم و دینار کو وزنی چیزوں کی سلم میں دینا بوجہ لوگوں کی ضرورت کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ پس اگر ہر دو تھان کو ہر دو تھان کی سلم میں دیا تو بھی جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر ایک قفیر گبیوں کو سونے یا چاندی کی سلم میں دیا تو جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر ایک قفیر گبیوں کو سونے یا چاندی کی سلم میں دیا تو جائز نہیں اور ہمارے نزدیک عقد باطل ہے اور یہی اصح ہے۔ اور اگر وزنی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دیا تو جائز ہے۔ المبسوط۔ اگر روپیہ یا اشرفی کو گبیوں کی سلم میں دیا تو جائز ہے۔ م۔ اور جب سلم صحیح ہو گئی پھر مسلم فیہ کو مسلم الیہ نے اپنے وقت پر حاضر کیا تو رب المسلم کو انکار کا اختیار نہیں ہے لیکن اگر شرط کے خلاف ہو تو مسلم الیہ پر جبر کیا جائے گا کہ جیسی چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ حاضر کرے۔ البنا بیع۔ ھ۔

قال وهو جائز في المكيلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم متكف فيسلم في قال وهو جائز في المكيلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم متكف فيسلم في كیل معلوم الی اجل معلوم۔ اور عقد سلم ہر کیلی دونوں چیز میں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے سلم کا عقد کرے تو چاہیے کہ پیمانہ معلوم و وزن معلوم مبیعہ معلوم تک سلم کرے۔ رواہ الأئمة الستہ۔ والمسا د بالموزونات غیر الدراہم والدنانیر لانہما اثمان والمسلم فیہ لا بد ان یکون مثنی فلا یصح السلم فیہما۔ اور وزنی چیزوں سے مراد سوائے درہم و دینار کے باقی چیزیں ہیں کیونکہ درہم و دینار ثمن ہیں اور سلم فیہ ضروری چیز ہونا چاہیے جو مبیع ہو یعنی ملین کرنے سے متعین ہوتی ہو۔ پس درہم و دینار میں سلم ٹھہرا نا نہیں صحیح ہے۔ شعقیل یکون باطلا وقیل ینقذہ بیعا بثنی مؤجل تحصیلا لمقصودہ والمتعاقدین بحسب الامکان والعبرة فی العقود للمعانی۔ پھر اگر درہم و دینار میں سلم ٹھہرائی تو بعض نے کہا کہ سلم باطل ہے اور بعض نے کہا کہ سلم نہیں بلکہ ایسی بیع منعقد ہو جائے گی جس کا ثمن ادھار ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہے دونوں عقد کرنے والوں کا مقصود حاصل ہو اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔

فے یہ دو قول ہیں۔ والادل اصح لان التصحیح انما یجب فی محل اوجبا العقد فیہ ولا یمکن ذلک۔ اور قول اول اصح ہے اس واسطے کہ عقد کو صحیح بنانا اسی عمل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد ٹھہرایا حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں۔ فے یعنی عقد سلم کو صحیح بنانا ممکن نہیں ہے اور عقد

بدل کر بیع مقاضہ کر دینا جائز نہیں ہے۔

قال وكذا في المذروعات لا نسلم يمكن ضبطها بذكس الذرع والصقة والصنعة ولا بد منها لترتفع الجهالة فيتحقق شرط صحة السلم وكذا في المعدودات التي لا تتفاوت كالجوز والبيض لان العدوى المتقارب معلوم مضبوط الوصف مقدور التسليم فيجوز السلم فيه والصغير والكبير سواء باصطلاح الناس على اهدار التفاوت. اور یوں ہی گزول سے ناپنے کی چیزوں میں بھی سلم جائز ہے (جیسے کپڑے و چٹائیاں وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں کا ضبط میں لانا ناپ کی طول و عرض بیان کرنے اور صفت و صنعت بیان کرنے سے ہوتا ہے یعنی صفت میں اعلیٰ یا ادنیٰ یا اوسط ہے اور صنعت میں باریک یا موٹا ہے اور ان باتوں کا بیان کرنا ضرور ہوتا ہے تاکہ جہالت دور ہو۔ پس سلم صحیح ہونے کی شرط متحقق ہو جائے اور اسی طرح گنتی کی ایسی چیزوں میں سلم جائز ہے جن میں تفاوت نہیں ہوتا جیسے اخروٹ و انڈے کیونکہ ایسی عددی چیزیں جو باہم برابر کے قریب ہوتی ہیں ان کی مقدار معلوم ہے اور ان کا وصف بھی بیان سے منضبط ہوتا ہے اور ان کو سپرد کرنا ممکن ہے تو ان میں سلم بھی جائز ہے اور ان کا چھوٹا و بڑا برابر ہوتا ہے کیونکہ تفاوت اعتبار نہ کرنے پر لوگوں نے اتفاق کر لیا ہے فہ یعنی باہم انڈوں میں اگرچہ خفیف تفاوت ہوتا ہے لیکن لوگوں نے بالاتفاق اس تفاوت کو چھوڑ دیا۔ بخلاف البطيخ والشممان لانه يتفاوت آحاده تفاوتاً فاحشاً۔ برخلاف خرزہ دانار کے کہ ان میں سلم نہیں جائز ہے اس واسطے کہ ان کی افراد میں بہت تفاوت ہوتا ہے۔ فہ اور لوگوں نے ان کی تفاوت کو اعتبار کیا ہے حتیٰ کہ ایک خرزہ ایک درہم کو دوسرا دوسرا درہم کو بکتا ہے۔

وبتفاوت الآحاد في المالىة يعرف العدوى المتفاوت. اور مالیت میں افراد کے متفاوت ہونے سے عددی متفاوت معلوم ہوتی ہے۔ فہ یعنی جس عددی میں افراد متفاوت قیمت سے فروخت ہوتی ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ عددی متفاوت ہے اور اگر اس کی مالیت یکساں ہوں تو وہ عددی متقارب ہوتی ہے۔ جیسے انڈے ہیں۔ وعن ابی حنیفہ انه لا يجوز في بيع النعام لانه يتفاوت آحاده في المالىة. اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت آئی کہ نعام کے انڈوں میں بیع سلم نہیں جائز ہے کیونکہ اس کی افراد کی مالیت میں تفاوت ہوتا ہے۔ فہ لیکن یہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا عرف دیکھا جاوے پس اگر نعام کے انڈوں میں صرف کھانا مقصود ہو تو ظاہر الروایۃ پر عمل کرنا واجب ہے پس سلم جائز ہوگی۔ اور اگر یہ مقصود ہو کہ اس کا چھدکا لے کر قنادیل بنائی جاویں جیسے مصری شہروں میں ہے تو ضرور ہے کہ اس کی صفائی و مقدار بھی بیان ہو یا اس کا اعتبار ساقط کیا جاوے۔ مف۔ بالجملہ عدویات متقاربہ میں سلم جائز ہے۔ شہد کما يجوز السلم فيها عدد يجوز كيلا. پھر جیسے عدویات متقاربہ میں شمار سے سلم جائز ہے اسی طرح پیمانہ کے انداز سے بھی جائز ہے۔ فہ پس اگر ایک روپیہ کے دس قفیز انڈے کی سلم ٹھہرائی تو جائز ہے۔

وقال زفر لا يجوز كيلا لانه عددی وليس بمكيل. اور زفر نے کہا کہ عددی متقارب

له نعامه شته م غ ۱۲۰

میں پیمانہ سے سلم نہیں جائز ہے کیونکہ یہ چیز عددی ہے اور کیلی نہیں ہے۔ فے جواب یہ کہ عدد یا پیمانہ صرف طمانیت مقداری کے واسطے ہے تو دونوں برابر ہیں جبکہ دونوں باہم راضی ہو گئے۔ مف۔ پھر یہ اس وقت کہ زفر کے نزدیک ایسی چیزیں سلم جائز ہو۔ دغنه انه لا یجوز عدد ایضا للتفاوت۔ اور زفر کے روایت یہ کہ ایسے عدویات متقاربہ میں شمار سے بھی سلم نہیں جائز ہے کیونکہ ان چیزوں میں تفاوت ہے۔ فے اگرچہ تفاوت خفیف ہو۔ اور جواب یہ ہے کہ بائع و مشتری اس امر پر راضی ہو گئے کہ ان کا یہ تفاوت ملحوظ نہیں ہے۔ اور یہی لوگوں کی اصطلاح جاری ہے۔ لہذا شیخ مصنف نے فرمایا۔ ولنا ان المقدار منہ یصرف بالعدد۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مقدار کبھی تو شمار سے پہچانی جاتی ہے۔ و تارة بالکیل۔ اور کبھی پیمانہ سے معلوم ہوتی ہے۔

فے اور جو چیزیں عدویات متقاربہ کہلاتی ہیں ان کا عددی ہونا بحکم نص نہیں ہے۔ وانما اعداد معدودہ بالاصطلاح۔ بلکہ صرف لوگوں کی اصطلاح سے وہ عددی ہو گئی ہیں۔ فے تو مدار باہمی اصطلاح پر ہوا۔ فیصیر کیلا باصطلاحہما۔ تو وہ ان دونوں بائع و مشتری کی اصطلاح سے کیلی ہو جائے گی۔ فے جبکہ دونوں نے اس کو پیمانہ کے حساب سے ٹھہرایا۔ اور یہ وہم نہ ہو کہ اخروٹ کے پیمانہ میں بھرنے سے تخیل رہتا ہے اس واسطے کہ یہاں اپنی جنس کے عوض بیچنا منظور نہیں ہے کیونکہ جس میں سود کا شبہ ہو سلم نہیں جائز ہوتی ہے۔ و کذا فی الفلوس عددہا۔ اسی طرح فلوس کی سلم بھی باعتبار گنتی کے جائز ہے۔ فے اور یہی جامع کی ظاہر الروایۃ ہے۔ وقیل ہذا عندانی حقیقہ واجب یوسف۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کا ہے۔ وعند محمد لا یجوز لانہما اثمان۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اس واسطے کہ فلوس تو ثمن ہیں۔ فے او ثمن کو سلم فیہ ٹھہرانا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ اور جواب یہ کہ فلوس پیدائشی ثمن نہیں ہیں۔

ولہما ان الثمنیۃ فی حقہما باصطلاحہما فی بطل باصطلاحہما۔ اور امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا بائع و مشتری کی اصطلاح پر تھا تو انہی کی اصطلاح سے ثمنیت مٹ جائے گی۔ یعنی جب فلوس پیدائشی ثمن نہیں تو لوگوں کی اصطلاح پر ہیں از انجہ بائع و مشتری بھی ہیں۔ تو ان کی اصطلاح بھی ہے پھر جب ان دونوں نے اپنی اصطلاح مٹائی تو ثمنیت ان دونوں کے حق میں جاتی رہی۔ پس مانند اسباب کے ہو گئے۔ ولا تعود و دنیا۔ اور عود کر کے وزنی نہیں ہو جاویں گے۔

فے یعنی جب ثمن نہ رہے تو رہیم تھا کہ بدستور سابق وہ وزنی ہو جاویں۔ پس شمار سے سلم جائز نہ ہو تو جواب دے دیا کہ ان دونوں کی اصطلاح توڑنے سے سب آدمیوں کی اصطلاح نہیں ٹوٹے گی۔ پس ان دونوں کی اصطلاح ٹوٹ گئی مگر وہ وزن نہ ہوئے کے کیونکہ دوسروں کی اصطلاح باقی ہے۔ وقد ذکرنا من قبل۔ اور ہم اس کو سابق میں باب الربوا میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ابن الہمام مگر ہمارے زمانہ میں فلوس ثمن ہیں پس ان میں سوائے وزن کے سلم نہیں جائز ہے۔ مف۔ ولا یجوز السلم فی الحيوان۔ اور حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ فے مثلاً بکریوں وغیرہ کے واسطے روپیہ دیا تو سلم باطل ہے بلکہ ہر حیوان میں بیع سلم نہیں جائز ہے۔ فے مثلاً بکریوں وغیرہ کے واسطے روپیہ دیا تو سلم باطل ہے بلکہ ہر

حیوان کو علیحدہ بیع مقایضہ کے طور پر چاہیے خریدے۔ وقال الشافعی يجوز لانه يصير معلوما ببيان الجنس والسن والنوع والصفة۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حیوان میں سلم جائز ہے اس واسطے کہ جنس و سن و نوع و صفت بیان کرنے سے حیوان معلوم ہو جاتے ہیں۔ و فی مشکا بکریاں دو سالہ جمنہ پاری اس صفت کی۔ والتفاوت بعد ذلك يسير فاشبه الثياب۔ اور اس طرح بیان کے بعد جو تفاوت رہا وہ بہت حقیف ہے تو کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ و فی حاشی کہ کپڑوں میں جنس و نوع و صفت و مواد پتلا بیان کرنے سے مسلم فیہ۔ معلوم ہو جاتی ہے اور بالاتفاق جائز ہے۔ حالانکہ خفیف تفاوت ممکن ہے اسی طرح یہاں بھی علم ہو گیا اور خفیف تفاوت کا اعتبار نہیں رہا۔

ولنا ان بعد ذلك ما ذكر يبق فيه تفاوت فاحش في المألية باعتبار المعاني الباطنة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان امور مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد بھی باطنی امور کے لحاظ سے ان میں مالی تفاوت بہت باقی رہا۔ و جیسے غلام کا ہوشیار و ذکی ہونا و باندی کا خوبصورت ہونا اور بکری کا این زیادہ ہونا وغیرہ بہت ایسے امور ہیں جن میں لوگوں کی رغبت مزید ہونے سے قیمت میں بہت کمی بیشی ہوتی ہے۔ فيفضي الى المنازعة۔ تو انجام کو جھگڑا ہوگا۔ و فی حالانکہ جس عقد میں جھگڑا پیدا ہوتا نظر آئے وہ فاسد ہوتا ہے۔ بخلاف الثياب لانه مصنوع للعباد فقلما يتفاوت الثوبان اذا النجا علی منوال واحد۔ بخلاف کپڑوں و تھان کے کہ وہ بندوں کے واسطے مصنوع ہے تو جب ایک طرز پر بنے جاویں تو دو تھانوں میں کمتر تفاوت ہوتا ہے۔ و فی یعنی تھان کا انداز بندوں کی نگاہ میں ہے جب دو تھان ایک ہی سوت سے ایک ہی طرز پر بنے جاویں تو ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور حیوان میں آدمی کو کچھ دخل نہیں ہے تو حیوان کا تھان پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ وقد صح ان النبي عليه السلام نهى عن السلم في الحيوان۔ اور البتہ صحت کو پہنچا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان میں سلم سے منع فرمایا۔

و فی رواہ الحاكم والدارقطني عن۔ ابن عباس۔ لیکن اس کی اسناد میں اسحق بن ابراہیم بن ہشیم بن حرادی کو حاکم نے کہا کہ اسکی احادیث موضوعات ہیں اور ابن حبان نے کہا کہ ثقافت سے موضوعات روایت کرتا ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ احادیث باب بہت ہیں تو یہ تضعیف کچھ مضر نہیں۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کے اُدھار نہ لینے سے منع فرمایا۔ رواہ ابن حبان فی الصیغ عبد الرزاق والدارقطني والبیزار۔ اور بزارؒ نے کہا کہ اس باب میں اس سے اہل اسناد نہیں ہے اور شافعیؒ کا یہ قول کہ ”یہ حدیث ثابت نہیں ہے“ قبول نہ ہوگا جبکہ ثقافت نے تصریح کر دی۔ خصوص حسن بصریؒ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے عوض اُدھار نہ لینے سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ اور ترمذیؒ نے حدیث حسن عن سمرہؒ کو صحیح کہا۔ حالانکہ مرسل بھی ہمارے و اکثر سلف کے نزدیک محبت ہے اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ثابت ہے اس کو بھی ترمذی نے حسن صحیح کہا۔ اور امام احمدؒ کی حدیث ابن عمرؓ میں بھی لحد کے سوائے اُدھار سے ممانعت ثابت ہے۔ مف۔ اور آثار بھی اسی کے مؤید ہیں۔ چنانچہ عبد اللہ بن مسعود نے زید بن خویلدہ کو مال مضارت

دیا اور زید نے غنتر بس بن عرقوب سے اونٹوں کی سلم ٹھہرائی الخ۔ اس میں مذکور ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ کو معلوم ہوا تو مکروہ رکھا اور زید کو منع کیا کہ مال واپس لے اور میرا مال کبھی حیوان کی سلم میں مت لگائیو۔ رواہ محمد وابن ابی شیبہ و عبد الرزاق والطحاوی اور یہ روایت ابراہیم نخعی و محمد بن سیرین سے مرسل عبت مقبول ہے ت ف۔ چونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ اُدھار ہوتی ہے تو صحیح احادیث سے مماثلت حیوان ثبوت ہوئی اور حیوان عام ہے۔ ویدخل فیہ جمیع اجناسہ۔ اور لفظ حیوان میں اس کے سبب اجناس داخل ہوں گے۔ حتی العصاف۔ حتی کہ عصفور یعنی گرگیا بھی داخل ہیں۔ ف لیکن پھلی میں سلم جائز ہے مگر زندہ یا مردہ جیسی چاہے ادا کرے۔ مف۔ پھر اگر کہا جادے کہ شافعیؒ کے واسطے استدلال بحديث عبداللہ بن عمر بن العاص ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض صدقہ کے اونٹوں تک میعاد پر لیا۔ رواہ ابوداؤد و احمد۔ یہ بیع حیوان بعوض دو حیوان کے اُدھار ہے۔ جواب یہ کہ ابن القطان نے کہا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہونے سے ضعیف ہے چنانچہ ابن الہمام نے اضطراب فاحش نقل کیا اور کہا کہ باوجود اس کے حدیث ابن عباسؓ سے جو صحیح ابن حبان وغیرہ میں اجل اسناد سے اوپر مذکور ہوئی ہے معارضہ ہے کہ حیوان کے عوض حیوان کی بیع اُدھار نہیں جائز ہے پس سلم بھی نہیں جائز ہے۔

قال ولا فی اطراف کالس ولس والا کاسع۔ اور حیوان کے اطراف مانند سری واکارع میں بھی سلم نہیں جائز ہے۔ ف اطراف دست واران و سری وغیرہ۔ اکارع پائے تو ان کی سلم نہیں جائز ہے۔ للتفاوت فیہا اذ هو عددی متفاوت لا مقدرا لہا۔ کیونکہ ان چیزوں میں تفاوت ہوتا ہے اس واسطے کہ یہ چیزیں عددی متفاوت ہیں۔ ان کے واسطے کوئی اندازہ نہیں ہے۔ ف چنانچہ ہر ایک سری کے دام علیحدہ ہوتے ہیں۔ اور داموں میں کمی بیشی فاشس ہے۔ قال ولا فی الجلود عدد داہ اور کہا کہ اون میں بھی شمار سے بیع سلم نہیں جائز ہے۔ ف لیکن اگر کھال کی کوئی قسم معلوم بیان کرے تو جائز ہے۔ الذخیرہ ع۔ ولا فی الخطب نحر ما۔ اور ایندھن کی سلم بحساب گٹھوں کے نہیں جائز ہے۔ ولا فی الرطبہ جذا۔ اور رطبہ کی سلم بحساب گڑوں کے نہیں جائز ہے۔ للتفاوت۔ کیونکہ کھال کی افراد میں اور ایندھن کے گٹھوں اور رطبہ کی گڑوں میں تفاوت ہوتا ہے۔

الا اذا عرف ذلك بان یبین لنا طول ما ییشد بہ الحرمة انه شبرا و ذراع ف یحینئذ یجوز اذا کان علی وجہ لا یتفاوت۔ لیکن اگر ایسے طور پر ہو کہ معلوم ہو جاوے بایں طور کہ جس سے گٹھا باندھے اس کا طول کہ ایک بالشت ہے یا ایک ہاتھ ہے بیان کر دے تو ایسی صورت میں سلم جائز ہو جائے گی جبکہ ایسے طور پر ہو کہ اس میں تفاوت نہ ہوتا ہو ف مثلاً سوکھی لکڑیاں اس رستی سے کس کے باندھے ہوئے گٹھے۔ اور یہی رطبہ وچمڑے میں بھی جاری ہے۔ اور بعض نے کہا کہ کاغذ میں جائز ہے جبکہ طول و عرض و موٹائی قسم بیان کرے۔ کالی الطع۔ اور ہمارے زمانہ میں کل سے کاغذ بنتا ہے تو قسم وغیرہ مع تمام ان چیزوں کے جن سے شناخت ہو بیان کرنے پر بالاتفاق جائز ہونا چاہیے۔ م۔ گیبوں کی سلم میں وزن کے حساب سے ظاہر المذہب جواز ہے اور قاضی خان میں اسی پر فتویٰ ہے مف۔ قال ولا یجوز السلم حتی یكون المسلم فیہ موجودا من حین العقد الی حین المحل۔

فرمایا اور سلم جائز نہیں جب تک کہ ایسا نہ ہو کہ مسلم فیہ وقت عقد سے وقت ادا تک موجود ہو۔ فے منقطع نہ ہو۔ حتیٰ لو کان منقطعاً عند العقد موجوداً عند المحل اذ علی العکس، حتیٰ کہ اگر مسلم فیہ وقت عقد کے منقطع ہو حالانکہ وقت ادا موجود ہو یا اس کے برعکس ہو۔ فے کہ وقت عقد موجود ہو اور وقت ادا کے منقطع ہے۔ اذ منقطعاً فیما بین ذلك، یا اس درمیان میں منقطع ہو۔ فے یعنی وقت عقد کے موجود ہے پھر منقطع ہو گئی پھر وقت ادا کے موجود ہے۔ بہر حال ان تینوں صورتوں میں حکم یہ ہے کہ لایجوز۔ سلم نہیں جائز ہے۔ فے اور معنی انقطاع یہ کہ بازار میں آنا منقطع ہو اگرچہ لوگوں کے گھر میں موجود ہو کما سبق۔ م۔ وقال الشافعی یجوز اذا کان موجوداً وقت المحل لوجود القدرة علی التسليم حال وجوبه۔ اور امام شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ اگر ادا کے وقت موجود ہو تو اس کو سپرد کر سکتا ہے پس سلم جائز ہے۔ ولنا قولنا علیہ السلام لا تسلفوا فی الثمار حتی یمید و صلاحها۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ پھلوں میں سلم مت کر دیہاں تک کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہو جاوے۔ فے یعنی آدمی یا جانور کے کام آویں۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔

اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابن اسحق نے ایک شخص بخرازی سے روایت کی کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ میں باغ نخل میں بیع سلم کر دوں آپ نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ وسلم کے عہد مبارک میں باغ نخل میں طلع مکھنے سے پہلے سلم کی تھی پھر اس سال کچھ گودہ نہیں نکلی آخر مشتری ربائع نے حضرت صلعم کے حضور میں مخاطبہ کیا تو آپ نے بائع سے فرمایا کہ اس مشتری نے تیرے نخل میں سے کچھ لیا ہے اس نے کہا کہ کچھ نہیں۔ تو فرمایا کہ پھر تو اس کے مال کو کس چیز کے عوض میں طلال کرتا ہے تو نے جو کچھ لیا اس کو واپس دے اور نخل خرازی سلم نہ کیا کرو یہاں تک کہ اس کی صلاحیت ظاہر ہو جاوے۔ مف۔ اعتراض ہوا کہ شخص بخرازی مجہول ہے۔ لہذا دلیل میں حدیث معروفہ کی طرف رجوع کیا گیا۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ یہ ممانعت عامہ ہے تو سلم بھی نہیں جائز ہے جب تک پھلوں کا وجود صالح نہ ہو جاوے چنانچہ ابو البختری نے روایت کی کہ میں نے ابن عمرؓ سے نخل میں دریافت کیا تو فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا۔ یہاں تک کہ وہ کارآمد ہو جاوے۔ رواہ البخاری۔

اور ابن عباسؓ سے نخل میں سلم کو پوچھا تو فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا، یہاں تک کہ اس سے کھایا جاوے۔ رواہ البخاری۔ ان دونوں صحابی جلیل القدر ابن عباس و ابن عمرؓ نے بیع النخل کی ممانعت سے بیع سلم کی ممانعت سمجھی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ باوجود جہالت بخرازی کے حدیث مزبور صحیح ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ جس میں سلم ٹھہرائے جاوے وہ وقت عقد کے موجود ہو اور اجماع ہے کہ وقت ادا کے موجود ہونا شرط ہے پس بطریق اجماع مرکب کے درمیان میں موجود ہونا چاہیے۔ کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ م۔ مف۔

ولان القدس علی التسليم بالتحصیل۔ اور اس لیے کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کی قدرت بذریعہ حال کرنے کے ہے۔ فے یعنی وہ چیز حاصل کرے تب سپرد کر سکتا ہے۔ فلا بد من استمساك الوجود فی مدة الاجل

لتمکن من التحصیل - تو ضرور ہو کہ میعاد مقررہ کی مدت میں وہ چیز برابر موجود رہے تاکہ اس کو حاصل کرنے کی قدرت ہو۔ ولو انقطع بعد المحل۔ اور اگر میعاد آنے کے بعد وہ چیز منقطع ہو گئی۔ فرب السلم بالخیار ان شاء فسخ السلم وان شئت انتظر وجودہ۔ تو رب السلم کو اختیار ہے چاہے عقد سلم کو فسخ کرے اور اگر چاہے تو مسلم فیہ موجود ہونے تک انتظار کرے۔ فہ حتی کہ جب سلم فیہ موجود ہو تو سلم الیہ سے وصول کر لے۔ لان السلم قد صح والعین الطاری علی شرف الزوال۔ اس واسطے کہ عقد سلم تو صحیح ہو چکا اور سلم الیہ کو جو عاجزی طاری ہوئی یہ دور ہونیکے کنارے لگی ہے۔ فہ کیونکہ جب ہی چند روز بعد یہ چیز آئی تب ہی وہ ادا کرنے پر قادر ہو جائیگا۔ فصار کاباق المبیع قبل القبض۔ تو ایسا ہوا جیسے قبضہ سے پہلے غلام مبیع بھاگ گیا۔ فہ تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے چاہے اسکے واپس لائے جانے تک انتظار کرے اور طے ہے فسخ کرے۔ اسی طرح یہاں رب السلم کو اختیار ہے۔ بخلاف اسکے اگر مبیع تلف ہو جائے تو عقد فسخ ہو جائیگا۔ یا عقد سلم صحیح ہونے سے پہلے منقطع ہو تو بھی عقد فاسد ہو جائیگا۔ قال ویجوز السلم فی السمک المالح وزنا معلوما وضریبا معلوما اور نمک آلودہ پھلی میں عقد سلم جائز ہے بحسب وزن معلوم اور قسم معلوم کے۔ فہ مثلاً کہا کہ ریہو پھلی میں بحسب روپیہ کی دویر کے میں نے پچاس روپیہ سلم میں دیئے۔ لانه معلوم القدر۔ کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے۔ مضبوط الصفة۔ اس کی صفت مضبوط ہو گئی ہے۔ مقدور التسليم۔ اس کا سپرد کرنا قدرت میں ہے۔ اذ هو غیر منقطع۔ کیونکہ یہ منقطع نہیں ہوتی ہے۔ ولا یجوز السلم فیہ عدد اللتفاوت۔ اور اس نمکین پھلی میں گنتی سے سلم نہیں جائز ہے کیونکہ اس کی افراد متفاوت ہوتی ہیں۔

فہ اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دریا میں نمکین پھلی بھی نہیں ملتی یا ہر وقت نہیں ملتی ہے پس اگر وقت عقد سے سپرد کرنے کی میعاد تک برابر ملتی ہو تو بشرط مذکور جائز ہے۔ ولا یجوز السلم فی السمک الطری الا فی حینہ وزنا معلوما وضریبا معلوما۔ اور تازہ پھلی کی سلم میں کچھ بھلائی نہیں مگر اس کے زمانہ میں بوزن معلوم و قسم معلوم فہ یعنی جس زمانہ میں تازہ پھلیوں کی آمد برابر ہوتی ہے اگر اسی زمانہ میں کسی خاص قسم کو جو برابر آتی ہے بیان کر کے وزن معلوم کے ساتھ سلم ٹھہرائی تو جائز ہے۔ لانه ینقطع فی زمان الشتاء۔ کیونکہ تازہ پھلی کی آمد جاڑوں کے زمانہ میں منقطع ہو جاتی ہے۔ فہ خصوصاً جن ملکوں میں برف جمتی ہے۔ حتی لو کان فی بلد لا ینقطع یجوز مطلقاً۔ حتی کہ اگر عاقد ایسے ملک میں ہو جہاں یہ تازہ پھلی کبھی منقطع نہیں ہوتی ہے تو مطلقاً ہر زمانہ میں سلم جائز ہے۔ وانما یجوز وزناً لا عدداً لاندکنا۔ اور صرف وزن سے جائز ہونا نہ گنتی سے اسی مذکورہ بالا وجہ سے ہے۔ فہ کہ پھلی کی افراد براہ قیمت متفاوت ہوتی ہیں۔ پس وزن سے جائز ہے۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابی حلیفۃ رحمہ اللہ لا یجوز فی لحم الکباس منہا۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ تازہ بڑی پھلیوں کے گوشت میں سلم نہیں جائز ہے۔ وہی الملق تقطع۔ اور بڑی پھلیاں وہ ہیں جو کاٹ کر فروخت ہوتی ہیں۔ اعتباراً بالسلم فی اللحم عندہ۔ جیسے گوشت بکری وغیرہ میں سلم ابو حلیفہؒ کے نزدیک سلم نہیں اسی طرح بڑی پھلیوں میں نہیں ہے۔ اور علت جامدہ یہ کہ گوشت کی طرح کھوئی و کوبی کا فرق ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ پھلیوں میں کوبی و کھوئی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ بریں پھلی کا گوشت علی الاطلاق گوشت نہیں ہے۔ فافہم۔ قال ولا یجوز فی السلم فی اللحم عند ابی حلیفہؒ۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گوشت یعنی بکری وغیرہ کے گوشت میں سلم کرنے میں بہتری نہیں ہے۔ فے یعنی جائز نہیں ہے۔ وقال اذا وصف من اللحم موضعاً معلوماً بصفة معلومة جاز۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر گوشت کے واسطے کوئی معلوم جگہ بصفہ معلومہ بیان کی ہو تو جائز ہے فے مثلاً کہا کہ دو سالہ بکری خصی موٹی تازہ کی پٹھ کا گوشت چار من۔ تو یہ جائز ہے۔ لہذا موزون مضبوط الوصف۔ کیونکہ یہ گوشت وزنی اپنے اوصاف معلومہ سے منضبط ہے۔ فے پس سپرد کرنا متغدر نہیں ہے۔ ولہذا یضمن بالمثل ویجوز استقراضہ وذنایجر فیہ سبوا الفضل۔ اور اسی وزن ہونے کی وجہ سے بمثل تاوان ہوتا ہے اور وزن سے اس کا قرض لینا جائز ہے اور زیادتی کا بیاج اس میں جہاری ہوتا ہے۔

فے یعنی اگر کوئی شخص کسی کا گوشت تلف کر دے تو اس کے مثل وزن سے تاوان لازم ہے اور اگر وزن سے قرض لے تو جائز ہے اور اگر جنس گوشت کو باہم زیادتی سے فروخت کرے تو زیادتی حرام بیاج ہے۔ تو جب وزنی چیز اور ضبط و صف سے معلوم ہے تو اس کا ادا کرنا سلم میں جائز ہے۔ بخلاف لحم الطیور لا ذل لا یمکن وصف موضع منہ۔ بخلاف پرندہ دل کے گوشت کے کہ ان میں سلم نہیں جائز ہے اس لیے کہ پرندہ میں سے کسی جگہ کا بیان ممکن نہیں ہے۔ فے اور کسی عضو کا گوشت خریدنے کی عادت بھی نہیں ہے۔ پس جانور چرند میں جب امکان ہے تو جائز ہے۔ ولہذا مجہول للتفاوت فی قلت العظم وکثرتہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ گوشت مجہول ہوتا ہے۔ بوجہ ہڈی کی کسی زیادتی کے۔ اونی سمنا دھنا الس علی اختلاف فصول السنۃ۔ یا مختلف فصول میں جانور کے دبے و موٹے ہونے کی وجہ سے۔ فے غرض کہ تفاوت ہوتا ہے۔ وھذہ الجہالت مفضیۃ الی المنازعۃ۔ اور ایسی جہالت جھگڑے تک نوبت پہنچانے والی ہے۔ فے تو سلم نہیں جائز ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ اچھا ہڈی سے علیحدہ کر کے سلم ٹھہرائے تو فرمایا۔ فی مخلوع العظم لا یجوز علی الوجہ الثانی۔ اور ہڈی سے علیحدہ کئے ہوئے گوشت میں دوسری وجہ پر سلم نہیں جائز ہوگی۔ فے کیونکہ دبے و موٹے ہونے میں تفاوت و جہالت موجود ہے۔ وھو الاصح۔ اور یہی روایت اصح ہے۔

فے اگر کہا جاوے کہ پھر گوشت کے مثل ضمان دینا کیونکر جائز ہے۔ جواب دیا کہ۔ والتضمین بالمثل ممنوع۔ گوشت کے مثل سے ضمان قرار دینا ممنوع ہے۔ فے بلکہ قیمت واجب ہوگی۔ وکذا الاستقراض۔ اور یوں ہی وزن سے قرض لینا بھی ممنوع ہے۔ وبعدا للتسلیم فالمثل اعدل من القیمۃ۔ اور بعد تسلیم کے فرق یہ ہے کہ قیمت سے مثل دینا زیادہ عدل ہے۔ فے یعنی اگر ہم مان لیں کہ تلف کرنے کے تاوان میں گوشت کے مثل دینا لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تاوان بہر صورت ضروری ہے خواہ قیمت ہو یا مثل ہو لیکن قیمت سے مثل دینا زیادہ عدل ہے۔ لہذا تاوان میں بضرورت مثل دلا یاگی۔ اور قرضہ میں بھی مثل ممکن ہے۔ لان القبض یعائن فیصرف مثل المقبوض بہ فی وقتہ۔ اس واسطے کہ قبضہ آنکھوں کے سامنے تھا تو اپنے وقت میں مقبوض کی

مثل شناخت ہو جائے گا۔ فے اور سلم میں قبضہ ندارد ہے۔ صرف وصف ہے۔ اما الوصف فلا یکتفی بہا۔ پس وصف پر اکتفا نہ ہوگا۔ فے کیونکہ شناخت پوری نہ ہوگی۔ تو سلم جائز نہ ہوئی لیکن محض نہیں کہ دونوں توجہ میں اشکال ہے لہذا حقائق و عیون میں کہا کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کافی الفتح۔ (فسر) ذنبہ کی چکتی میں اور بالاتفاق چربی میں سلم جائز ہے۔ پرندوں میں سے خوشکار کر لیے گئے اُن کی سلم صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ مف۔ قال ولا یجوز السلم الا مؤجلا۔ اور عقد سلم نہیں جائز ہوتا مگر میعاد دی۔ فے یعنی عقد سلم بغیر میعاد نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعی یجوز حال لا طلاق المحذیث۔ اور شافعی نے کہا کہ سلم فی الحال ابھی جائز ہے بدلیل اطلاق حدیث یعنی۔ و شخص فی السلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلم میں اجازت دے دی۔ فے پس یہ مطلق ہے کہ بیعاد ہو یا فی الحال ہو پس دونوں طرح جائز ہے۔ لیکن یہ حدیث اہل تخریج کو نہیں ملی چنانچہ اول الباب میں گذری۔ علاوہ بری دوسری حدیث مفید بیعاد ہے تو اس پر محمول ہونا چاہیے جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ ولنا قولنا علیہ السلام الح اجل معلوم فیہما س وینا۔ اور ہماری حجت تو ہماری روایت حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یوں کہ ایک بیعاد معلوم تک۔ فے یعنی جو شخص کہ تم میں سے سلم کرے وہ کیل معلوم یا وزن معلوم میں میعاد معلومہ تک عقد کرے۔ پس جب سلم خلاف قیاس ہے تو اس میں بدون دخل قیاسی کے اتباع نص لازم ہوگی۔ ولنا نہ شرعاً خصوصاً نہ دفعاً الحاجة المفالیس۔ اور اس وجہ سے کہ عقد سلم کو ایک وسعت اس واسطے دی گئی کہ مفلسوں کی حاجت پوری ہو۔

فلا بد من الاجل لیقدس علی التخصیل فیہ فیسلم۔ تو بیعاد ضرور ہوئی تاکہ اس مدت میں حاصل کرنے پر قادر ہو تو سپرد کرے۔ ولو کان قادراً علی التسلیم لہو یوجد المرخص فبقی علی النافی۔ اور اگر وہ بالفعل سپرد کرنے پر قادر ہو تو اس کے حق میں وسعت دینے والا سبب نہیں پایا گیا تو اس کا حکم نفی کرنے والے پر رہا یعنی رخصت تو اس کے واسطے جو بالفعل نہیں پایا ہے۔ پس جب بالفعل موجود ہے تو بیع غیر موجود کی ممانعت پر حکم رہا یعنی سلم نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ م ف۔ بالجملہ بیعاد ضرور ہے۔ قال ولا یجوز الا باجل معلوم۔ اور سلم نہیں جائز مگر بیعاد معلوم۔ فے یعنی یہ بیعاد اگر مجہول ہو تو بھی جائز نہیں بلکہ ضرور ہے کہ بیعاد مذکور معلوم ہو۔ لہما س وینا۔ اس لیے کہ ہم نے حدیث میں بیعاد معلوم روایت کر دی۔ ولان البہالة فیہ مفضیة الی المنازعة۔ اور اس لیے کہ بیعاد میں جہالت ہونا جھگڑے تک نوبت پہنچا دے گا۔ فے اور یہ مفسد ہے۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں۔ فے ادائے ثمن کے واسطے بیعاد ہو تو ضرور معلوم ہو ورنہ فاسد ہے۔ اسی طرح سلم میں ادائے بیع کے واسطے بیعاد معلوم ہوگی۔ والا جل ادناہ شہر۔ اور بیعاد معلوم کمتر ایک ماہ ہے۔ ونبیل ثلثة ایام۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز ہیں۔ ونبیل اکثر من نصف الیوم۔ اور بعض نے کہا کہ نصف یوم سے زیادہ ہو تو کمتر ہے۔ والا دل اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ فے کہ کمتر ایک ماہ ہے۔

پھر واضح ہو کہ سلم میں پیمانہ و وزن ایسی چیز نہ ہو جس کے کم ہو جانے کا خوف ہو اور سلم فیہ بھی نادر چیز خاص نہ ہو۔ لہذا فرمایا۔ ولا يجوز السلم بمكيال رجل بعينه۔ اور سلم جائز نہیں بعینہ شخص خاص کے پیمانہ سے۔ فے جس کی مقدار معلوم نہیں۔ ولا بذراع رجل بعينه۔ اور جائز نہیں سلم بعینہ کسی شخص کے گز سے۔ معناه لا يعرف مقداره۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی مقدار معلوم نہیں ہے۔ فے یعنی اس شخص کا پیمانہ یا گز فقط اسی کی ساخت ہے۔ اور اس کا اندازہ عام پیمانہ یا گز سے نہیں معلوم ہے پس جواز سلم نہ ہوگا۔ لاندایتاخر فیہ التسليم۔ اس واسطے کہ عقد سلم میں سلم فیہ سپرد کرنا میعاد تک تاخیر سے ہوتا ہے۔ فربما يضيع فيؤدي الى المناذعة۔ پس شاید کہ وہ پیمانہ خاص یا گز خاص ضائع ہو جاوے تو جھگڑے تک نوبت پہنچے گی۔ فے جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزر چکا فے پھر یہ بھی شرط ہے کہ اگر عام پیمانہ یا وزن ہو تو محفوظ و معتد ہو یعنی ولا بد ان يكون المكيال مما لا ينقبض ولا يندسط۔ اور یہ ضرور ہے کہ پیمانہ ایسا ہو جو سکڑتا اور پھیلتا نہیں ہے۔ فے یعنی رطوبت کی طرح پھیلتا اور ٹھٹھتا نہ ہو۔ كالفصاع مثلاً۔ جیسے مثلاً کاسہ ہے۔ فے خواہ مٹی ہو یا پتھر یا لوہا تا بنا پتیل ہو۔ فان كان معاينكيس بالكيس كالن بيل والجواب لا يجوز۔ اور اگر ایسا ہو جو داب کو بھرنے سے دب جاتا یعنی پھیل جاتا ہے جیسے زبیل و تھیل ہوتا ہے تو سلم نہیں جائز ہے۔ للمناذعة۔ بوجہ باہمی جھگڑے کے۔ فے کہ رب السلم خوب داب کر چاہے گا اور سلم الیہ کمی کرنے کا تو منازعت پیدا ہوگی۔ یہ بیع مقایضہ وسلم دونوں میں ممنوع ہے۔ الا في قرب الماء للتعامل فیہ كذا روی عن ابی یوسفؒ۔ سوائے پانی کی شکوں کے کہ ان میں جائز ہے کیونکہ لوگوں کا عمل درآمد جاری ہے ایسا ہی امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ فے باوجودیکہ مشک خوب نان دینے سے زیادہ بھرتی ہے اور کمی بھی ہو سکتی ہے۔ قال ولا في طعنا قرية بعينها او ثمرة نخلة بعينها۔ اور کسی خاص گھاٹوں کے اناج میں یا کسی خاص درخت کے پھلوں میں سلم نہیں جائز ہے۔ لانه قد يعتديا آفته فلا يقدر على التسليم۔ کیونکہ کبھی اس اناج یا پھل پر کوئی آفت طاری ہوتی ہے تو وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ فے مثلاً پانی کی سیل سے یا اگلے پالے سے اناج و پھل بالکل جاتے رہے تو سلم الیہ کو نہیں مل سکتے پس سپرد کی قدرت نہ ہوگی۔ والیہ اشارہ علیہ السلام حيث قال ايايت لو اذهب الله تعالى الشمس بم يستحر احدكم مال اخيه۔ اور اسی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

چنانچہ ارشاد کیا کہ بھلا اگر اللہ تعالیٰ پھلوں کو برباد کرے تو کس چیز کے عوض تم میں کوئی اپنے بھائی کا مال حلال سمجھے گا۔ فے رواہ البخاری وسلم۔ اور جب یہ حدیث بیع میں ہے تو سلم میں بدرجہ اولیٰ جواز نہ ہوگا اور خود ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث بروایت ابو داؤد وغیرہ اوپر دربارہ سلم کے اسی معنی میں گزر چکی ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ اناج یا پھل خاص اسی گاؤں کے مقصود ہوں۔ ولو كانت النسبة الى قرية لبيان الصفة لا بأس بها۔ اور اگر گاؤں کی طرف نسبت کرنا صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ فے یعنی مقصود یہ ہو کہ عمدہ کھرے ہوں

جیسے فلاں گاؤں کے ہوتے ہیں۔ علی ما قالوا۔ یہ بنا بر قول مشائخ ہے۔ کالخشم فی بیعہا اذ
البساخی بفس غانہ۔ جیسے بخارا میں خشم فرانی گھوڑوں یا فرغانہ میں بساخی کہلاتے ہیں۔ یعنی بخارا میں عمدہ گھوڑوں
خشم ان کے اور فرغانہ میں بساخی کے کہلاتے ہیں۔ قال ولا یصح السلم عند ابی حنیفۃ ولا
بسبع شرائط۔ تدوری نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد سلم نہیں صحیح ہوتا مگر سات شرطوں کے
ساتھ۔ فے اول آنکہ۔ جنس معلوم کقولنا حنطۃ اوشعیر۔ جنس معلوم ہو جیسے کچے گوجیوں
یا جو۔ فے شرط دوم آنکہ۔ نوع معلوم کقولنا سقیہ او نجسیتہ۔ نوع معلوم ہو جیسے ہم کہیں
کہ سقیہ بانجسیہ ہے۔ فے سقیہ جو پانی سے نیچے سینچے گئے ہوں۔ نجسیہ جو صرف بارش کے پانی سے آگئے
ہیں جیسے ہمارے یہاں کہا درواوسر وغیرہ کے کہلاتے ہیں۔

سوم آنکہ۔ وصفۃ معلومۃ کقولنا جید اوسادی۔ صفت معلوم ہو جیسے ہم کہیں کہ جید یا رنی
فے یا متوسط۔ یعنی کھرے یا کھوٹے یا درمیانی درجہ کے ہیں۔ چہارم آنکہ۔ مقدار معلوم کقولنا
کذا کیلا بمکیال معروف او کذا اوزن۔ مقدار معلوم ہو جیسے ہم کہیں کہ اس قدر کیل یا پیمانہ معروف
یا اس قدر وزن۔ فے یعنی معروف عام پیمانہ یا وزن سے بیان کرے۔ پنجم آنکہ۔ واجل معلوم۔ میعاد
معلوم ہو فے مثلاً ایک ماہ بعد ادا کرے۔ والاصل فیہ ماروینا۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ حدیث
ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو کوئی سلم کرے چاہے کہ کیل یا وزن
معلوم و میعاد معلوم میں کرے۔ والفقہ فیہ ماہینا۔ اور حدیث میں فقہ وہ جو ہم بیان کر چکے۔ فے
کہ اگر یہ بات مجہول ہو تو انبار کو جھگڑا پیدا ہوگا۔ شرط ششم آنکہ۔ ومعرفۃ مقدار راس المال اذا کان
یتعلق العقد علی مقدار کاملہ مکمل والموزن والمعدود۔ راس المال کی مقدار معلوم ہو جبکہ عقد
سلم کا تعلق اس کی مقدار پر ہو جیسے کیل و موزن و معدود۔

فے پس خلاصہ یہ کہ جب راس المال کیل یا وزن ہو یا ایسے عددی ہو جو باہم متقارب ہیں تو ان کی مقدار
کیل یا وزن یا عدد سے باننا ضرور ہے اور حال یہ کہ مقابلہ میں قدر یا جنس کی علت بیان نہ ہو۔ تاکہ عقد
سلم صحیح ہو۔ شرط ہفتم آنکہ۔ وتسمیۃ المكان الذی یوفیہ فیہ اذا کان لا حاصل ومؤتہ۔ وہ جگہ
جہاں مسلم فیہ ادا کرے گا بیان کی جاوے گی مسلم فیہ ایسی چیز ہو کہ اس کی بار برداری و خرچہ پڑتا ہے وقال
لا یتحتاج الی تسمیۃ ما اس المال اذا کان معینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ راس المال بیان کرنے
کی ضرورت نہیں جبکہ وہ معین ہو۔ فے یعنی اشارہ سے وہ متعین ہو جاوے تو اس کے بیان
کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ولا الی مکان التسليم۔ اور جہاں سپرد کرے اس کے بیان کی بھی
ضرورت نہیں ہے۔ ویسلمہ فموضع العقد۔ اور جہاں عقد ٹھہرا دہیں سپرد کرے گا۔ فے اور
یہی اصح قول شافعیؒ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب اداے مسلم فیہ کی جگہ بیان نہ ہو تو سلم جائز ہے نہایت
مشقتان۔ پس یہ دو مسئلہ ہیں۔ فے یعنی اقل یہ کہ اشارہ کیا ہو اور اس المال معین ہے صاحبین
کے نزدیک اس کے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے۔ دوم مکان
تسليم متعین کرنا شرط نہیں ہے۔ ولہذا فی الاولی ان المقصود یحصل بالاشارة لا بشبہ الثمن

والاجرة - اور صاحبین کی دلیل مسئلہ اول میں یہ ہے کہ اشارہ سے مقصود حاصل ہوتا ہے تو ثمن و اجرت کے مشابہ ہو گیا۔ منے یعنی اگر بیع میں ثمن کی طرف صرف اشارہ کر دیا بدون بیان مقدار کے یا عقد اجارہ میں اجرت کی طرف اشارہ کر دیا تو کافی ہے مثلاً کہا کہ میں نے یہ چیز ان درہموں کو خریدی یا اجارہ لی تو بدون بیان مقدار کے جائز ہے تو مقدار کے بیان کرنے کی حاجت نہ رہی۔ و صا س کا خوب۔ اور یہ کپڑے کی مانند ہو گیا۔ منے مثلاً کہا کہ میں نے یہ تھان تجھے دو من گپھوں کی سلم میں دیئے تو جائز ہے اور تھان کے گزول کا بیان بالاتفاق ضرور نہیں ہے کیونکہ وہ کیلی یا وزنی یا عددی نہیں ہے۔ و لہذا نہ سبما یوجد بعضہما زیوفا ولا یستبدل فی المجلس فلو قدرہ لا یددی کہ بقی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل شرط مقدار کی یہ ہے کہ بسا اوقات ان درہموں میں سے بعضے زیوت نکل جاتے ہیں اور اسی مجلس میں تبدیل نہیں کیے جاتے پس اگر کل مقدار معلوم نہ ہو تو یہ دریافت نہ ہوگا کہ کس قدر باقی ہے۔

منے تو اس المال مجہول ہونے سے سلم فاسد ہو جائے گی۔ اور بسا اوقات علی تحصیل المسلم فیہ فیحتاج الی سدراس المال۔ یا بسا اوقات مسلم الیہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے کی قدرت نہیں ہوتی تو اس کو اس المال واپس کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ منے پس اگر مقدار معلوم نہ ہو تو واپس کرنا مشکل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ یہ فقط احتمال موبہوم ہے تو کیوں معتبر ہو۔ جواب یہ کہ ضرور معتبر ہونا چاہیے۔ والموہوم فی هذا العقد کا المتحقق لشرعہ مع المثانی۔ اور جو چیز کہ معہ موبہوم ہو وہ اس عقد سلم میں متحقق کے مانند ہے کیونکہ وہ منافی کے ساتھ مشروع ہے۔ منے یعنی بیع معدوم یہاں جائز کی گئی جو جواز کے منافی ہے تو اس میں احتیاط واجب ہے پس جو امر موبہوم ہے وہ بمنزلہ موجود کے ٹھہرا گیا۔ پس بعض کھونٹے درہم ہونے کی صورت میں یا واپس کرنے کی ضرورت میں نفس مال مجہول ہو گیا۔ بخلاف ما اذا کان سراس المال ثوباً۔ بخلاف اس کے جب اس المال تھان ہو۔

منے تو اس کی ذات معلوم ہے اور صرف گزول کی ناپ مجہول ہے۔ اور یہ صرف وصف ہے۔ لان الذی ساع وصف فیہ لا یتعلق العقد علی مقدارہ۔ اس واسطے کہ تھان میں گزول کا بیان ایک وصف ہے جس کی مقدار پر عقد متعلق نہیں ہوتا۔ منے اسی واسطے اگر کپڑا گزول میں زائد پایا تو مشتری کے واسطے ہے اور اگر کم پایا تو ثمن سے کچھ کم نہ ہوگا جیسا کہ شروع کتاب البیوع میں گزرا۔ پس گزول سے عقد متعلق نہیں ہوتا اور ہمارا کلام اس میں نہیں بلکہ ایسے راس المال میں جس کی مقدار سے عقد متعلق ہوتا ہے اور وہ کیلی یا وزنی یا عددی ہے۔ م۔ بالجملہ مقدار راس المال جاننا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں شرط ہے۔ ومن فروعه اذا سلم فی جنسین ولم یبین سراس المال کل واحد منهما۔ اور اس اختلاف کے فروع میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ اگر دو جنس میں سلم ٹھہرائی یعنی مال دیا اور مسلم فیہ دو جنس مختلف ٹھہرائیں اور ہر مسلم فیہ کے مقابلہ میں اس المال بیان نہیں کیا۔

منے تو امام کے نزدیک نہیں جائز ہے و صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ او اسلم جنسین ولم یبین مقدار احدہما۔ اور دوم یہ ہے کہ سلم میں دو جنس دین یعنی راس المال دو جنس دیں حالانکہ دونوں میں سے ایک کی مقدار بیان نہیں کی۔ منے تو امام کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک

جائز ہے یہ تو اس المال کی معرفت میں اقل مسئلہ تھا۔ ولہما فی الثانیۃ۔ اور مسئلہ دوم میں صاحبین کی دلیل۔ فے یعنی مکان اداء کے اختلافی مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ۔ ان مکان العقد یتعین لوجود العقد الموجب للتسلیم فیہ ولا ینالینا حہ مکان آخر فیہ۔ جہاں عقد ٹھہرا وہی اداء کرنے کی جگہ اس واسطے متعین ہوئی کہ سپردگی کو واجب کرنے والا عقد یہاں پایا گیا اور اس واسطے متعین ہوئی کہ اس بارہ میں اس جگہ کے ساتھ کوئی دوسری جگہ مزاحم نہیں ہے۔

فے یعنی پھر مال کسی جگہ سپرد کرنا لازم ہے۔ لیکن سب مقامات میں سے وہ جگہ جہاں عقد واقع ہوا اس وجہ سے متعین ہے کہ سپرد کرنا بوجہ عقد کے واجب ہوا اور عقد اس جگہ بندھا تو یہیں سپرد کرنا لازم ہے اور اس واسطے کہ سب مقامات میں سے کسی کو ترجیح نہیں سوائے مقام عقد کے کہ اس کو عقد کی وجہ سے ترجیح ہے اور اس صفت میں اس کے ساتھ کوئی دوسری جگہ مزاحم نہیں ہے تو جب وہ جگہ جہاں عقد ہوا بدون بیان مرجح و متعین ہوتا ہے تو عقد میں اس کا بیان کرنا شرط نہ ہوا۔ فیصلا نظر اقل اوقات الامکان فی الاداء۔ تو یہ نظیر ہو گیا اوامر میں اول وقت امکان کے۔ فے یعنی جیسے نماز کے واسطے حکم اداء ہے پس جو وقت گزر چکا وہ وجوب کے واسطے صالح نہ تھا اور جو آئندہ ہو گا وہ ابھی معدوم ہے تو جس وقت اداء کرنا ممکن ہے اس میں وجوب متعین ہے کیونکہ اس کے ساتھ مزاحم ندارد ہے۔ اس طرح جس طرح جگہ عقد ہوا یہ مسلم فیہ اداء کرنے کے واسطے مزاحم نہ ہونے سے متعین ہے۔ و صار كالقرض والغصب۔ اور یہ مانند قرض و غصب کے ہو گیا۔ فے کہ جہاں قرض لیا ہوا جہاں چیز غصب کی ہو وہیں اس کا ادا کرنا متعین ہے جبکہ اس چیز کے واسطے بار برداری و خرچہ کی ضرورت ہو۔ ولابی حنیفۃ ان التسليم غير واجب في الحال فلا يتعين۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کوئی الحال سپرد کرنا واجب نہیں تو عقد کی جگہ متعین نہ ہوئی۔

فے یعنی عقد نے مطلق سپرد کرنا اپنے وقت پر واجب کیا اور بالفعل واجب نہیں کیا تو عقد کی وجہ سے یہ مقام متعین نہیں ہوا۔ بخلاف القرض والغصب۔ بخلاف قرض و غصب کے۔ فے کہ ہر ایک میں فی الحال سپرد اور واپس کرنا واجب ہوا۔ پس معلوم ہوا کہ مسلم میں عقد کی وجہ سے مقام عقد متعین نہیں ہے واذا لم يتعين فالجهالة فيه تفضي الى المناعة۔ اور جب مقام عقد واسطے اداء کے متعین نہ ہوا تو مقام اداء مجہول ہونے میں انجام کو جھگڑا پیدا ہو گا۔ فے رب السلم کہیں مانگے گا اور سلم الیہ دوسری جگہ سپرد کرے گا۔ لان قیم الأشياء يختلف باختلاف المكان فلا بد من البيان۔ اس واسطے کہ چیزوں کی قیمتیں باعتبار اختلاف مقام کے مختلف ہوتی ہیں تو بیان کرنا ضرور ہوا۔ فے یعنی رب السلم ایسی جگہ طلب کرے گا جہاں اس چیز کی قیمت گراں ہے اور سلم الیہ اس قدر بار برداری سے منکر ہو کر دوسری جگہ سپرد کرے گا تو جھگڑا ہو گا۔ لہذا پہلے سے بیان ہوتا کہ نزاع کی گنجائش نہ ہو۔ وصامس الجھالة الصفة۔ اور ایسا ہوا جیسے صفت مجہول ہو۔ فے یعنی شن کے کھرے کھوٹے ہونے میں یا بیع کی صفت میں دونوں نے اختلاف کیا حالانکہ اس سے قیمت میں تفاوت ہوتا ہے۔ حتی کہ اگر دونوں عقد کرنے والوں نے صفت میں اختلاف کیا۔ مثلاً کہا کہ جبہ قرار پائی ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ اوسط درجہ کی ٹھہری ہے تو باہم ہر ایک

سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ یوں ہی جگہ کے اختلاف میں بھی قیمت میں تفاوت ہوتا ہے۔
 وعن هذا قال من قال من المشايخ ان الاختلاف فيه عنده يوجب التحالف كما في الصفة - اور
 یہیں سے اختلاف مذکور مثل اختلاف صفت ہے مشایخ میں سے جس نے کہا ایل کہا کہ ادائے مسلم فیہ
 کی جگہ میں اختلاف کرنا امام کے نزدیک باہم قسم کو واجب کرتا ہے جیسے صفت میں اختلاف کی ضرورت
 میں حکم ہے۔ فے اور صاحبین کے نزدیک موجب باہمی قسم نہیں ہے۔ وقیل علی عکسہ۔ اور بعض
 مشایخ نے کہا کہ اس کے برعکس ہے۔ فے یعنی ابو حنیفہ کے نزدیک باہمی قسم کو موجب نہیں بلکہ مسلم
 الیہ کا قول قبول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک باہم قسم کو موجب ہے۔ لان فحین المکان قضیۃ
 العقد عندہما۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مسلم فیہ ادا کرنے کی جگہ متعین ہو جانا مقتضائے
 عقد ہے فے اس واسطے کہ عقد ہی کی وجہ سے مقام عقد مقام ادا ٹھہرا ہے۔ وعلى هذا الخلاف
 الثمن والاجرة والقسمۃ۔ اور ثمن واجرت و بٹوارہ میں بھی اسی اختلاف پر حکم ہے۔ فے یعنی مثلاً
 بائع و مشتری نے یا مواجر و مستاجر نے ایسے ثمن میں یا اجرت میں اختلاف کیا جس کے ادا کرنے کے واسطے
 بار برداری کی ضرورت ہے۔ مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان خریدا بعوض دس من گہیوں کھاد و سرخ کھرے
 کے پس اگر اس کے ادا کرنے کا مقام بیان کر دیا تو امام کے نزدیک جائز ہے ورنہ نہیں و صاحبین کے
 نزدیک مقام عقد متعین ہے۔ اسی طرح جب اس کے عوض مکان کرایہ لیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ او
 بٹوارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ وصور تھا اذا اقسما داس او جعل مع نصیب احدا ہما
 شیا لہما حمل و مؤنۃ۔ اور بٹوارہ کی صورت یہ ہے کہ دونوں نے اپنا مشترک مکان تقسیم کیا اور
 اتفاق کے ساتھ ایک کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز ملائی جس کے واسطے بار برداری و خرچہ ہے۔
 فے تو شرط ہے کہ اس چیز کے ادا کرنے کی جگہ بیان ہو ورنہ جائز نہیں ہے یہ امام ابو حنیفہ
 کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں بلکہ جہاں بٹوارہ ہوا وہی جگہ متعین ہے۔ وقیل لا
 یشرط ذلك فی الثمن۔ اور بعض مشایخ نے کہا کہ ثمن کی صورت میں یہ بالاتفاق شرط نہیں ہے
 والصحيح انہ یشتروط اذا کان مؤجلاً و هو اختیاس شمس الا شمة السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ امام
 کے نزدیک ادا کے ثمن کی جگہ بیان کرنا شرط ہے جبکہ ثمن مذکور میعادی ادا ہوا اور اسی کو شمس الائمہ السرخسی
 نے اختیار کیا ہے۔ فے یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ وعندہما یتعین مکان الدار۔ اور
 صاحبین کے نزدیک ادا کے لیے دار مذکور متعین ہے۔ فے یعنی جہاں بٹوارہ ہوا وہیں یہ چیز ادا
 کر دے۔ و مکان تسلیم الدار للایفاء۔ اور جہاں جانور کو سپرد کیا اسی جگہ اجرت ادا کرے۔
 فے یعنی اگر ایک جانور کرایہ لیا اور مزدوری اپنے ذمہ کوئی کیلی یا ورنی یا عددی چیز بعد بیان
 وصف کے رکھی تو جہاں یہ جانور مستاجر کو سپرد کیا وہی اجرت مذکور ادا کرنے کی جگہ متعین ہے۔ یہ سب
 اس صورت میں کہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے و سپرد کرنے میں بار برداری و خرچہ پڑتا
 ہو۔ قال وما لم یکن لہ حمل و مؤنۃ لا یحتلج فیہ الی بیان مکان الا یفاء بالاجماع
 لانہ لا یختلف قیمة۔ اور جس چیز کے واسطے کچھ بار برداری و خرچہ نہ ہو تو اس کے ادا کا مقام

بیان کرنے کی ضرورت نہیں اور اس پر اتفاق ہے اس واسطے کہ ایسی چیز کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے۔ فے تو بیان کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ ویونیہ فی المكان الذی اسلم فیہ۔ اور جہاں عقد سلم کیا وہیں یہ چیز ادا کرے۔ قال رحمہ اللہ وھذہ سادۃ الجامع الصغیر والبیوع۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ جامع صغیر و مبسوط کتاب البیوع کی روایت ہے۔ فے کہ جہاں سلم ٹھہری وہیں ادا کرے۔ و ذکر فی الاجادات انہ یونیہ فی ای مکان شاء وھو الاصح۔ اور مبسوط کتاب الاجارات میں امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ جہاں چاہے ادا کرے اور یہی قول اصح ہے۔ فے اور یہی اصح قول شافعیؒ ہے۔ لان الا مکان کلہا سواء ولا وجوب فی الحال۔ اس واسطے کہ جہیں سب برابر ہیں اور فی الحال وجوب نہیں ہے۔ فے تاکہ جہاں عقد ہوا وہیں ادا واجب ہو۔ کیونکہ سلم میں عقد سے پیچھے میعاد پر واجب الاداء ہے۔ یہ اس وقت کہ دونوں نے باہم کوئی جگہ شرط نہیں کی۔ ولو علینا مکانا قلیل لا یتعین لانا لا یفید۔ اور اگر دونوں نے یعنی رب السلم و سلم الیہ نے باہم کوئی جگہ متعین کی یعنی عقد میں شرط کی تو بعض نے فرمایا کہ وہ جگہ متعین نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ کچھ فائدہ نہیں ہے۔

فے اور جس شرط کا کوئی فائدہ نہ ہو وہ حمل و باطل ہے۔ وقیل یتعین لانا یفید سقوط خط الطریق۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ جگہ متعین ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ اس شرط سے راہ کا خطرہ ساقط ہوتا ہے فے تو شرط مذکور مفید ہے اور چونکہ بیع پر ذکر کرنے کے متعلق ہے تو خلاف متقاضی عقد بھی نہیں ہے۔ لہذا عنایہ میں لکھا ہے کہ یہی اصح ہے۔ ولو عین المصرفیالہ حمل و مؤنۃ یکتفی بہ۔ اور اگر ایسی صورت میں کہ مسلم فیہ کے واسطے بار برداری و خرچہ پڑتا ہے ایک شہر معین کر دیا تو اسی پر اکتفا کیا جاوے۔ فے یعنی مثلاً عقد سلم میں گیموں ٹھہرائے اور ان کی ادا کے واسطے بقول ابوحنیفہؒ ایک مقام معین کر دیا اور وہ مقام ایک شہر بیان کیا۔ یعنی مثلاً شہر لکھنؤ میں ادا کرے تو یہ بیان کافی ہے۔ لانا مع قباہن اطراف کبکعة واحدة فیما ذکرنا۔ کیونکہ جو ہم نے ذکر کیا اس میں شہر باوجود اپنے کناروں کے جدائی کے مثل ایک موضع کے ہے۔ فے یعنی شہر کے اطراف اگرچہ متباہن ہیں لیکن ان میں اختلاف قیمت نہیں ہوتا تو جس کنارہ میں سپرد کرے جائز ہے۔ محیط میں کہا کہ یہ اس وقت کہ شہر عظیم نہ ہو اور اگر بڑا شہر ہو کہ اس کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک قریب ایک فرسخ کے ہو تو نہیں جائز ہے۔ مف۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں باوجود اس قدر فرق کے بھی قیمت میں تفاوت ایسا نہیں ہوتا جو معتبر ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

قال ولا یصح السلم حتی یقبض ساس المال قبل ان یفارقہ فیہ۔ قدوریؒ نے کہا کہ سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ اس المال کو اسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ فے یعنی عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس المال پر اس مجلس میں قبضہ ہو جاوے۔ اور دو حال سے غالی نہیں یا تو اس المال نقد میں سے ہوگا جو متعین نہیں ہوتے اور کیلی و زلی وغیرہ موصوف الذمہ ہوگا یا وہ متعین ہوگا۔ اما اذا کان من النقود۔ پس جس صورت میں کہ اس المال از جس نقد ہو۔ فے تو قبضہ اس واسطے شرط ہے کہ۔ فلانا افتراق دین بدین۔ یہ قرضہ بقرضہ سے افتراق ہے۔ فے یعنی مال نقد

بھی دین غیر معین ہوتا ہے اور مسلم فیہ بھی فی الحال نہیں ہوتا بلکہ میعاد اُدھار ادا کرنا ہوتا ہے تو دین کے عوض دین سے جُدائی ہوگی۔ وقد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الكائي بالكائي۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کائی بکائی سے ممانعت فرمائی۔ فنی یعنی اُدھار بعوض اُدھار سے منع فرمایا۔ چنانچہ سابق میں حدیث مذکور کی تخریج گزری۔ اور یوں ہیں جب مکمل یا موزون ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ م۔ وان كان عينا۔ اور اگر اس المال کوئی چیز معین ہو۔ فنی جیسے تھان یا حیوان وغیرہ۔ تو اس میں بھی قبضہ شرط ہے۔ فلان السلعة اخذ عاجل باجل۔ اس واسطے کہ مسلم یہ کہ بعوض میعاد کی چیز کے فی الحال لینا۔ فنی یعنی فی الحال مال اس قرار بیع پر لینا کہ مبیع میعاد پر ادا کرے گا۔ اذالسلام والد سلاف ينبتان عن التعجيل فلا بد من قبض احد العوضين لتحقيق معنى الاسع۔ اس واسطے کہ مسلم ٹھہرانا اور سلف ٹھہرانا دونوں لفظ فی الحال لینے سے آگاہ کرتے ہیں تو اس اسم کے معنی متحقق ہونے کے واسطے دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ ہو جانا ضرور ہے۔

فنی بالجملہ سلم کے لغوی معنی کا تحقق شرع میں اسی طور پر کہ ایک عوض پر قبضہ ہو جائے اس واسطے بالفعل اس المال پر قبضہ شرط ہوا۔ ولا بد من تسليم ما اس المال لينقلب المسلم اليه فيه فيقصد على التسليم۔ اور اس واسطے کہ اس المال پر دکرنا ضرور ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں اپنے طور پر تصرف کرے تو مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو۔ فنی یعنی کسی مال سے خرید کر سپرد کر سکے۔ وللهذا قلنا لا يصح السلم اذا كان فيه خيار الشرط لانه لا يملكه الا بالقبض۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عقد سلم صحیح نہیں ہوتا جب عقد میں رب السلم وسلم الیہ دونوں کے واسطے یا ایک کے واسطے شرط اختیار ہو اس واسطے کہ شرط مذکور قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے۔ لكونه مانعا من الانعقاد في حق المحكم۔ اس واسطے کہ خيار الشرط ایسا امر ہے کہ حکم کے حق میں انعقاد سے مانع ہے۔ فنی یعنی خيار شرط کی وجہ سے عقد کا جو حکم ہے وہ ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ بیع میں اگر دونوں کا خيار ہو تو مشتری کی ملکیت مبیع میں یا بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت نہ ہوگی۔ وكونه لا يثبت فيه خيار الردية لانها غير مفيدة في ابي طرف عقد سلم في خيار الردية نہیں ثابت ہوتا۔ اس واسطے کہ خيار مذکور کچھ مفید نہیں ہے۔ فنی اس واسطے کہ خيار الردية کا فائدہ یہ ہے کہ دیکھ کر مبیع کو واپس کرے اور یہ مبیع عین میں ہے۔ حالانکہ مسلم فیہ ایک دین ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ ثابت ہے۔ پس جب وہ لایا اور رب المال نے واپس کیا تو مسلم الیہ کے ذمہ موافق شرط کے دین ثابت ہوا حتیٰ کہ جیسا مال ٹھہرا ہے اُس کی مثل ادا کرے گا۔ بہر حال عقد نسخ نہیں ہو سکتا۔ مع۔

بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام القبض۔ بخلاف خيار عيب کے وہ قبضہ پورا ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ فنی تو رب السلم کو مسلم فیہ میں خيار عيب حاصل ہے کیونکہ سابق میں معلوم ہو چکا کہ خيار عيب سے حکم بیع ثبوت ہوتا ہے۔ پس مسلم الیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ اور خيار الشرط سے نہیں ثابت ہوتا ہے۔ ولو اسقط خيار الشرط قبل الافتراق وما اس المال قاشع جان خلا فالنفس۔ اور اگر عقد سلم میں جُدائی سے پہلے خيار الشرط کو ساقط کیا حالانکہ اس المال

قائم ہے تو عقد جائز ہو گیا بخلاف قول زفر کے فے یعنی اگر عقد سلم میں کسی کے واسطے خیانت شرط ہو چکی کہ عقد فاسد ہے مگر مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے خیانت کو ساقط کر دیا اور حال یہ کہ اس المال قائم ہے تو ہمارے نزدیک استحساناً عقد مذکور صحیح ہو گیا اور زفر کے نزدیک صحیح نہ ہوگا۔ وقد من نظیرہ۔ اور اس کی نظیر پہلے گزری۔ فے کہ اگر مجہول میعاد پر ادھار خرید یا پھر میعاد سے پہلے مدت مذکور ساقط کر دی تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح سلم میں ہے۔ اگر اس المال قائم نہ ہو مثلاً مسلم الیہ نے کسی تصرف سے اس کو تلف کر دیا تو بالاتفاق عقد جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ قرضہ ہو گیا اور عقد ابھی تک ثابت نہیں تھا تو اب دین کے عوض دین کا عقد جائز نہ ہوگا۔ مف۔

لہذا امام محمد نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ اگر کسی نے اپنے قرضدار سے قرضہ کے عوض سلم ٹھہرائی تو ابراہیم نے فرمایا کہ کچھ خیر نہیں یہاں تک کہ اس کو وصول کر کے سلم کا عقد کرے۔ اور لکھا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں البوصیفہ کا قول ہے۔ الآثار۔ وجملۃ الشروط جمعوها فی قولہما اعلام راس المال۔ اور سلم کے جملہ شروط کو مشائخ نے اس قول میں جمع کر دیا کہ آگاہ کرنا راس المال سے فے اس کی جنس و نوع و صفت و مقدار بیان کرے جس طرح ضرورت ہے۔ و تعجیلہ۔ اور راس المال کو فی الحال دے دے۔ فے یعنی مجلس سے جدا ہونے سے بلکہ بدنی جدائی سے پہلے ادا کر دے۔ و اعلام المسلم فیہ۔ اور سلم فیہ سے آگاہ کرے فے کہ اس کی جنس و نوع و صفت و مقدار۔ جس طرح ضرورت ہے بیان کرے۔ و تعجیلہ۔ اور مسلم فیہ ادا کرنے کے واسطے ایک میعار معلوم مقرر کرے۔ و بیان مکان الایفاء۔ اور مسلم فیہ ادا کرنے کا مقام بیان کرے۔ فے جبکہ ضرورت ہو۔ و القدرة علی تحصیلہ۔ اور مسلم فیہ حاصل کرنے کی قدرت ہو۔ فے یعنی بازار سے شق قطع نہ ہو اور نہ عقد سے میعاد تک انقطاع پایا دے۔ فان اسلم ما شتی درہم فی کس حنطۃ مائۃ نقد فالسلم فی حصۃ الدین باطل۔ اور اگر دو سو درہم ایک گریہوں کی سلم میں ٹھہرائے ان میں سے سو درہم تو سلم الیہ پر قرضہ ہیں اور سو درہم نقد دیئے تو حصہ قرضہ یعنی سو درہم کی سلم باطل ہے۔ لفوات القبض۔ کیونکہ قبضہ نثار ہے و يجوز فی حصۃ النقدا۔ اور حصہ نقد یعنی سو درہم کی سلم جائز ہے۔ و استجماع شرائط۔ کیونکہ شرائط سلم جمع ہیں۔

فے یعنی درہم مذکور مع بیان مقدار و قبضہ کے ہیں اور گریہوں کا وصف ایسے طور پر بیان کر دیا کہ ذمہ متعین ہو سکتے ہیں پس جائز ہے۔ و لا یشیع الفساد۔ اور فساد مذکور پھیل نہ جائے گا۔ فے یعنی اگر کہا جاوے کہ جب سو درہم قرضہ کی سلم فاسد ہوئی تو چاہیے کہ نقد کی بھی سلم فاسد ہو کیونکہ عقد واحد ہے تو فساد سب میں پھیل جائے گا۔ جواب دیا کہ فساد نہیں پھیل سکتا۔ لان الفساد طاسا۔ کیونکہ فساد مذکور طاری ہے۔ فے یعنی اصل عقد میں نہیں بلکہ بعد کو طاری ہوا۔ اذا سلم دفع میھا۔ اس واسطے کہ سلم کا ایجاب و قبول دو سو درہم پر ایک گریہوں میں بشرائط صحیح ہے۔ پھر جب سو درہم قرضہ کے راس المال میں محسوب کیے اور نقد نہیں دیئے تو اب فساد طاری ہوا پس صرف حصہ نقدی سلم صحیح رہی۔ دلہذا لو نقد ما اس المال قبل الاتفاق صحیح۔ اور اسی وجہ سے کہ اصل عقد صحیح

تھا اگر وہ کل راس المال باہمی جدائی سے پہلے ادا کر دے تو عقد صحیح ہوگا۔ الا انما يبطل بالافتراق لما بيننا۔ لیکن وہ جدائی کی وجہ سے باطل ہوگا جو جہ مذکورہ بالا۔ فے یعنی اگر راس المال پر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہوئے تو دین بدی پر افتراق ہونے سے حصہ دین کا عقد باطل ہوا۔ وهذا لان الدين لا يتعين لي البيع۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ درہم و دینار کوئی متعین نہیں ہوتا ہے۔ فے کیونکہ درہم و دینار کوئی متعین نہیں بلکہ دین ہوتے ہیں خواہ قرضہ ہوں یا نہ ہوں۔ پس بالفعل قبضہ میں دینا شرط ہے۔ اور جو درہم کہ قرضدار پر ہیں کوئی متعین نہیں ہیں۔ الا ترى انهما يتبايعا عينا بدین ثم تصادقا ان لا دين لا يبطل البيع۔ کی نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دونوں نے مال عین بعوض دین کے فروخت کیا، مثلاً گھوڑا بعوض سو درہم کے بیچا جو پائع پر قرضہ ہیں پھر دونوں نے باہمی تصدیق کی کہ قرضہ کچھ نہیں تھا تو بیع باطل نہیں ہوگی۔ فے اس واسطے کہ مشتری پر نفع کے سو درہم لازم ہیں اور وہ متعین کر سکتے ہیں تو قرضہ ہو یا نہ ہو مشتری پر سو درہم لازم ہیں وہ دے دے۔ فینحقد صحیحاً۔ تو بیع صحیح منعقد ہوگی۔ فے اسی طرح یہاں سلم بعوض و دو سو درہم کے صحیح منعقد ہوئی صرف یہ لازم ہے کہ جدائی سے پہلے دو سو درہم پر قبضہ ہو جاوے تاکہ دین بدین نہ ہو۔ پھر جب اس نے سو درہم نقد دیئے اور باقی نہیں دیئے تو ادھار کا حصہ سلم باطل ہوا اور نقد کا قائم رہا اور چونکہ یہ نسا کچھ عقد میں نہیں تھا بلکہ طاری ہوا تو کل عقد غاسد نہ ہوگا بخلاف اس کے اگر دو سو درہم قرضہ کے عوض جو تجھ پر آئے ہیں میں نے سلم ٹھہرائی تو یہ باطل ہے۔ قال ولا يجوز التصرف في راس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض۔ اور قبضہ سے پہلے سلم کے راس المال میں یا مسلم فیہ میں تصرف کرنا نہیں جائز ہے۔

فے مثلاً زید نے بکر سے دو سو درہم پر دو من گیلہوں کی سلم ٹھہرائی۔ پھر زید نے ان دو سو درہم کے عوض خالد سے گھوڑا خرید ا حالانکہ ابھی درہم وصول نہیں پائے ہیں یا کوئی اور تصرف کیا تو ان میں یہ تصرف صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بکر نے سلم کے دو من گیلہوں خالد کے ہاتھ قبل وصول فروخت کیے تو نہیں جائز ہے۔ بالجملہ قبضہ سے پہلے راس المال میں تصرف نہیں اور مسلم فیہ میں بھی تصرف نہیں جائز ہے۔ اما الادل فلما فيه من تقويت القبض المستحق بالعقد۔ اول اس وجہ سے نہیں جائز کہ اس میں قبضہ کھونا لازم آتا ہے جو عقد سے مستحق ہوا تھا۔

فے یعنی عقد سلم سے واجب ہوا کہ جدائی سے پہلے راس المال پر قبضہ کرے پس اگر قبضہ سے پہلے اس نے راس المال میں تصرف مبادلہ وغیرہ کر دیا تو جو چیز لازم تھی اس کو کھویا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اما الثاني فلان المسلم فيه مبيع والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز۔ اور امر دوم یعنی سلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ سلم فیہ ایک مبيع ہے اور قبضہ سے پہلے مبيع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا يجوز الشركة والتولية في المسلم فيه۔ اور مسلم فیہ میں شرکت و تولیہ نہیں جائز ہے۔ فے مثلاً رب السلم نے کسی شخص سے کہا کہ تو مجھے میرا نصف راس المال دے دے تاکہ تو مسلم فیہ میں میرا برابر شریک ہو جاوے۔ تولیہ کی صورت یہ

ہے کہ رب المسلم نے دوسرے سے کہا کہ تو اگر مجھے میرا پورا اس المال دے دے تو مسلم فیه سب تیرے واسطے ہے۔ پس شرکت و تولیہ دونوں نہیں جائز ہیں کیونکہ اس نے بیع میں سے نصف حصہ یا کل بیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا اور یہ جائز نہیں۔ لہذا تصرف فیه کیونکہ یہ قبضہ سے پہلے مسلم فیه میں تصرف ہے۔ فے جو ممنوع ہے۔ فان تقاضا لم یکن لہ ان یشتری من المسلم الیہ براس المال شیئا۔ پھر اگر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا تو رب المال کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس المال کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے۔ فے یہ خرید ابھی جائز نہ ہوگی۔ حتیٰ یقبضہ کملہ۔ یہاں تک کہ کل اس المال کو وصول کر لے۔ فے پھر جب کل اس المال کو وصول کر لیا تو اب چلے خریدے۔ لقولہ علیہ السلام لا تاخذ الا سلمت او سا اس مالک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مت لے مگر اپنی سلم کو یا اپنے اس المال کو فے یعنی سلم الیہ سے مسلم فیه لے اگر سلم باقی ہو یا اپنا اس المال لے۔ ای عند الفسخ۔ یعنی عقد سلم کے فسخ ہونے پر اپنا اس المال لے۔ فے غرضیکہ اس کے سوائے کوئی مبادلہ نہیں کر سکتا۔ رواہ البوداؤد وابن ماجہ والترمذی فی الغلل الکبیر۔ وقال حدیث حسن۔ اور یہی ابن عمر کا قول بروایت ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق بسند صحیح ہے۔ ہاں بعد اس المال پر قبضہ سے پہلے سلم الیہ سے مبادلہ نہیں کر سکتا اس واسطے کہ حدیث حسن میں یوں ہی حکم ہے۔ ولانہا اخذ شہما بالمبیع فلا یحل التصرّف فیه قبل قبضہ۔ اور اس واسطے کہ اس المال لے ایک مشابہت مبیع سے پیدا کر لی تو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف نہیں جائز ہے۔ وھذا لان الاقالۃ بیع جدید فی حق ثالث۔ اور مبیع سے مشابہت اس المال اس وجہ سے کہ اقالہ سوائے عاقدین کے تیسرے کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے۔ فے پس اس میں ثمن و مبیع ہوگا۔ ولا یمکن جعل المسلم فیه مبیعا لستقرطہ۔ اور مسلم فیه کو مبیع قرار دینا اس وجہ سے ممکن نہیں کہ وہ ساقط ہے۔ فجعل سا اس المال مبیعا لانه دین مشلہ۔ تو اس المال کو مبیع کیا گیا کیونکہ وہ بھی مسلم فیه کی طرح دین ہے۔ الا انہ لا یجب قبضہ فی المجلس۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اقالہ میں اس المال کا قبضہ ہونا مجلس میں واجب نہیں ہے۔ لانہ لیس فی حکم الابدناء من کل وجہ۔ کیونکہ یہ عقد ہر طرح سے ابتدائی عقد کے حکم میں نہیں ہے۔ و فیه خلاف من فتن۔ اور اس میں زفر کا اختلاف ہے۔ فے وہ کہتے ہیں کہ اقالہ کرنے کے بعد اس المال تو مسلم الیہ پر قرضہ ہو گیا تو جیسے دیگر قرضوں میں قرضدار سے مبادلہ کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ والحجۃ علیہ ما ذکرناہ۔ اور زفر پر رحمت وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

فے اول حدیث جس میں سوائے مسلم فیه یا اس المال کے کچھ لینے سے ممانعت ہے۔ دوم اس کو مبیع سے بوجہ اقالہ کے مشابہت ہے۔ قال ومن اسلم فی کس حنطہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر ایک گرجیہوں میں سلم کی۔ فلما حل الاجل اشتری المسلم الیہ من سا جل کس۔ پھر جب ادائے سلم کی میعاد آئی تو مسلم الیہ نے دوسرے سے ایک گرجیہوں خریدے۔ وامر دب السلہ بقبضہ قضاء۔ اور رب المسلم کو اپنے ادائے حق میں اس پر قبضہ کر کے حکم دیا۔

لعمریک قضاء۔ تو یہ اس کا ادائے حق نہ ہو جائے گا۔ وان امس ان یقبضہ لی۔ اور اگر رب المسلم کو یوں حکم دیا کہ پہلے مسلم الیہ کے واسطے قبضہ کر لے۔ فے یعنی مسلم الیہ کی طرف سے بطور وکالت قبضہ کر لے۔ ثم یقبضہ لنفسہ۔ پھر اس کو اپنے واسطے قبضہ میں لاوے۔ فاکتالہ لی۔ پھر رب المسلم نے گیہوں کو مسلم الیہ کے واسطے پیمانہ کیا۔ فے تاکہ مسلم الیہ کا قبضہ پورا ہوا اس کا تصرف جائز ہو۔ ثم اکتالہ لنفسہ۔ پھر ان کو اپنے واسطے پیمانہ کر لیا۔ جاس۔ تو جائز ہے۔ فے اور رب المسلم کو اپنا حق پورا پہنچ گیا۔ اور اناج میں پیمانہ جاری ہونا شرط ہے۔ لاننا اجتمعت الصفقتان بشرط الکیل۔ اس واسطے کہ یہاں دو صفقہ بشرط پیمانہ جمع ہوئے ہیں۔ فے یعنی اول خرید پر پیمانہ سے ناپ لازم ہے اور دوسری فروخت پر بھی پیمانہ لازم ہے۔ فلا بد من الکیل مرتین۔ تو دو مرتبہ پیمانہ کرنا ضرور ہوا۔ لنہی الکی علیہ السلام عن بیع الطعام حتی یجوز فیہ صاعان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی اناج فروخت کرنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوں۔ فے یعنی شتری اپنے واسطے صاع سے پیمانہ کر لے پھر فروخت کرنے میں دوسرے مشتری کا پیمانہ جاری ہو۔

وہذا هو محمل الحدیث علی مامر۔ اور یہی حدیث کا محل ہے چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا۔ فے یعنی دوم مرتبہ پیمانہ کرنے کا جو حکم کہ حدیث میں گزرا اس کے یہی معنی ہیں کہ بائع نے جب اپنے واسطے خرید اتو پیمانہ کر لے۔ اور جب اس سے مشتری نے خرید اتو پیمانہ کیا جاوے۔ والسلام دان کان سابقاً۔ اور مسلم اگرچہ پہلے تھی۔ فے یعنی اگرچہ مسلم الیہ کی خرید مذکور سے پہلے مسلم کا عقد ہو چکا تھا۔ لکن قبض المسلم فیہ لاحق۔ لیکن مسلم فیہ پر قبضہ کرنا بعد کو ہے۔ فے یعنی مسلم فیہ پہلے قرضہ تھی۔ پھر جب مسلم الیہ نے خرید کیا تو یہی مسلم فیہ میں ادا کیا۔ وانہ بمنزلۃ ابتداء البیع۔ اور یہ بمنزلہ ابتدائی بیع کے ہے۔ لان العین غیر البدین حقیقۃ۔ اس واسطے کہ مال عین درحقیقت خلاف دین ہے۔ فے یعنی مسلم پہلے دین تھا اور اب یہاں مال عین ادا کیا تو بعینہ ایک نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مسلم الیہ اگر دوسرے گیہوں خرید کر ادا کرے تو جائز ہے پس عین و دین میں درحقیقت فرق ہے۔ وان جعل عینہ فی حق حکم خاص وهو حرمة الاستبدال۔ اگرچہ عین و دین کو ایک حکم خاص میں ایک ہی ٹھہرایا گیا اور وہ حکم یہ کہ بدل لینا حرام ہے۔ فے چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ مسلم فیہ پر قبضہ ہونے سے پہلے اس کے عوض مبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ تو یہ ایک خاص حکم ہے ورنہ عین و دین میں درحقیقت فرق ہے۔ فیتحقق البیع بعد الشرع۔ تو خرید کے بعد فروخت کرنا مستحق ہوا۔ فے یعنی مسلم الیہ نے پہلے اپنے واسطے خریدی حتیٰ کہ پیمانہ لازم ہے پھر خرید کے بعد اس نے رب المسلم کے ہاتھ فروخت کی۔ تو یہ بیع درحقیقت بعد کو واقع ہوئی۔ اگرچہ عقد مسلم سابق سے مسلم الیہ پر یہ مال قرضہ کے طور پر تھا لیکن یہی متعین نہیں تھا۔ پس یہ مسلم میں ہے۔ وان لم یکن سلماً وکان قرضاً۔ اور اگر مسلم نہ ہو بلکہ قرض ہو۔ واموہ یقبض الکر۔ اور قرض دار نے خرید کر قرض خواہ کو قبضہ کرنے کا حکم دیا۔ فے اور یوں نہیں کہا کہ پہلے میرے واسطے قبضہ کر لے پھر اپنے واسطے قبضہ کر ماف۔ جاذلان القرض اعادۃ۔ تو یہ جائز ہے اس واسطے کہ قرض عاریت دینے کا

نام ہے۔ ولہذا ینعقد بلفظ الاعاسۃ فکان المراد عین الماخوذ

مطلقاً حکماً فلا یجتمع الصفتان۔ اور اسی عاریت ہونے کی وجہ سے عاریت دینے کے لفظ سے قرض منعقد ہو جاتا ہے تو جو کچھ لیا تھا واپسی میں بعینہ وہی ہوگا ہی حکماً بہر صورت ہے تو دو صنف جمع ہوں گے۔ فے یعنی اگر کسی سے قرض اس طرح مانگا کہ مجھے عاریت دے تو یہ قرض ہو جائیگا اور عاریت میں جو چیز لے جاتی ہے وہی بعینہ واپس کی جاتی ہے تو قرضہ میں بھی یہی حکم ہوا پس گویا قرضہ نے جو کچھ خرید کر دیا یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرضخواہ کو پیمانہ کرنا لازم نہ ہوگا۔ اور جب حکم میں یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرضخواہ کو اختیار ہے کہ چاہے اس کے عوض مبادلہ کرے کیونکہ یہ ابتدائی تصرف نہیں ہے تاکہ بغیر پیمانہ کے جائز نہ ہو۔

قال ومن اسلم فی کس فامر رب السلم ان یکیلہ المسلم الیہ فی غرایہ رب السلم ففعل وهو غائب لم یکن قضاء۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ اگر کسی نے ایک گرجیہوں میں سلم ٹھہرائی پھر رب السلم نے سلم الیہ کو حکم دیا کہ اس کو میرے تھیلوں میں ناپ دے۔ پس اس نے ایسی حالت میں ناپ دیا کہ رب السلم غائب ہے تو یہ اداے واجب نہ ہوا۔ فے حتی کہ اگر ابھی یہ گرجیہوں تلف ہو جائیں تو سلم الیہ کا مال ضائع ہوگا۔ ن۔ لان الامر بالکیل لم یعم لانہ لم یصادف ملک الامر لان حقہ فی الدین دون العین فصار المسلم الیہ مستعین اللغراض منہ وقد جعل ملک نفسه فیہا۔ اس واسطے کہ رب السلم کا یہ حکم کہ ناپ دے صحیح نہیں ہوا اس واسطے کہ یہ حکم اس نے ایسی چیز کے ساتھ نہیں لگایا جو اس کی ملکیت ہو کیونکہ رب السلم کا حق تو کسی مال معین میں نہیں ہے بلکہ دین یعنی غیر معین میں ہے۔ پس سلم الیہ ان تھیلوں کو رب السلم سے عاریت لینے والا ہو گیا درحالیکہ اس نے اپنی ذاتی چیز ان تھیلوں میں بھری ہے۔ فصادکما لو کان علیہ دس اہم دین فدفع الیہ کیسا لیونہا المدیون فیہ لم یصر قابضاً۔ تو ایسا ہو گیا جیسے قرضدار پر درہم تھے پس قرضخواہ نے اس کو اپنی تھیلی اس واسطے دی کہ وہ درہم کو اس میں وزن کر دے حالانکہ ایسا کرنے سے قرضخواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا۔ فے اسی طرح رب السلم بھی قابض نہیں ہوا۔

ولو كانت المحنطة مشتراة والمسالۃ بحالہا صاد قابض لان الامر قد صح حیث صادف ملکہ لانہ ملک العین بالبیع الا توی انہ لو امرہ بالطحن کان الطحن فی السلم للمسلم الیہ فی الشری للمشتري لصحة الامر۔ اور اگر یہ گرجیہوں سلم کے ہوں بلکہ خریدے ہوئے ہوں اور باقی صورت مسئلہ اسی طور پر ہو جو مذکور ہوئی تو مشتری قابض ہو جائے گا اس واسطے کہ مشتری بوجہ بیع کے اس مال عین کا مالک ہو گیا پس سلم میں بوجہ حق دین کے حکم صحیح نہیں اور خرید میں بوجہ ملک عین کے صحیح ہے۔ (کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے گرجیہوں میں دس ڈالنے کا حکم دیا تو سلم کی صورت میں یہ آٹا سلم الیہ کا ہوتا ہے اور خرید کی صورت میں مشتری کا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشتری کا حکم صحیح ہے۔ وکذا اذا امرہ ان یصبہ فی البحر فی السلم یمثلک من مال المسلم الیہ ملک الشری من مال المشتري ویقرس الثمن علیہ لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر اس نے حکم دیا ہو کہ

یہ مال سمندر میں پھینک دے تو سلم کی صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا تباہ ہوگا اور بیع کی صورت میں مشتری کا مال گیا اور اُس پر ثمن واجب ہوا کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ مشتری کا حکم صحیح ہے۔ ولہذا یکتفی بذلک التکیل فی الشری فی الصیغ لادنی نائب عنہ فی التکیل والقبض بالوقوع فی غرض اثر مشتری۔ اور اسی وجہ سے کہ مشتری کا حکم صحیح ہو جاتا ہے خرید کی صورت میں اسی پیمانہ پر اکتفا کیا جائے گا یہی صحیح قول ہے کیونکہ بائع پیمانہ کرنے میں مشتری کا نائب ہو گیا اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے پر مشتری قابض ہو گیا۔ ولو امرہ فی الشری ان یکیلہ فی غرض اثر البائع ففعل لم یصر قابضاً لانی استعاض غرضہ ولم یقبضہا فلا تصیر الخراثر فی یدہ فکذا صایق فیہا۔ اور اگر مشتری نے بائع کو در صورت بیع کے یہ حکم دیا کہ بائع اس کو اپنے تھیلوں میں ناپے اور اُس نے ایسا ہی کیا تو مشتری قابض نہیں ہوگا کیونکہ اُس نے بائع کے تھیلے مستعار مانگے اور قبضہ نہیں کیا پس تھیلے اُس کے قبضہ میں نہ آئے تو جو چیز تھیلوں کے اندر ہے وہ بھی قبضہ نہیں ہوئی وصاس کما لو امرہ ان یکیلہ ویعزلہ فی ناحیۃ من بیت البائع لان البیت بنوا حیہ فی یدہ فلم یصر مشتری قابضاً۔ اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ اس اناج کو ناپ کر اپنے گھر کے ایک کونے میں بچھا رکھے۔ اس واسطے کہ گھر سے اُس کے کونوں کے بائع کے قبضہ میں ہے تو مشتری قابض نہ ہوا۔ فہو اور اگر سلم کی صورت میں رب السلم نے جو تھیلے دیئے ہیں اُن میں رب السلم کا اناج ہو اور مسلم الیہ کو حکم دیا کہ سلم کے گیلوں ان میں ناپ کر بھرے تو میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ خلط کی وجہ سے رب السلم قابض ہو جائے گا۔ المبسوط۔ ف۔ پھر یہ سب اُس صورت میں ہے کہ دوسرے پر فقط خرید کا اناج معین ہو یا فقط سلم کا اناج غیر معین ہو۔ ولو اجتمع الدین والعین والخراثر للمشتري ان بداء بالعین صاس قابضاً۔ اور اگر دین و عین دونوں جمع ہوئے اور تھیلے مشتری کے ہیں۔ پس اگر اُس نے پہلے مال عین بھر تو مشتری قابض ہو جائے گا۔

فہو مثلاً زید نے خالد سے ایک من گیلوں معین خریدے اور خالد پر اُس کا ایک من بذریعہ سلم کے واجب ہے اور زید نے اپنے تھیلے دیئے کہ ان میں ناپ دے تو دو مال سے خالی نہیں یا تو پہلے اُس نے خرید کے گیلوں ناپے پھر سلم کا قرضہ ناپ دیا یا اس کے برعکس ہے پس اگر پہلے بیع کے معین ناپے پھر سلم کے ناپ دیئے تو مشتری ان دونوں کا قابض ہو جائے گا۔ اما العین فلا صحۃ الامر فیہ اما الدین فلا تصالی بملکہ وبمثلہ یصیر قابضاً کمن استقرض حنطۃ وامرہ ان ینس عہا فی اس ضہ۔ پس اناج معین کا قبضہ اس واسطے صحیح ہے کہ اُس میں ناپنے کا حکم صحیح ہو گیا اور دین سلم کا قبضہ اس واسطے صحیح ہوا کہ وہ مشتری کی ملکیت میں ملے گا اور ایسے میل ہونے سے قبضہ صحیح ہو جاتا ہے جیسے کسی لے گیلوں قرض لیے اور قرض دینے والے کو حکم دیا کہ ان کو میری زمین میں زراعت کر دے فہو جب اُس نے زراعت کر دی تو قرض دار قابض ہو گیا کیونکہ اس کی زمین میں مل گئے۔ وکمن دفع الی صائح خاتماً وامرہ ان ینزیدہ من عندہ نصف دیناس۔ اور جیسے

ایک شخص نے سنار کو انگوٹھی دی اور اس کو حکم دیا کہ اپنے پاس سے اس میں نصف دینار بڑھا دے۔
 فے توجب اس نے انگوٹھی میں اس قدر لایا تو مالک اس کا بھی قابض ہو گیا۔ اور یہ سب اس صورت
 میں کہ اول اس نے مال عین کو تحصیل میں بھرا ہو۔ وان بدا ابالدين لعربصرتا بضاً۔ اور اگر اس نے
 پہلے دین کو شروع کیا تو مشتری باریب السلم قابض نہیں ہوگا فے یعنی اگر اس نے پہلے سلم کا اناج تصیلوں میں
 بھرا تو ابتدائی مسئلہ کے موافق رب السلم اس پر قابض نہ ہو بلکہ مسلم الیہ کی ملک ہے بعد اس کے اس
 نے مال عین کو بھرا تو یہ مشتری کی ملکیت ہے جو اس نے اپنے مال میں خلط کر دی پس اس پر بھی قابض نہ ہوا۔
 چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ اما الدین فلعدم صحۃ الامر۔ کہ دین سلم میں قابض نہ ہونا اس وجہ
 سے کہ حکم صحیح نہ ہوا۔ فے یعنی رب السلم کا یہ حکم دینا کہ سلم میرے قبضے میں ناپ دے۔ یہ صحیح
 نہ ہوا اس وجہ سے کہ رب السلم کا حق کوئی معین نہیں ہے بلکہ جو اس کے قبضے میں آوے وہ اس کا حق
 ہو۔ بشرطیکہ انق اقرار کے ہو تو سلم کے اناج پر اس کا قبضہ نہ ہو پس وہ ابھی تک مسلم الیہ کا مال ہے۔
 اما العین فلانہ خلط بملکہ قبل التسليم۔ رہا مال عین یعنی جو اس نے بیع متعایضہ میں مثلاً خرید لیا
 یا قرض ہے تو اس پر بھی قبضہ صحیح نہ ہونا اس وجہ سے ہوا کہ اس نے سپرد کرنے سے پہلے اس کو اپنے مال سے خلط کر دیا۔
 کر دیا۔ فضا س مستهلکاً عند ابی حنیفۃ۔ فینتقض البیع۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ مال مستهلک
 ہو گیا تو بیع ٹوٹ جائے گی۔ فے یعنی جب بائع نے قبل تسلیم کے بیع کو اپنے مال سے اس طرح ملا دیا
 کہ امتیاز نہیں ممکن ہے تو اس نے بیع کو غیر معین و گویا معدوم کر دیا۔ پس بیع ٹوٹ گئی۔ اگر کہا جاوے کہ
 خود مشتری نے خلط کی اجازت دی جو اب یہ کہ اس نے اپنے واسطے قبضہ چاہا۔ وھذا الخلط غیر مرضی
 بی من جہۃ۔ اور ایسا خلط کرنا مشتری کی طرف سے رضامندی کے ساتھ نہیں ہے۔ بجواز ان
 یکون مرادہ الہدایۃ بالعین۔ کیونکہ جائز ہے کہ مشتری کی مراد یہ ہو کہ پہلے مال عین کو بھرا شروع کرے۔
 فے تاکہ مشتری مال مبیع پر اور مال سلم پر قابض ہو جاوے پھر یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حکم
 ہے کہ بیع ٹوٹ جائے گی کیونکہ خلط کرنا معدوم کرنے کے مانند ہے۔ وعندہما ہو بالخیار ان شاء نقص
 البیع وان شاء شاسا کما فی المخلوط لان المخلط لیس باستہلاک عندہما۔ اور صاحبین کے نزدیک
 مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے بیع توڑ دے اور چاہے مخلوط میں بائع کے ساتھ شریک ہونا منظور کرے۔
 اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک خلط کرنا بیع کو تلف کرنے میں شمار نہیں ہے۔ فے لیکن ایک
 امر مرغوب بجا تارہا اور شراکت کا ضرر و عیب پیدا ہوا لہذا مشتری کو بیع توڑنے کا اختیار ہے۔
 قال ومن اسلم جاسیہ فی کس حنطۃ وقضیہا المسلم الیہ شہ تقایدا فماتت فید
 المشتري۔ جامع منیر میں فرمایا کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی کو ایک کڑھیوں کی سلم میں دیا اور
 مسلم الیہ نے باندی پر جو اس لال ہے قبضہ کر لیا پھر دونوں نے عقد سلم کا اقرار کر لیا پھر وہ باندی
 مشتری کے قبضہ میں مرتی۔ فے یعنی سلم الیہ کے پاس قبل واپس کرنے کے مرتی۔ تو حکم صحیح ہو
 گیا۔ فعلیہ قیمتہا یوم قبضہا۔ پس سلم الیہ پر باندی کی وہ قیمت لازم ہوگی جو قبضہ کرنے کے روز
 تھی۔ فے اگرچہ اس کے مرنے کے روز قیمت کم بیش ہو۔ ولو یقاید بعد ہلاک الباریۃ جائز

اور اگر دونوں نے باندی مر جانے کے بعد سلم کا اقالہ کیا تو بھی جائز ہے ورنہ بخلاف بیع کے کہ وہ نہیں جائز ہے۔ لان صحۃ الاقالۃ لتعقد بقاء العقد۔ اس واسطے کہ اقالہ صحیح ہونا بقائے عقد پر اعتماد کرنا ہے۔ فے یعنی جب تک عقد باقی ہے اقالہ جائز ہے۔ پس یہ معلوم کرنا چاہیے کہ عقد کیونکر باقی ہے تو فرمایا۔ وذلك القیام المحقود علیہ۔ اور بقائے عقد بذریعہ معقود علیہ قائم ہونے کے ہے۔ دنی السلم المحقود علیہ انما هو المسلم فیہ فصحت الاقالۃ حال بقاءہ۔ اور عقد سلم میں معقود علیہ وہ ہے جس پر سلم ٹھہری ہے یعنی مسلم فیہ باقی ہونے کے ساتھ میں اقالہ صحیح ہوگا۔ واذاجاز ابتداءً اولی ان یمقی انتہاء لان البقاء اسہل۔ اور جب ابتداء میں اقالہ جائز ہوا تو انتہاء میں اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولی جائز ہے۔ اس واسطے کہ باقی ہونا زیادہ آسان ہے۔ فے یعنی جب دوسرے مسئلہ میں باندی مر جانے کے بعد اقالہ جائز ہوا تو پہلے مسئلہ میں باندی مر جانے کے بعد اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ واذالفسخ العقد فی المسلم فیہ الفسخ فی الجاریۃ یتبعاً۔ فیجب علیہ سادھا۔ اور جب مسلم فیہ میں عقد فسخ ہوا تو باندی میں بھی اس کے تابع ہو کر فسخ ہوا پس مسلم الیہ پر باندی واپس کرنا واجب ہوا۔ فے پھر جبکہ باندی باقی ہو تو ممکن ہے لیکن ہلاک ہوگئی۔ وقد عجن فیجب علیہ ساد قیمتہا۔ اور وہ واپسی سے عاجز ہوگیا۔ تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی۔ فے اور یہی حکم ہے کہ جب اقالہ کے بعد باندی مرے تو اس کی قیمت بروز قبضہ واپس کرے اور اقالہ باقی رہے گا۔ مف۔

ولو اشتی جاسیۃ باللف دسہ۔ اور اگر کسی نے ایک باندی بعوض ہزار درہم کے خریدی فے یعنی بدون سلم کے بطور بیع عین کے خریدی۔ بشرط قیاد۔ پھر بائع و مشتری نے بیع کا اقالہ کر لیا۔ فماتت فی ید المشتی بطلت الاقالۃ۔ پھر وہ مشتری کے پاس مر گئی تو اقالہ باطل ہوگیا۔ فے یعنی پہلے اقالہ صحیح ہوا تھا پھر جب واپس کرنے سے پہلے وہ مشتری کے پاس مر گئی تو اقالہ باطل ہو گیا۔ ولو تقایلا بعد موتہا فالاقالۃ باطلۃ ایضاً۔ اور اگر باندی مر جانے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ بھی باطل ہے۔ لان المحقود علیہ فی البیع انما هو الجاریۃ فلا یمقی العقد بعد ہلکہا۔ اس واسطے کہ بیع میں جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے وہ یہی باندی ہے تو باندی مر جانے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا۔ فلا تصح الاقالۃ ابتداءً۔ تو باندی مر جانے پر ابتدائی اقالہ نہیں صحیح ہوتا۔ فے اور اگر ابتدائی اقالہ کے وقت موجود ہو حثی کہ اقالہ منعقد ہو جاوے پھر وہ مر جاوے۔ فلا یمقی انتہاءً لانعدام محلی۔ تو اقالہ انتہائی حالت میں باقی نہیں رہے گا اس واسطے کہ اقالہ کا محل جاتا رہا۔

فے اور اس سے ظاہر ہوا کہ بیع میں عقد باقی رہنا صرف مال عین یعنی مبیع کے بقاء پر ہے اس واسطے کہ ثمن تو دین ہے۔ بخلاف بیع المقایضۃ۔ بخلاف بیع مقایضہ کے۔ فے جس میں نقد عوض نہیں ہوتا بلکہ ایک مال عین کے عوض مال عین ہوتا ہے۔ حیث یصح الاقالۃ۔ چنانچہ مقایضہ میں ابتداءً اقالہ صحیح ہوتا ہے۔ وبقی بعد ہلاک احد العوضین لان کل واحد منهما مبیع فیہ۔ اور وہ دونوں عوض میں سے ایک کے تلف ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

اس واسطے کہ متقاضیہ میں دونوں عوض میں سے ہر ایک مبیع ہوتا ہے۔ فے توجب ایک مبیع بھی باقی ہوگی تو عقد باقی و اقالہ صحیح ہوگا۔ ہاں اگر دونوں عوض تلف ہو جائیں تو البتہ اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ م۔ قتال و من اسلم الی ساجل دسا اھو فی کس حنطۃ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر کسی نے دوسرے کو ایک کمر گیہوں کی سلم میں درجہ دیئے۔ فے حتیٰ کہ سلم الیہ نے قبضہ کر لیا اور سلم صحیح ہو گئی۔ فقال المسلم الیہ شرطت ساجیا۔ پس سلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ میں نے ردی گیہوں کی شرط لگائی تھی۔ فقال ما ب السلم لم نشتر شرط شیئا۔ اور رب السلم نے کہا کہ تو نے کچھ شرط نہیں لگائی۔ فالقول قول المسلم الیہ۔ تو سلم الیہ کا قول قبول ہوگا۔ فے کیونکہ جب تک گیہوں کا کوئی وصف بیان نہ ہو تب تک سلم صحیح نہیں ہے پس سلم الیہ کے قول سے سلم صحیح ہوتی ہے اور رب السلم کے قول سے باطل ہے تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ لان رب السلم متعنت فی انکارہ الصحة۔ اس واسطے کہ صحت سلم کا انکار کرنے میں رب السلم سرکشی کرتا ہے۔ فے یعنی جو چیز اس کو نافع ہو اس سے منکر ہے کیونکہ عقد سلم تو نفع کے واسطے ٹھہرایا جاتا ہے۔ لان المسلم فیہ یربو علی ما اس المال فی العادة۔ کیونکہ عادت یوں جاری ہے کہ اس المال سے مسلم فیہ میں نفع ہوتا ہے فے ورنہ عاقل آدمی کیوں نقد روپیہ دے اور سلم کا ادھار ٹھہرا دے۔ توجب سلم میں زیادتی و نفع ہے تو وہ رب السلم کے واسطے ہے۔ حالانکہ رب السلم انکار کرتا ہے کہ وصف بیان نہ ہونے سے عقد سلم صحیح نہیں ہوا تو وہ متعنت یعنی شرع میں اپنے نفع کے انکار کرنے والا سرکشی ہے۔ فے عکسہ۔ اور در صورت اس کے عکس کے۔ فے یعنی رب السلم کہتا ہے کہ گیہوں کا وصف بیان ہوا اور سلم صحیح تھی اور سلم الیہ کہتا ہے کہ نہیں بیان ہوا اور سلم فاسد ہے تو اس صورت میں۔ قالوا یجب ان یکون القول لرب السلم عند ابی حنیفۃؒ۔ مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رب السلم کا قول قبول ہونا واجب ہے۔ لانہ یدعی الصحة وان کان صاحبه منکرا۔ کیونکہ رب السلم اس عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اگرچہ اس کا ساتھی یعنی سلم الیہ اس سے منکر ہے۔ وعندہما القول للمسلم الیہ لانہ منکر۔ اور صاحبین کے نزدیک سلم الیہ کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ وہ منکر ہے۔ فے اور منکر کا قول قبول ہوا کرتا ہے بحکم متواتر۔ وان انکر الصحة۔ اگرچہ سلم الیہ نے صحت سلم سے انکار کیا۔ فے یعنی اس منکر نے اگرچہ عقد سلم کی صحت سے انکار کیا تو بھی قول اسی کا قبول ہوگا۔ و ستقرہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو مابعد میں انشاء اللہ تعالیٰ تقریر کریں گے۔ فے اور واضح ہوا کہ اس جنس کے مسائل میں اصل یہ ہے کہ جب رب السلم وسلم الیہ دونوں نے صحت سلم میں اختلاف کیا پس اگر دونوں میں سے کسی نے سرکشی کے طور پر اپنا کلام کہا یعنی ایسے امر سے انکار کیا جس پر اسی کا نفع ہے تو بالاتفاق اس کا قول باطل ہے اور دوسرے کا قول قبول ہوگا جو صحت سلم کا مدعی ہے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے بطور خصومت کلام کیا یعنی ایسے امر سے انکار کیا جو اس کے حق میں مضر ہے تو امامؒ نے کہا کہ قول اس شخص کا قبول ہوگا جو صحت کا دعویٰ کرتا ہے بشرطیکہ دونوں ایک ہی عقد پر اتفاق کریں گے۔ اگرچہ اس کا خصم منکر ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ منکر کا قول

قبول ہوگا اگرچہ وہ صحت عقد سے منکر ہو۔ مف۔ اور یہ بھی اصل ہے کہ ظاہر حال جس کے واسطے شاہد ہو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ ن۔ معنی یہ ہیں کہ اگر دوسرا گواہ عادل لایا تو اس کے گواہ مقدم ہوں گے کا مزم۔ ولو قال المسلم الیہ دعویٰ کیا کہ میعاد نہیں تھی یعنی عقد سلم میں کچھ میعاد نہیں ٹھہری تھی اور رب السلم نے کہا کہ نہیں بلکہ عقد سلم کے واسطے میعاد ٹھہری تھی تو رب السلم کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سلم صحیح ہونے میں رب السلم کی طرح سلم الیہ کا بھی فائدہ ہے تو سلم الیہ کا قول قبول نہ ہوگا۔ لان السلم الیہ متعنت فی انکارہ حقالہ وهو الاجل۔ اس واسطے کہ سلم الیہ انکار میعاد میں اپنے حق کی وجہ سے سرکش ہے اور حق میعاد ہے۔ ف۔ یعنی میعاد ہونے میں سلم الیہ کا فائدہ تھا تو اپنے فائدہ سے انکار کرنا سرکشی ہے تو اس کی بات قبول نہ ہوگی۔ اور میعاد نہ ہونے سے سلم فاسد ہونا معتبر نہ ہوگا۔ والفساد لعدم الاجل غیامتیقن لکان الاجتهاد فلا یعتبر النفع فی سرقۃ اس المال بخلاف عدم الوصف۔ اور میعاد نہ ہونے کی وجہ سے عقد سلم کا فاسد ہونا یقینی نہیں ہے کیونکہ اس میں اجتہاد جاری ہوا ہے۔ تو اس المال پھیرنے میں نفع معتبر نہ ہوگا۔ بخلاف وصف بیان نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی جب عقد سلم میں سلم فیہ کا وصف بیان نہ ہو تو بالاتفاق عقد فاسد ہوتا ہے تو وصف سے انکار کرنے میں عقد فاسد ہونا یقینی ہے اور میعاد سے انکار کرنے میں بعض مجتہدین کے نزدیک بغیر میعاد کے سلم جائز ہے تو عقد فاسد ہونا یقینی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ اس المال پھیرنے میں سلم الیہ کا نفع ہے تو اس نے اپنے نفع کے واسطے انکار کیا جس سے سرکش نہ ٹھہرے۔ م۔

وفی عکسہ القول لرب السلم عندہا لانہ ینکر حقاً علیہ فیکون القول قولہ وان انکر الصعۃ کرب المال اذا قال المضارب شرطت لك نصف الربح العشرة وقال المضارب لا بل شرطت لی نصف الربح فالقول لرب المال لانہ یتکر استحقاق الربح وان انکر الصعۃ۔ اور اس کے برعکس صورت میں یعنی سلم الیہ نے میعاد کا دعویٰ کیا اور رب السلم نے انکار کیا تو صاحبین کے نزدیک رب السلم کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق ہونے سے انکار کرتا ہے (اور وہ نفع کی زیادتی ہے۔ مف۔) تو قول اسی کا قبول ہوگا اگرچہ وہ صحت سلم کا منکر ہو۔ جیسے مضاربیت کی صورت میں جب رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تیرے واسطے نصف نفع کی سوائے دس درہم کے شرط کی تھی اور مضارب نے کہا کہ میں نے تیرے واسطے نصف نفع کی شرط کی تھی رب المال کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ استحقاق نفع سے منکر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے صحت مضاربیت سے انکار کیا۔ ف۔ کیونکہ حصہ نفع میں سے دس درہم وغیرہ مقدار معلوم کا استثناء کرنے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ پس باوجودیکہ اس کے قول سے مضاربیت میں فساد لازم آتا تھا پھر بھی اس کا قول قبول ہوا۔ اسی وجہ سے کہ وہ اپنے اوپر زیادتی نفع سے منکر ہے پس یوں ہی عقد سلم میں بھی رب السلم اپنے اوپر سلم الیہ کی زیادتی نفع سے منکر ہے۔ کیونکہ سلم صحیح ہو جانے میں سلم الیہ کا بھی فائدہ ہے اور یہ فائدہ

رب المسلم پر عقد لازم ہونے سے ہوگا تو مثل مضاربت کے یہاں بھی رب المسلم کا قول قبول ہونا چاہیے
 وعند ابی حنیفۃ القول للمسلم الیہ لانہ یدعی الصحة وقد اتفقا علی عقد واحد فکانا
 متفقین علی الصحة ظاہراً بخلاف مسائل المضاربة ولانہ لیس بلازم فلا یعتبر الاختلاف
 فیہ فبقی مجرد دعوی استحقاق الربح اما المسلم فلازم - اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلم الیہ
 کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ صحت مسلم کا دعوی کرتا ہے حالانکہ دونوں ایک ہی عقد پر متفق ہیں تو بظاہر
 دونوں اس کی صحت پر متفق ہوئے بخلاف مسلم مضاربت کے اور اس دلیل سے کہ مضاربت
 لازمی نہیں ہوتی ہے تو اس میں اختلاف معتبر نہ ہوا تو خالی استحقاق نفع کا دعوی باقی رہا اور مسلم
 ایک عقد لازم ہے - فے یعنی عقد مضاربت کو رب المال و مضارب ہر ایک فسخ کر سکتا ہے
 پس جب دونوں نے اختلاف کیا تو مضاربت ٹوٹ جائے گی پھر مضارب کا دعوی ایسے مال
 میں باقی رہے جو رب المال کی ملک ہے تو رب المال کا قول قبول ہوگا رہا عقد مسلم تو وہ لازمی ہوتا
 ہے اور صرف دونوں کی رضامندی سے ٹوٹتا ہے اور یہاں دونوں کی رضامندی نہیں بلکہ رب
 المسلم اکیلا مدعی ہے کہ مسلم فاسد ہے تو وہ سرکش ہوا کیونکہ انکار میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو جو شخص
 صحت کا مدعی ہے اس کا قول قبول ہے اور وہ مسلم الیہ ہے اور اس واسطے کہ عقد مسلم ایک ہی
 عقد ہے جس کے جائز یا فاسد ہونے میں اختلاف کیا مگر جب عقد کرنا معلوم ہو گیا تو ظاہر یہ
 ہے کہ دونوں نے صحیح طور پر عقد کیا ہوگا تو گویا اس کے صحیح ہونے پر دونوں متفق ہیں - بخلاف
 مضاربت کے کہ جب وہ فاسد ہو تو عقد اجارہ ہو جاتا ہے جس میں مضارب کو اپنی اجرت ملتی ہے
 فساد الاصل ان من خرج کلاماً تعنتاً بالقول لصاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة
 ووقع الاتفاق علی عقد واحد فالقول للمدعی الصحة عنده وعندهما للمنکر وان
 انکر الصحة - پس کلیہ قاعدہ یہ ٹھہرا کہ جس نے سرکشی کی گفتگو کی یعنی باوجود اپنے نفع کے انکار کیا
 امامؒ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق دوسرے کا قول قبول ہے یعنی جو صحت عقد کا مدعی ہے اور اگر کسی
 نے کسی بطور خصومت گفتگو کی یعنی ایسی چیز سے انکار کیا جو اس کو مفسر ہے حالانکہ دونوں ایک ہی
 عقد پر متفق ہیں تو امامؒ کے نزدیک جو شخص صحت عقد کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہے اور صاحبین
 کے نزدیک منکر کا قول قبول ہے اگرچہ وہ صحت سے منکر ہو - وقال ویجوز السلع فی الثیاب
 اذا بین طولاً وعرضاً واحدة - قدوری نے فرمایا کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جبکہ انکا طول و عرض
 اور رقعہ بیان کرنا چاہئے - فے رقعہ سے مراد یہ کہ اسکا ہر ایک یا موٹا ہونا بطور معلوم بیان کر دیا جائے اور یہ سوتی کپڑے
 میں ہے - لانہ اسلعی معلوم مقدور التلیم علی ما ذکرنا - کیونکہ اس نے ایسی چیز میں سلم ٹھہرائی جو بیان سے
 معلوم ہے اور اسکا پیر کرنا ممکن ہے -

ف یعنی بیان سے اسکی شناخت ایسے طور ہو جائے کہ جیسی ٹھہری ہے ویسی ہی پیر کر سکتا ہے - وان کان ثوب حریر لا بد من
 بیان وزنی ایضاً لانہ مقصود فیہ - اور اگر زلیسی کپڑے ہوں تو طول و عرض کے ساتھ وزن بیان
 کرنا بھی ضرور ہے - کیونکہ حریر میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے - فے اور امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے

نزدیک وزن شرط نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ دیبا و حریر میں ہلکی و بھاری وزن کی راہ سے قیمت میں فرق ہو جاتا ہے تو بیان ضرور ہوا۔ ولا يجوز السلف في الجواهر ولا في الخشناء۔ اور جواہر و خرز میں سلم ٹھہرانا نہیں جائز ہے۔ و نے جواہر یعنی گوہر مثل یاقوت و نیلم وغیرہ کے اور خرز وہ جو پروئے جاتے ہیں جیسے موتی وغیرہ اور جواہر بادشاہ کے تاج میں جڑے جاویں اُن کو بھی خرز کہتے ہیں بالجملہ ان میں سلم نہیں جائز ہے۔ لان احادها تتفاوت تفاوتاً فاحشاً۔ اس واسطے کہ ان کی افراد میں بہت کھلا ہوا تفاوت ہوتا ہے۔ و نے یعنی ہر ایک جواہر کی قیمت دوسرے جواہر سے ٹھوڑے فرق میں بہت کم و بیش ہوتی ہے اور صرف صورت کے فرق میں بھی قیمت میں بہت فرق ہو جاتا ہے تو ان میں سلم کی کوئی راہ نہیں اور یہی ہر ایسی چیز میں ہے جس کے افراد کی قیمت مختلف ہو جیسے انار خرزہ و تربوز وغیرہ بخلاف اس کے جس کی افراد میں تفاوت معتبر نہ ہو جیسے انڈا و اخروٹ وغیرہ تو اس میں سلم جائز ہے۔ بشرطیکہ جفس واحد ہو۔ ف ع۔ و فی صفار اللؤلؤ التي و ذنا يجوز السلف لانه مما يعلو بالوزن۔ اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں یعنی جیسے سرمہ و دوا میں ڈالے جاتے ہیں تو اُن میں سلم جائز ہے کیونکہ وہ وزن سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ ولا باس بالسلف في اللبن والاحج اذا سمي ملبناً معلوماً لا فداً عددياً متقارباً لا سيما اذا سمي اللبن۔ اور کچی پکی ایٹھوں میں سلم ٹھہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جبکہ کوئی سانچہ معلوم نہ ہو۔ بیان کیا جاوے کیونکہ اینٹ ایسی چیز ہے جو گنتی سے فروخت ہوتی ہے۔ اور باہم برابر کے قریب ہوتی ہے۔ خصوص جبکہ کوئی سانچہ معین کر دے۔

قال وكل ما يمكن ضبط صفة ومعرفة مقداره جاز السلف فيه لانه لا يفتى الى المنازعة۔ اور ہر ایسی چیز جس کی صفت کو منضبط کرنا اور اُس کی مقدار پہچاننا ممکن ہو اُس میں سلم جائز ہے کیونکہ اُس میں جھگڑے تک نوبت نہیں پہنچے گی۔ و نے جیسے روٹی و کنان و ریشم و تانبا و لوہا و پیتل و کالسہ۔ مف۔ و ما لا يضبط صفة ولا يعرف مقداره لا يجوز السلف فيه لانما دين و بدون الوصف يبقى مجهولاً جهالة تفضي الى المنازعة۔ اور جس چیز کی صفت منضبط نہیں ہو سکتی اور نہ اُس کی مقدار معلوم ہوتی ہے تو اُس میں سلم نہیں جائز ہے اس واسطے کہ وہ مال دین ہے اور بدون وصف کے وہ ایسے طور پر مجہول ہو گی کہ جھگڑے تک نوبت پہنچے گی۔ ولا باس بالسلف في طست او قمقمه او خفين او نحو ذلك اذا كان يعرّف الاجتماع شرائط السلف وان كان لا يعرف فلا خير فيه لانما دين مجهول۔ اور مضائقہ نہیں کہ طشت یا قمقمہ یا چمڑے کے موزے یا اس کے مانند چیزوں میں سلم ٹھہراوے بشرطیکہ معرفت ہو جائے کیونکہ سلم کی شرائط مجتمع ہیں اور اگر شناخت نہ ہوگی تو اس کی سلم میں بہتری نہیں ہے یعنی جائز نہیں کیونکہ یہ مجہول دین ہے۔ و نے اور دین مجہول سے جھگڑا پیدا ہو گا کیونکہ کسی وصف کے بیان سے اُس کے شناخت نہیں ہوتی۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی مثلاً سنار سے کہا کہ مجھے ایسی ایسی انگوٹھی سونے کی اس قدر وزن کی اس قدر روپیہ میں بنادے اور

روپیہ تھوڑا بہت دیا یا نہ دیا تو یہ استحسانا جائز ہے اور جب سنار اُس کو بنا کر لایا تو اس کو اختیار ہے چاہے خریدے یا نہیں اور جمہور کے نزدیک یہ سلم نہیں بلکہ بیع ہے یہی صحیح ہے ع. ن. قال وان استصنع شيئاً من ذلك بغير اجل جائزاً استحساناً - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر طشت و قلمقہ و موزے وغیرہ میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی تو استحساناً جائز ہے۔ للاجماع الثابت بالتعامل وفي القياس لا يجوز لانها بيع المعلوم - بدلیل اجماع کے جو لوگوں کے باہمی عمل درآمد سے ثابت ہے اور بدلیل قیاس نہیں جائز ہے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے۔ والصحيح انها يجوز ببيع الاعادة والمعدوم قد يعتبر موجوداً حکماً۔ اور صحیح ہے کہ استصناع بطور بیع کے جائز ہے نہ بطور وعدہ یعنی اس میں خرید کا وعدہ نہیں ہے بلکہ حقیقت میں بیع ہے اور معدوم کو کبھی حکم میں موجود شمار کرتے ہیں۔ فہے یعنی وہ شے اگرچہ بالفعل بنی ہوئی نہیں ہے لیکن بضرورت بیع کے واسطے گویا موجود ہے۔ والمعقود عليه العین دون العمل حتی لو جار به مضر وغا عناه لا من صنعة او من صنعة قبل العقد فان هذه جاز۔ اور معقود الیہ یہاں بنی ہوئی چیز ہے نہ کاریگری حتیٰ کہ اگر وہ بنی ہو کر جس میں اب کچھ کام باقی نہیں ہے لایا جو اُس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا عقد سے پہلے اسی شخص نے بنائی ہے اور اس کو بنوانے والے نے لے لیا تو جائز ہے۔ فہے یعنی اگر کاریگر سے کسی چیز کا بنوانا ٹھہرا یا پس وہ اسی چیز کو لایا جو اُس نے عقد سے پہلے زمانہ میں بنائی تھی یا جو کسی دوسرے کاریگر نے بنوائی ہے اور بنوانے والے نے اس کو پسند کر کے لے لیا تو جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ معاملہ اس کاریگر کے کام پر نہیں ٹھہرا کیونکہ اس نے بعد عقد کے کوئی کام نہیں کیا بلکہ اُس عین مصنوعہ پر ٹھہرا ہے لیکن وہ ابھی متعین نہیں ہے۔ ولا يتعين الا بالاختيار حتی لو باعه الصانع قبل ان يراه المستصنع جاز۔ اور وہ اسی طور پر متعین ہوگی کہ بنوانے والا اُس کو پسند کر لے حتیٰ کہ اگر کاریگر نے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے اُس کو بیچ لیا تو جائز ہے۔

فہے کیونکہ ابھی وہ متعین نہیں ہوئی تو بیع بھی نہیں ہوئی۔ وهذا كله هو الصحيح۔ اور یہ جو سب مذکور ہوا یہی صحیح ہے۔ فہے یعنی استصناع وعدہ نہیں ہے بلکہ بیع ہے اور یہ بیع جس چیز پر واقع ہوئی وہ کاریگر کا کام نہیں بلکہ بنائی ہوئی چیز ہے لیکن بنوانے والے کے پسند کر لینے سے پہلے وہ متعین نہیں ہوتی حتیٰ کہ کاریگر کو اختیار ہے کہ بنوانے والے کے دیکھنے و پسند کرنے سے پہلے اُس کو فروخت کر دے پھر دوسری بنا دے یہی صحیح ہے۔ قال وهو بالخيار ان شاء ان هذه وان شاء تركه۔ اور جب کاریگر بنا کر لایا تو بنوانے والے کو اختیار ہے چاہے اُس کو لے یا چھوڑ دے۔ لانه اغتوى شيئاً لم يره ولا خياراً للصانع كذا ذكره في المبسوط وهو الاصح لانها باع ماله يره عن ابی حنیفہؒ ان له خياراً ايضاً لانها لا يمكنه تسليم المعقود عليه الا بضرره وهو قطع الصرم وغیرہ۔ اس واسطے کہ بنانے والے نے ایسی چیز خریدی جو ابھی تک نہیں دیکھی ہے اور کاریگر کو کچھ اختیار نہیں ہے ایسا ہی مبسوط میں مذکور ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ اُس

نے ایسی چیز فروخت کی جو نہیں دیکھی یعنی بائع کو اختیار رویت نہیں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ کارِ بیکر کو بھی اختیار ہوتا ہے یعنی چاہے بنا دے یا نہ بنا دے اس واسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا ہے اُس کا سپرد کرنا ممکن نہیں بغیر ضرر کے اور وہ چمڑا کا ٹٹا وغیرہ ہے۔ فے یعنی اگر موزہ بنوایا تو وہ چمڑا کا ٹٹ کر بنا دے گا پھر اگر بنوائے والے نے نہ لیا تو اُس کا نقصان ہوگا لہذا اُس کو اختیار ہے کہ چاہے نہ بنا دے یہی مختار ہے۔ جو اہر الا خلاطی۔

و عن ابی یوسفؒ انہ لا خیاس لہما اما الصانع فلما ذکرنا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بنانے والے اور بنوانے والے کسی کو اختیار نہیں ہے پس کارِ بیکر کو اختیار نہ ہونے کی وجہ یہ ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ دام المستضع فلان فی اثبات الخيار لہما اضر اس بالصانع لانہ لا یشترط غیرہ بمثلہ۔ اور بنوانے والے کا اختیار اس وجہ سے نہیں ہے کہ اُس کو اختیار دینے میں کارِ بیکر کو ضرر پہنچانا ہوگا کیونکہ دوسرا شخص اس چیز کو اتنے داموں کو نہیں خریدے گا۔ ولا یجوز فیما لا تعامل فیہ للناس کالغیاب لعدم المجوز۔ اور جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا عمل درآمد نہیں ہے جیسے کپڑے تو اُن میں استقناع نہیں جائز ہے کیونکہ جائز کرنے والا امر یہاں موجود نہیں ہے۔ فے یعنی جائز ہونا بوجہ لوگوں کے معاملہ کے تھا وہ یہاں نہیں ہے۔ و فیما فیہ تعامل انما یجوز اذا امکن اعلامہ بالوصف لیتمكن التسليم۔ اور جن چیزوں میں لوگوں کا معاملہ جاری ہے تو بھی استقناع جب ہی جائز ہے کہ وصف کے ساتھ آگاہ کرنا ممکن ہوتا تاکہ سپرد کر سکے۔ فے یعنی وہ ایسی چیز ہو کہ اوصاف بیان کرنے سے آگاہ ہی ہو جائے تاکہ اُس کے موافق بنا کر سپرد کرے۔ و انما قال بغیر اجل۔ اور اصل مسئلہ میں جو امام محمدؒ نے ”بغیر میعاد کی قید لگائی ہے۔ فے یعنی کہا کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی۔ تو سوال یہ ہے کہ اس قید سے کیا فائدہ ہے۔ جواب دیا کہ حکم بیع ہونے کے واسطے یہ قید ضروری ہے۔

لانما لو ضرب الاجل فیما فیہ تعامل یعیار سلما عند ابی حنیفہؒ خلا فالہما۔ اس واسطے کہ اگر اس نے میعاد لگائی ایسی چیزوں میں جن میں لوگوں کا عمل درآمد جاری ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ سلم ہو جائے گی۔ بخلاف صاحبین کے۔ فے یعنی یہاں دو قسم ہیں ایک یہ کہ ایسی چیز ہو جن کے بنوانے کا لوگوں میں تعامل ہے اور دوم یہ کہ ایسی چیز ہو جس میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے میں لوگوں کا تعامل جاری ہے اور ایک میعاد لگائی مثلاً کہا کہ میں نے اس قدر دام تجھے دیے تاکہ تو مجھے اس قدر موزے اس صفت کے بنا کر دو مہینہ پر دے فے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ جبکہ مدت مذکور کا بیان کرنا جلدی کے واسطے نہ ہو بلکہ سلم ادا کرنے کی مہلت ہو۔ اور اس میں صاحبین کا خلاف ہے کہ صاحبین کے نزدیک وہ استقناع رہے گا۔ یہ تو مدت لگانا ایسی چیز میں جس میں بنوانے کا تعامل جاری ہے۔ و لو ضربہ فیما لا تعامل فیہ یعیار سلما بالاتفاق۔ اور اگر اس نے ایسی چیز بنوانے میں مدت لگائی جس میں بنوانے کا رواج جاری نہیں ہے تو یہ عقد بالاتفاق سلم ہو جائے گا۔ فے یعنی امام اور صاحبین سب

کے نزدیک یہ سلم ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اگر مدت ہدیت نہیں لگائی تو وہ بالاتفاق استصناع ہے۔ لہذا استصناع کے بیان میں امام محمدؒ نے قید لگائی کہ وہ عقد بغیر میعاد کے ہو اور اگر میعاد لگا کر ایسی چیز بنوائی جس میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے تو وہ بالاتفاق سلم ہے اور اگر ایسی چیز میں مدت لگائی جس کے بنوانے کا تعامل جاری ہے تو اختلاف ہے کہ امامؒ کے نزدیک سلم ہے اور صاحبین کے نزدیک سلم نہیں ہے۔ لہذا ان اللفظ حقیقۃً للاستصناع فیحافظ علی قضیتہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ استصناع و بنوانے کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں استصناع کے واسطے ہے تو مقتضائے لفظ پر محافظت کی جاوے۔ فے یعنی جہاں تک یہ لفظ اپنے حقیقی معنی پر بن سکتا ہے تو استصناع رکھا جاوے اور مجاز یعنی سلم کی طرف پھیرا نہ جاوے، اور وہ یہاں ممکن ہے اس طرح کہ لفظ استصناع سے حقیقی معنی مراد ہیں کیونکہ ان چیزوں میں بنوانے کا عرف جاری ہے ہاں مدت البتہ ذکر کی تو اس کا کوئی حرج نہیں۔ و یحصل لاجل علی التعمیل۔ اور میعاد کو جلدی پر محمول کیا جاوے۔

فے یعنی مدت بیان کرنے سے عرض یہ ہے کہ جلدی بنا کر اتنی مدت میں دے دے کیونکہ جب مدت اس غرض سے ذکر کی جاوے کہ جلدی بناوے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے، پس جب ہم نے مدت کو اسی معنی میں محمول کیا تو لفظ استصناع اپنے معنی میں رہا اور یہی حقیقی معنی بمقتضائے لفظ ہیں۔ بخلاف ما لا تعامل فیہ۔ بخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا تعامل نہیں ہے۔ فے تو اس میں استصناع کے حقیقی معنی نہیں بن سکتے۔ لان ذلك استصناع فاسد۔ اس واسطے کہ یہ استصناع فاسد ہے۔ فے اس واسطے کہ استصناع کا جائز ہونا بوجہ تعامل کے ہے۔ تو جن چیزوں کے بنوانے میں تعامل ہوگا انہیں میں جواز ہوگا۔ اور جب اس چیز میں تعامل نہیں ہے اس میں جواز نہ ہوگا تو استصناع کے حقیقی معنی نہیں بن سکتے ہیں۔ فیحصل علی السلم الصیح۔ تو وہ صحیح سلم پر محمول کیا جائے گا۔ فے یعنی عقد کا صحیح ہونا اس طرح ممکن ہے کہ میعاد کے ذریعہ سے سلم کے معنی لیے جاویں۔ پس ہم نے کلام و عقد کو صحیح کرنے کے واسطے استصناع سے مجازی معنی یعنی سلم لے لیے لہذا جن چیزوں میں تعامل نہ ہو تو مدت بیان کرنے کی صورت میں سلم ہے اور جن میں استصناع خود جاری ہو تو استصناع ہے۔ اور معلوم ہوا کہ جن چیزوں میں استصناع جاری نہ ہو اور مدت بھی مذکور نہ ہو تو عقد فاسد ہے۔

ولا بی حنیفۃ ۲۱۸ دین یحتمل السلم۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوائی ہے وہ ابھی دین ہے یعنی مال عین نہیں ہے کہ وہ سلم کو محتمل ہے۔ فے یعنی ممکن ہے کہ استصناع ہو اور ممکن ہے کہ سلم ہو۔ پس اگر ہم لفظ کا خیال کریں تو درحقیقت استصناع ہے لیکن استصناع جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں کا تعامل ہے اور تعامل ایک کمتر درجہ کی دلیل ہے۔ وجواز السلم باجماع لا مشبہۃ فیہ۔ اور سلم جائز ہونا ایسے اجماع کے ساتھ ہے جس میں کچھ شبہہ نہیں ہے۔ فے یعنی سلم بالاتفاق جائز ہے۔ و فی تعاملہ الاستصناع نوع شبہۃ اور لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک طرح کا شبہہ ہے۔ فے حتیٰ کہ امام شافعیؒ وغیرہ اس کے جائز ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ فکان الحصل علی السلم ادلی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ تو سلم پر محمول کرنا ادلی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فے خلاصہ یہ کہ جب ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے کا تعامل جاری ہے پس اگر مدت مذکور نہ ہو تو سلم کا احتمال نہیں پس لامحالہ وہ استقصاع ہوا۔ اور اگر مدت مذکور ہے تو استقصاع و سلم دونوں ہو سکتے ہیں۔ لیکن استقصاع کا جواز بدلیل ضعیف ہے اور سلم کا جواز قطعی ہے تو ہی الرجح ہے پس سلم ہونا واجب ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

(فصاع) کیلی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دینا نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ درم دیے زعفران کی سلم میں تو جائز ہے اور غلوس کو لوہے یا رائگہ و اس کے مانند کی سلم میں دینا کچھ مضائقہ نہیں۔ اور اگر غلوس کوتاہ بنے کے غلوس میں دے تو نہیں جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ غلوس سے رائج مراد میں اور اگر رائج نہ ہوں تو ان کو لوہے و رائگہ وغیرہ کے اسلام میں دینا نہیں جائز ہے اور اگر تلوار وغیرہ کے پھل کو لوہے کی سلم میں دیا تو جائز نہیں ہے اور اگر تلوار کو پتیل کی سلم میں دے تو جائز ہے جبکہ تلوار کی فروخت گنتی سے ہو اور اگر وزن سے ہو تو نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ حاصل مقام یہ ہے کہ سلم میں سلم فیہ لامحالہ دینا ہے پس تلوار اگرچہ لوہا ہے اور پتیل وغیرہ اسکی جنس کے خلاف ہے تو اس میں زیادتی جائز ہے مگر ادھار نہیں جائز ہے اس واسطے سلم جائز نہیں ہے۔ م۔ اور اگر کیلی چیز میں بحساب وزن کے سلم ٹھہرائی جیسے گہو یا جو میں وزن سے سلم ٹھہرائی تو معتد یہ کہ جائز ہے اور اسی طرح اگر وزنی میں بحساب پیمانہ کے ٹھہرائی البحر۔ اگر نئے گہو میں ان کے پیدا ہونے سے پہلے سلم ٹھہرائی تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ اگر کسی موضع خاص کی طرف اناج کی نسبت کی تو صحیح یہ ہے کہ اگر غالباً وہاں کا اناج ندارد نہیں ہو جاتا تو جائز ہے خواہ صوبہ ہو یا شہر کلاں ہو۔ اور اگر منقطع ہونا محتمل ہو تو سلم جائز نہیں ہے۔ البدائع۔

ابو یوسف سے روایت ہے کہ جس چیز کے افراد میں قیمت کا تفاوت ہو جیسے خربزہ تو وہ عددی متفاوت ہے۔ اور جس کی افراد میں تفاوت قیمت نہ ہو وہ عددی متقارب ہے۔ المحیط۔ مٹی کے برتنوں میں اگر ایسی نوع بیان کر دے جو لوگوں میں معلوم ہے تو جائز ہے اور ایسی ہی کوزہ میں ہے۔ الظہیر۔ مگر گریا وغیرہ جو حیوانات کہ متفاوت نہیں ہوتے ان میں بھی علی الاصح سلم نہیں جائز ہے اور یہ حکم ان میں جو بچوں کے واسطے پالے نہیں جاتے ہیں اور جو اس طرح پالے جاتے ہیں ان میں بالاتفاق جائز ہے ہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ ایسے گہو میں سلم ٹھہرانا جو اس سال پیدا ہوں گے جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ شہتیر و دھنوں میں جب قسم معلوم و طول و موٹائی بیان کر دے اور میعاد اور ادا کرنے کی جگہ بیان کر دے تو سلم جائز ہے۔ اور یہی سب قسم کی لکڑیوں و نرکل میں ہے جبکہ بندش کو بیان کر دے۔ المبسوط۔ غلوس میں ظاہر الروایۃ میں شمار سے سلم جائز ہے۔ الفنا بیع۔ یہی صحیح ہے۔ النہایۃ۔

اگر کوئی مال قرض لیا تو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جو چیزیں مثلی ہیں ان کا قرض لینا جائز ہے اور جو مثلی نہیں ہیں ان میں نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ لکڑی و ایندھن و نرکل و ساگ کا قرض نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ قرض کا حکم یہ ہے کہ جو یا اس کے مثل واپس کرے۔ م۔ گوندھا آٹما ہمارے شہر دل میں قرض لینا جائز ہے۔ یہی مختار ہے۔ مختار الفقادی۔ ہر قرض جس سے کوئی منفعت حاصل ہو مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح درم یا دینار اس واسطے قرض دینا کہ قرض خواہ سے

قرض دار کوئی بھاری دام کو خریدی۔ المحیط۔ قرضدار کا ہدیہ قبول کرنا کچھ مضائقہ نہیں اگر اس نے بوجہ قرابت یا دوستی کے بھیجا ہو یا سخاوت میں معروف ہو ورنہ اس سے پرہیز افضل ہے۔ محیط السخسی۔ اور اگر پہلے وہ دعوت نہیں کرتا تھا اور بعد قرض کے دعوت کرنے لگا یا جلدی جلدی دعوت کرنے لگا یا اقسام طعام میں بڑھا دیا تو دعوت حلال نہیں ہے۔ المحیط۔ جس چیز کا قرض دینا جائز ہے جب وہ عاریت دی تو قرض ہوگی اور جس کا قرض نہیں جائز ہے وہ عاریت ہوگی۔ محیط السخسی۔ ایک شخص کے دوسرے پر درم قرض ہیں اور قرضدار ادا نہیں کرتا پھر قرضخواہ نے قرضدار کے درموں پر قابو پایا پس اگر قرض کی میعاد نہ ہو تو اپنے قرضہ کی مثل لے لے بشرطیکہ قرضدار کے درم اس سے کھرے بہتر نہ ہوں اور اگر اس نے قرضدار کے دیناروں پر قابو پایا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں لے سکتا ہے اور یہی صحیح ہے۔ قرضدار نے اگر قرضہ سے بڑھیا درم ادا کیے تو قرضخواہ پر قبول کرنا واجب نہیں ہے لیکن قبول کرے تو جائز ہے یہی صحیح ہے۔ اور اگر قرضدار نے مقدار میں زیادہ دیا تو جائز نہیں ہے مگر جبکہ ایسی زیادتی ہو جو دوبارہ وزن میں واقع ہوتی ہے اور مشائخ نے اتفاق کیا کہ سود درم میں ایک دانگ خفیف ہے۔ القاضی خان۔ استقناع ابتداء میں اجارہ ہوتا ہے اور آخر میں سپرد کرنے سے ایک دم پہلے بیع ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔

اور واضح ہو کہ کتاب میں سابق البواب سے بعض مسائل باقی رہ گئے تھے لہذا فرمایا۔

مسائل منشورہ

یعنی البواب سابق سے چھوٹے ہوئے مسائل کا بیان

قال ویجوز بیع الکلب والفہد والسباع۔ قدوری نے فرمایا کہ کتا و چیتا و درندے پھنا جائز ہے۔ فہد خواہ شکاری پرند ہوں جیسے باز و جرہ و عقاب وغیرہ یا حیوانات چار پایہ وغیرہ ہوں۔ جیسے شیر و بلی و بندر وغیرہ۔ المعلم وغیرہ المعلم فی ذلک سواء۔ سیکھا ہوا اور بغیر سیکھا ہوا اس حکم میں برابر ہے۔ فہد یعنی کتا و درندے وغیرہ خواہ شکار پکڑنا سیکھے ہوئے ہوں یا نہیں دونوں کی بیع جائز ہے اور سیکھا ہوا کتاب الصيد میں ان شاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔ اور نیز مترجم کی تفسیر میں تحت قولہ تعالیٰ وما علمتم من الجوارح مكلبین تعلمون منہن الا یہ۔ میں مذکور ہے۔

وعن ابی یوسفؒ انہ لا یجوز بیع الکلب العقوس۔ اور ابو یوسفؒ سے (نوادر میں) روایت ہے کہ کتے کتے کی بیع نہیں جائز ہے۔ فہد وہ سکھانے سے نہیں سیکھتا ہے۔ لافہ غیر منقطع بہ۔ اس واسطے کہ وہ نفع اٹھانے کے قابل نہیں ہے۔ فہد تو اشارہ کیا کہ بیع جائز ہونے میں یہ لحاظ ہے کہ وہ چیز قابل نفع ہو اسی واسطے شرع ہوئے اخروٹ کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے۔ وقال الشافعیؒ لا یجوز بیع الکلب۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کتے کی بیع نہیں جائز ہے۔ فہد

مطلقاً کسی قسم کے گتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان من السحت مہر البغی و ثمن الکلب۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ خبیثت حرام میں سے زنا کی اجرت اور گتے کے دام ہیں۔ و فی اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زنا کی اجرت اور گتے کا ثمن اور حجام کی مزدوری سخت یعنی حرام میں سے ہے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور حدیث ابو مسعود انصاریؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گتے کے دام سے اور زنا کی اجرت سے اور کاہن کی اجرت سے نہی فرمائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ گتے کے دام خبیثت ہیں اور زنا کی اجرت خبیثت ہے اور پچھنے لگانے والے کی اجرت خبیثت ہے۔ رواہ مسلم۔

اور حدیث جابرؓ میں ہے کہ آپؐ نے گتے کی ثمن سے زجر فرمایا۔ رواہ مسلم۔ ولہذا امام مالکؒ نے بھی مطلقاً ثمن الکلب کو تحریماً مکروہ جانا۔ ولانہ نجس العین۔ اور اس لیے کہ گتہ ذاتی نجس ہے۔ والنجاسة تشع بہوان المہل۔ اور نجس ہونا آگاہ کرتا ہے کہ یہ محل خوار ہے۔ ف یعنی گتہ جس میں نجاست ذاتی ہے خوار و پلید حقیر ہے۔ وجواز البیع یشع باغراضہ و بیع جائز ہونا اس محل کے اغراز سے آگاہ کرتا ہے۔ و فی یعنی اگر بیع جائز ہو تو محل کی عزت ہو جاوے۔ لیکن شرع نے اس کو خوار و بے عزت کیا۔ فکان منتفیا۔ تو بیع جائز ہونا بھی منتفی ہوا۔ ف سے پس بیع جائز نہ ہوئی۔ ولنا انہ علیہ السلام نہی عن بیع الکلب الا کلب صید او ماشیۃ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گتے کی ثمن سے منع فرمایا یا سولے کلب صید یا کلب ماشیہ کے۔ و فی کلب صید وہ کہ جو سیکھلا کر شکار پکڑنے کے واسطے پالا جاتا ہے۔ یعنی بعض لوگ ایسے جنگلوں میں رہتے ہیں جن کو بھوک سے شکار کی ضرورت ہوتی ہے تو ان کو جائز ہے کہ گتے کو سیکھلا کر تکبیر و تسبیح کہہ کر چھوڑیں کہ وہ شکار کو پکڑ کر قتل کرے تو اس کا کھانا جائز ہے اور کلب ماشیہ وہ کہ گلہ و ریوڑ کی حفاظت کے لیے کتا پالتے ہیں تاکہ بھٹیڑیے وغیرہ سے بچاؤ ہو۔ اور حدیث کو ترمذی و نسائی نے روایت کیا لیکن دونوں نے اس کو ضعیف کیا اور احادیث صحیحہ میں یہ استثناء نہیں ہے۔ زرقانیؒ نے حدیث نسائی کو کہا کہ باتفاق علمای حدیث یہ حدیث ضعیف ہے۔ متے۔ علاوہ ازیں اس حدیث میں استثناء ہے جس کے حکم سے سکوت ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہے پس شاید یہ معنی ہوں کہ سولے کلب صید یا کلب ماشیہ کے کہ ان کو پالنا جائز ہے۔ م۔ لیکن ابو حنیفہؒ نے مسند میں ہشیم بن عکرمہ عن ابن عباسؓ روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کلب الصید کے ثمن میں رخصت دی۔ یہ اسناد جدید ہے کیونکہ ہشیم کو ابن حبان نے ثقافت تابعین میں ذکر کیا۔ پس یہ حدیث برائے حنفیہ ایسی ہے کہ جس سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ و فی اس سے استثناء کے معنی بھی معلوم ہو سکتے ہیں غیر از نیکہ لوگوں کو اس امر میں کلام ہے کہ جو کتاب بنام مسند ابو حنیفہؒ شائع ہے وہ واثق طور پر مسند امامؒ ہے یا نہیں ہے اور یہ کلام طویل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کما فی دیگر احادیث صحیحین میں خود جواز آیا ہے اور خود آپؐ نے پچھنے لگانے والے کو اجرت عطا فرمائی۔ جواب دیا گیا کہ حجام کے حق میں غسوخ ہوا اور باقیوں کی حرمت باقی ہے۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ خبیثت کے معنی

متعدد ہیں شاید کہ خبث بمحاذ فعل مکروہ کے ہو یعنی ایک ناگوار فعل و خون چوسنے کے ذریعہ سے کمائی ہوتی ہے فعلی ہذا کہتے کے دام بھی ایک نجس جانور کے ذریعہ سے ہوتے ہیں تو کراہت بمعنی ذریعہ نجس و کمینہ ہے نہ بمعنی حرام تو جواز ہوگا اور خبیث بھی حرمت پر نص نہیں ہے کیونکہ خبیث باعتبار اخلاق کے بہت ہوتا ہے تو مراد یہی جو مذکور ہوئی۔ م۔ ولا ینتفع به حراستہ واصطیاد افکان مالا۔ اور اس لیے کہ کہتے سے حفاظت و شکار کرنے کا نفع لیا جاتا ہے تو وہ مال ٹھہرا۔ ف سے اور مال وہی چیز جس سے نفع حاصل کیا جاوے۔ فیجوز بیعہ۔ تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ بخلاف المہوم الموزیۃ لانہ لا ینتفع بہا۔ بخلاف سوزی کیڑے مکڑوں کے (جیسے سانپ بچھو وغیرہ ان کی بیع نہیں جائز ہے) اس واسطے کہ لیسے انتفاع نہیں۔ والحديث محمول علی الابتداء قلعا لہم عن الاقتناء۔ اور حدیث مذکور ابتداء اسلام پر محمول ہے تاکہ کہتے پالنے سے بالکلیہ بھرا ہوں۔ ف سے یعنی جس حدیث میں کہتے کا ثمن حرام کیا وہ محمول ہے کہ ابتداء اسلام میں ایسا حکم دیا تھا کہ کہتے پالنے سے بالکل نفرت ہو جائے پھر عادت چھوٹ گئی تو یہ حکم جاتا رہا۔ ولا ینسلو نجاستہ العین۔ اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کتا ذاتی نجس ہے۔ ف سے بلکہ اس کا لعاب نجس ہے اور جب ذاتی نجاست نہ ہوئی تو اس کی بیع جائز ہے اگرچہ گوشت حرام ہے۔ ولا ینسلو فیحرم التناول دون البیع۔ اور اگر ہم مان لیں کہ کتا ذاتی نجس ہے تو اس کا کھانا حرام ہوگا نہ بیع۔ ف سے چنانچہ گوہر و میٹگی کی بیع اور غلیظ کھاد کی بیع ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ اس سے برابر لوگ نفع اٹھاتے چلے آتے ہیں اور کسی زمانہ میں انکار نہیں ہوا۔ اور گوہ کی بیع جب ہی جائز ہے کہ مٹی میں مل کر کھاد ہو جاوے ورنہ خالی گوہ سے انتفاع نہیں ہوتا۔ ع ق۔ اور زرقانی نے معارضہ کیا کہ کہتے سے انتفاع جائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی بیع بھی جائز ہو جیسے ام الولد سے انتفاع جائز ہے باوجود کہ بیع منع ہے اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ام الولد کے حق کی وجہ سے بیع ممنوع ہے کیونکہ وہ ایک وجہ سے آزاد ہو گئی۔

واضح ہو کہ ابتداء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا اور دیگر احادیث میں وارد ہے کہ جس شخص نے کتا پالا ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جائیں گی۔ والحديث صحیح۔ اور یہ ایسے گھتے ہیں جس کی ضرورت نہ ہو ورنہ احادیث صحیحہ میں ایسے گھتوں کی اجازت ہے جو شکار کے واسطے یا کھیتی و گلہ کی حفاظت کے واسطے پالے جاویں اور اس میں کسی نے خلاف نہیں کیا و علی ہذا چوروں سے گھر کی حفاظت کے لیے بھی پالنا جائز ہے۔ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حکم دیا کہ جس نے شکاری کتا مار ڈالا اس پر چالیس درم واجب ہیں۔ رواہ الطحاوی بسند صحیح۔ لیکن ممکن ہے کہ رمضان نقصان ہو لہذا ابن ابی شیبہ کی روایت میں کلب ماشیہ میں ایک بکری کا حکم دیا اور زراعت کے گھتے میں ایک فرق اناج کا حکم دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

(فروع) میٹک و بیکڑا وغیرہ جو سمندر میں رہتے ہیں سوائے پھل کے کسی کی بیع جائز اور انکی کھال و ہڈی۔ سے انتفاع جائز ہے۔ المبیط۔ اور سانپ اگر دوا وغیرہ میں کام آوے تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں اور صبیح یہ کہ ہر چیز جس سے انتفاع ہو اس کی بیع جائز ہے التامار لانیہ۔ بغیر بیکھا ہوا کتا اگر

قابل تعلیم نہ ہو تو اس کی بیع نہیں جائز ہے یہی صحیح ہے۔ جوامہ الاطلاعی۔ بندر کی بیع ایک روایت میں جائز ہے یہی مختار ہے۔ محیط السخسی۔ سوائے سور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے یہی مختار ہے۔ جوامہ الاطلاعی۔ مکہ میں زمین کی بیع نہیں جائز ہے اور عمارت کی بیع جائز ہے۔ الحاوی۔

قال ولا یجوز بیع الخمر والخنزیر۔ اور شراب و سور کی بیع نہیں جائز ہے۔ فے یعنی باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام فیہ ان الذی حرم شرہا حرم بیعہا اکل ثمنہا ولانہ لیس بال فی حقنا وقد ذکرناہ۔ اس واسطے کہ شراب کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اس کا پینا حرام کیا اس نے اس کا بیچنا اور اس کا ثمن کھانا بھی حرام کیا۔ رواہ محمد فی الاثر والبخاری و مسلم من حدیث عمرو جابر و ابی ہریرۃ و ابن عباس و ابی سعید رضی اللہ عنہم، اور اس لیے کہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا سور کچھ مال نہیں ہیں اور ہم اس کو سابق میں ذکر کر چکے۔ فے یعنی شروع باب بیع الفاسد میں بیان کیا کہ شرع نے ان چیزوں کا قیمتی ہونا مسلمانوں کے حق میں مٹا دیا اور مسلمانوں کی خصوصیت اس واسطے ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب و سور مال ہے لہذا فقط شراب و سور میں ذمیوں کی خصوصیت ہے لہذا فرمایا۔ قال و اهل الذمۃ فی البیعات کالمسلمین۔ اور ذمی لوگ تمام بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی ذلک الحدیث فاعلمہم ان لہم مال للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین ولا نہم مکلفون محتاجون کالمسلمین۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث مذکور میں فرمایا کہ کافروں کو اس بات سے آگاہ کر دے کہ جو مسلمانوں کے واسطے ہے وہ ان کے واسطے ہوگا اور جو مسلمانوں پر لازم ہے وہ ان پر لازم ہوگا یعنی حلت و حرمت میں اور نفع و ضرر میں ان کا حال مثل مسلمانوں کے ہوگا۔ کافی الجہاد۔ اور اس لیے ذمی لوگ مکلف محتاج ہیں جیسے مسلمانوں کا حال ہے۔ فے یعنی انہوں نے ہماری ملک میں رہ کر دنیاوی برتاؤ میں ہمارے احکام کا التزام کیا تو بیع میں بھی ہماری طرح ہوں گے۔ قال الذی الخمس والخنزیر خاصہ۔ مگر خاص کہ شراب و سور میں فے کہ ان کی بیع فقط ذمیوں میں جائز ہے مسلمانوں میں جائز نہیں۔

فان عقدہم علی الخمس کعقد المسلم علی العصیر و عقدہم علی الخنزیر کعقد المسلم علی الشاة لانہا اموال فی اعتقادہم ونحن امس نابان نترکہم وما یعتقدون دل علیہ قول عمرؓ ولوہم بیعہا وخذوا العشر من اثمانہما۔ چنانچہ شراب پر ذمیوں کا عقد کرنا ایسا ہے کہ جیسے مسلمانوں کا شیرہ انگور پر عقد بیع کرنا اور سور کی بیع کرنا ذمیوں میں ایسا ہے جیسے مسلمانوں میں بکری کی بیع کرنا اس واسطے کہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب و سور مال ہیں اور ہم کو دیا گیا ہے کہ ذمیوں کو ان کے اعتقاد پر چھوڑیں اور اسی پر دلالت کرتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ ذمیوں کو شراب و سور کی بیع کرنے دو اور تم اس کے ثمن سے عشر لے لو۔

فے چنانچہ سوید بن غفلہؓ نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر پہنچی کہ مسلمان حکام یعنی فارس و شام وغیرہ کے حکام جزیہ کو شراب سے وصول کرتے ہیں تو آپ نے ان کو تین مرتبہ قسم دلائی پس بلالؓ نے عرض کیا کہ ہاں یہ لوگ ایسا کرتے ہیں تو حکم فرمایا کہ ایسا مت کرو بلکہ ان کو خود بیچنے دو پھر تم اس نے جزیہ میں نقد وصول کر لینا کیونکہ یہودیوں پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے گلا کر اس کو بیچا اور اس کے

دام کھائے یعنی یہ حرام تھا۔ رواہ عبد الرزاق والبوعلید۔ قال ومن قال لغیوہ بع عبدک من فلان بالف دسھد علی افی ضامن لك خمس مائۃ من الثمن سوی الالف ففعل فہو جائز ویأخذ الالف من المشتري والخمس مائۃ من الضامن وان كان لم یقل من الثمن جاز البیع بالف دسھد ولا شیء علی الضمین۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنا غلام فلاں شخص کے ہاتھ ہزار درم کو فروخت کر اس شرط پر کہ میں تیرے واسطے ثمن میں سے سوائے ہزار درم کے پانچ سو درم کا ضامن ہوں۔ پھر بائع نے فروخت کیا تو یہ جائز ہے اور بائع مذکور ہزار درم مشتری سے اور پانچ سو درم ضامن سے لے گا۔ اور اگر اس نے یہ لفظ (ثمن میں سے) نہیں کہا تو ہزار درم کے عوض بیع جائز ہوگی اور ضامن پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ فہے یعنی سوائے ہزار مذکور جو مشتری پر ہیں ضامن پر کچھ زائد واجب نہیں ہوگا۔ واصلہ ان الزیادۃ علی الثمن والمثمن جائزۃ عندنا وتلتحق باصل العقد خلا قال الزفر والشافعی۔ اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن پر زیادہ کرنا اور مثمن پر زیادہ کرنا جائز ہے اور یہ زیادتی اصل عقد سے مل جاتی ہے بر خلاف قول زفر و شافعی کے فہے یعنی خواہ ثمن میں زیادہ کرے یا بیع میں زیادہ کرے خواہ مشتری یا بائع یا غیر تو یہ جائز ہے اور وہ ایسی سمجھی جاتی ہے کہ گویا اصل عقد اسی پر واقع ہوا اگرچہ اس میں زفر و شافعی کا اختلاف ہے۔ لان تغییب للعقد من وصف مشروع الی وصف مشروع۔ اس واسطے کہ ایسا کرنا عقد کو ایک وصف مشروع سے دوسرے وصف مشروع کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے۔ فہے یعنی عقد کے تین اوصاف میں سے کوئی ہوتا ہے ایک یہ کہ صفقہ برابر ہے نہ نفع ہے اور نہ خسارہ ہے۔ دوم یہ کہ دونوں میں سے کسی کو نفع ہے۔ سوم یہ کہ خسارہ ہے پس اگر مشتری نے مثلاً سو درم کو خریدا حالانکہ بائع کو خسارہ ہے پس یہ عقد خسارہ کے وصف سے تھا پھر مشتری نے دام بڑھا کر برابر یا بفع کر دیا تو دوسرے وصف پر متغیر کیا تو ایک مشروع وصف سے متغیر کر کے دوسرے مشروع وصف پر کر دیا۔ وھو کونہ عدل لا و خاسر او ساحباً۔ اور وصف مشروع اس عقد کا برابر یا بخسارہ یا بفع ہوتا۔ فہے لیکن یہ امر صرف بائع و مشتری کے حق میں ہو سکتا ہے حالانکہ تم جائز رکھتے ہو کہ اجنبی کا زیادہ کرنا صحیح ہے لہذا فرمایا۔

ثوق لا یقید المشتري بہا شیئاً بان زاد فی الثمن وھو یسادی المبیع بد و نہا۔ پھر کہی مشتری کو اس تغیر میں کچھ فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ثمن پہلے سے بیع کی قیمت کے برابر تھا اس حالت میں مشتری نے کچھ بڑھایا۔ فہے تو اس نے عمداً خسارہ اٹھا یا پس معلوم ہوا کہ زیادتی صحیح ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ بڑھانے والے کا کچھ فائدہ ہو۔ فیصح اشتراطہا علی الاجنبی کبدل الخلع۔ تو اجنبی پر زیادتی کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے طلع کا عوض ہے۔

فہے مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں ہزار درم ڈول گا اگر تو اپنی زوجہ کو طلع دے دے اور اس نے طلع دیا تو زید پر ہزار درم لازم آتے ہیں اسی طرح یہاں اجنبی پر زیادتی لازم آوے گی۔ لیکن من شرطہا الما بلة تسمیة وصورة فاذا قال من الثمن وجد شرطها فیصح والد لا یقل لہ یوجد فلم یصح۔

لیکن زیادتی صحیح ہونے کی شرط میں سے یہ ہے کہ ازراہ لفظ ومعنی کے مقابلہ ہو چنانچہ جب اجنبی نے کہا ثمن میں سے یعنی یہ لفظ کہا تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی تو زیادتی صحیح ہوئی اور جب اُس نے یہ لفظ نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی پس زیادتی صحیح نہیں ہے۔ وئے حاصل یہ کہ جو کچھ زیادہ کیا وہ بمقابلہ بیع کے ہو مثلاً کہے کہ بیع ثمن میں زیادہ کیا یا بمقابلہ بیع کے زیادہ کیا حتیٰ کہ اگر یہ نہ ہو تو زیادتی صحیح نہیں اور لازم نہ ہوگی۔ قال ومن اشتری جاریۃ ولم یقبضہا حتیٰ زوجہا فوطیہا الزوج فالنکاح جائز۔ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور ابھی اُس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ ایک مرد سے اُس کا نکاح کر دیا پس شوہر نے اُس سے وطی کر لی تو نکاح جائز ہے۔ وئے اس واسطے کہ بیع سے وہ اُس کا مالک ہو گیا اور مولے کو تزویج کی ولایت حاصل ہے۔ لوجود سبب الولایۃ وهو الملك فی الرقبۃ علی الکمال وعلیہ المهر۔ کیونکہ ولایت کا سبب پایا گیا اور وہ پورے طور پر رقبہ کی ملکیت ہے اور شوہر پر ہر لازم ہوگا۔ وئے اگر کہا جاوے کہ مولے کا یہاں قبضہ موجود نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ بذات خود قبضہ نہیں ہے مگر دوسرے کے ذریعہ سے قبضہ پایا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔

دهذا قبض لان وطی الزوج حصل بتسلیط من جهة فصار فعلا كفعله۔ اور یہ نکاح کرنا اور شوہر کا وطی کر لینا قبضہ ہے اس واسطے کہ شوہر کا وطی کرنا مولے کی طرف سے بذریعہ نکاح مستط کرنے سے پیدا ہوا ہے تو شوہر کا فعل بمنزلہ فعل مولے کے ہو گیا۔ وئے حتیٰ کہ مولے اگر خود وطی کرتا تو قابض ہو جاتا اسی طرح جب شوہر نے وطی کی تو بھی قبضہ ہو گیا۔ وان لم یطأها فلیس یقبض القیاس ان یصیر قابضاً لانه تعیب حکمی فیعتبر بالتعیب الحقیقی۔ اور اگر شوہر نے اُس سے وطی نہ کی تو خالی نکاح کرنا قبضہ نہیں ہے (حتیٰ کہ اگر ابھی مرگئی تو بائع کا مال گیا) اور قیاس یہ تھا کہ خالی نکاح کرنے سے مولے قابض ہو جائے کیونکہ حکماً یہ عیب دار کرنے کے معنی میں ہے تو درحقیقت عیب دار کرنے پر قیاس ہوگا۔ وئے اور اگر بائع کے پاس بیع کو مشتری نے درحقیقت عیب دار کر دیا تو وہ قابض ہو جاتا ہے پس یوں ہی حکماً عیب دار کرنے میں قابض ہونا چاہیے لیکن استحساناً قابض نہیں ہوگا۔ وجہ الاستحسان ان فی الحقیقی استیلاء علی المحل وبہ یصیر قابضاً ولا کذلک فافترقا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی عیب دار کرنے میں محل پر غلبہ ہوتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا اُس پر پورا قابو پایا اور اسی سے قابض ہو جاتا ہے اور یہ بات حکمی عیب دار کرنے میں نہیں ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ وئے کیونکہ حکمی عیب دار کرنا صرف یہی ہے کہ لوگوں کی رغبت کم ہو جائے مثلاً جب لوگوں نے معلوم کیا کہ اس باندی کا نکاح ہو گیا ہے تو خریداری کی رغبت کم ہو جائے گی۔

قال ومن اشتری عبداً انقاب والعبد فی ید البائع وامام البائع البینۃ انتباعہ ایہ فان کانت فیبتہ مع وفۃ لم یبع فی دین البائع۔ جو شخص ایک غلام خرید کر غائب ہو گیا اور غلام ابھی بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے گواہ قائم کیے کہ بائع نے یہ غلام فروخت کر دیا ہے پس اگر مشتری کا غائب ہونا معروف ہو یعنی اُس کا پتہ نشان معلوم ہو تو بائع کے فرضہ میں یہ غلام فروخت نہیں

کیا جائے گا۔ فے یعنی بائع کا ثمن جو مشتری پر قبضہ ہے اُس کے لیے یہ غلام فروخت نہ ہوگا۔ لانه يمكن الطیال البائع الى حقه بدون البيع وفيه ابطال حق المشتري۔ اس واسطے کہ بائع کو اپنا حق وصول ہوں بدون بیع کے ممکن ہے حالانکہ بیع کرنے میں مشتری کا حق باطل ہوتا ہے۔ فے تو غلام بیع نہ کیا جائے بلکہ جہاں مشتری موجود ہے بائع اُس سے اپنے دام وصول کر لے۔

وان لم يجد رايه هو بيع العبد وادنى الثمن لان ملك المشتري ظهر باقراره فيظهر على الوجه الذي اقر به مشغولا بحقه واذا تعدد استيفاءه من المشتري يبيعها القاض فيه كالمساكين اذا مات المشتري اذا مات مفلسا والمبيع له يقبض۔ اور اگر یہ تیرے معلوم ہو کہ مشتری کہاں ہے تو غلام فروخت کیا جاوے اور بائع کا ثمن ادا کیا جائے اس واسطے کہ مشتری کا مالک ہونا بائع کے اقرار سے ظاہر ہوا تو جس طور پر اُس نے اقرار کیا اسی طور پر ظاہر ہوگا یعنی وہ غلام بائع کے حق میں پھنسا ہوا ہے یعنی مبيع سے بائع کے دام وصول ہونا چاہیے اور جب مشتری سے حق بائع وصول ہونا غیر ممکن ہوا تو غلام کو قاضی اس حق میں فروخت کرے جیسے اگر اس مرگیا تو رہن فروخت کیا جاتا ہے اور جیسے مشتری مفلس مرگیا حالانکہ مبيع مقبوضہ نہیں ہے تو مبيع فروخت ہوتی ہے۔ بخلاف ما بعد القبض لان حقه له يبق متعلقا به۔ بخلاف اس کے جب قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ بائع کا حق مبيع سے متعلق نہیں رہا۔ فے یعنی اگر مشتری قبضہ کرنے کے بعد غائب ہوا اس طرح کہ اُس کا پتہ نہیں معلوم ہے تو بائع کے دعوے پر مبيع فروخت نہ ہوگی اس واسطے کہ وہ بائع کے دام میں گرفتار نہیں ہے بلکہ بائع کا حق مشتری کے ذمہ ہے اور وہ قاضی کے نزدیک قبول نہیں ہیں۔ ن۔ پس یہ حکم جب ہی صحیح ہے کہ مشتری نے قبضہ نہ کیا ہو تو وہ غلام فروخت کر کے بائع کے دام ادا کیے جائیں گے جبکہ مشتری کا پتہ نہیں ہے۔ ثمان فضل شیء يمسك للمشتري لانه بدل حقه وان نقص يتبع هو ايضا۔ پھر اگر غلام کے داموں سے بائع کا قرضہ ادا کرنے کے بعد کچھ بڑھا تو وہ مشتری کے واسطے رکھ چھوڑا جائے گا کیونکہ وہ مشتری کے حق کا عوض ہے اور اگر گھٹا تو بائع اُس کا دامن گیر ہوگا۔ فان كان المشتري اثنين فغاب احدها فلهما ضمان يدفع الثمن كله ويقبضه واذا حضر الآخر لم يأخذ نصيبه حتى ينقد شريكه الثمن۔ اور اگر مشتری دو شخص ہوں کہ دام ادا کرنے سے پہلے ایک غائب ہو گیا تو حاضر کو اختیار ہے کہ پورے دام دے کہ غلام پر قبضہ کر لے اور جب دوسرا حاضر ہو تو اپنا حصہ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ شریک کو اپنا حصہ ثمن ادا کرے۔ وهو قول ابي حنيفة ومحمد۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔

وقال ابو يوسفؒ اذا دفع الحاضر الثمن كله لم يقبض الا نصيبه وكان متطوعا بما ادى عن صاحبه لا قضى دين غيره بخلاف ما رواه فلا يرجع عليه وهو اجنبى عن نصيب صاحبه فلا يقبضه۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب حاضر نے پورا ثمن ادا کیا تو وہ صرف اپنا حصہ قبضہ کر سکتا ہے یعنی باری سے اپنے حصہ کے روز اپنے کام میں لائے اور جو کہ اپنے شریک کی طرف سے ادا کیا اُس میں احسان کرنے والا قرار پاوے گا کیونکہ اُس نے غیر کا قرضہ بدون اُس کے حکم کے ادا کیا تو

اُس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور چونکہ یہ اپنے شریک کے حصہ سے اجنبی ہے تو اُس کے حصہ پر قبضہ بھی نہیں کر سکتا ہے۔ ولہما اندا مضطر فیہ لا ینالہما انتہ الا انتفاع بنصیبہ الا باء جمیع الثمن لان البیع صفقة واحدة ولہ حق الحبس ما بقی شیء منہ والمضطر یرجع۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر پورا ثمن دینے میں مضطر و لاچار ہے اس واسطے کہ اُس کو اپنے حصہ سے نفع اٹھانا بدون پورا ثمن ادا کرنے کے ممکن نہیں کیونکہ بیع بصفقہ واحدہ ہے اور جب تک ثمن میں کچھ باقی ہو بائع کو بیع روکنے کا حق حاصل ہے اور جس نے مضطر ہو کر ادا کیا ہو وہ واپس لے سکتا ہے۔ کسبیر الرهن و اذا کان لہ ان یرجع علیہ کأن لہ الحبس عنہ الی ان یرتفع حقہ کالوکیل بالشواء اذا اذا قضی الثمن من مال نفسه۔ جیسے رہن کا عاریت دینے والا اور جب شریک کو یہ اختیار ہوا کہ غائب سے اس کا حصہ واپس لے تو اُس کو یہ بھی اختیار ہوا کہ اپنا حق وصول کرنے تک غائب کو بیع دینے سے روکے جیسے کہ وکیل خرید ہوتا ہے جب وہ اپنے ذاتی مال سے درم ادا کرے۔ فہ حاصل یہ ہے کہ شریک حاضر یہاں کل دام ادا کرنے میں مضطر ہے اور مضطر کو واپس لینے کا حق ہوتا ہے جیسے زید نے خالد کو ایک انگھوٹھی عاریت دی تاکہ وہ رہن رکھ لے پھر خالد رہن رکھ کر غائب ہو گیا اور میعاد آگئی۔ پس زید نے لاچار ہو کر مرہن کو اُس کا قرضہ دے کر اپنی انگھوٹھی چھوڑائی تو اُس کو اختیار ہے کہ خالد سے جو اُس نے ادا کیا ہے واپس لے اگرچہ راہن نے اُس کو ادا کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اور وکیل خرید کے یہ معنی کہ ایک نے دوسرے کو کسی چیز کے خرید کرنے کا وکیل کیا اور وکیل نے خرید کر اس کے دام اپنے مال سے ادا کر دیے تو موکل کو دینے سے روکے یہاں تک کہ اپنا مال پورا وصول کر لے۔ مف۔ قال ومن اشتوی جارية بالف مثقال ذهب وفضة فہما لہضان۔ اگر کسی نے ایک باندی ہزار مثقال سونے و چاندی کے عوض خریدی تو یہ دونوں نصف نصف لازم ہو گئی۔

فہ یعنی کہا کہ میں نے یہ باندی ہزار مثقال سونے و چاندی لازم ہوگی۔ لانہ اغصاف المثلثان الیہما علی السواء۔ اس واسطے کہ اس نے مثقال کو سونے و چاندی دونوں کی طرف یکساں مضاف کیا۔ فیجب من کل واحد منہما خمس مائۃ مثقال لعدم الاولیۃ۔ تو دونوں میں سے ہر ایک قسم میں سے پانچ سو مثقال لازم ہوں گے کیونکہ اولویت کی وجہ نہیں ہے۔ فہ یعنی صرف سونا ہونا یا صرف چاندی ہونا بے وجہ ترجیح ہے تو ہر ایک میں سے مساوی واجب ہے۔ وبمثله لو اشتوی جارية بالف من الذهب والفضة یجب من الذهب مثاقیل ومن الفضة درہم وذن سبعة۔ اور ایسی ہی صورت کا دوسرا مسئلہ جس کا حکم مخالف ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی سونے و چاندی سے ہزار کے عوض خریدی تو سونے سے مثقال واجب ہوں اور چاندی سے وزن سبہ کے درم واجب ہوں گے۔ فہ یعنی اگر صرف ہزار کہا اور مثقال وغیرہ نہیں کہا تو ہزار میں سے نصف سونے سے اور نصف چاندی سے ہیں لیکن سونے سے پانچ سو مثقال ہوں گے

اور چاندی سے پانچ سو درم ہوں گے اور معتبر وہ درم ہوں گے جن میں ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں جیسا کہ زکوٰۃ میں مذکور ہے۔ مع۔ لانه اضاف الالف الیہما۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ہزار کو سوئے و چاندی دونوں کی طرف مضاف کیا۔ فیتصرف الی الوزن المعهود فی کل واحد منهما۔ تو ہر ایک میں سے جو وزن معہود ہے اس کی طرف مرجع ہوگا۔ فہے پس سوئے میں سے معہود وزن مثقال ہے اور چاندی میں سے وزن معہود درم سببہ میں اسی طرف مرجع ہوگا۔ قال ومن لد علی آخر عشرة دراهم زیاد فقضاء زیوناً۔ جس شخص کے دوسرے پر دس درم کھرے ہیں پس دین دار نے اس کو کھونٹے درم ادا کر دیئے۔ وھولا یعلو۔ حالانکہ قرض خواہ کو معلوم نہیں ہے۔ فہے اس نے کھونٹے درم لے لیے۔ فانفقھا اذھلکت فھو قضاء عند ابی حنیفۃ و یحییٰ پس ان کو خرچ کر دیا یا وہ تلف ہو گئے تو یہ امام ابو حنیفہ و محمدؐ کے نزدیک ادا ہے۔ فہے یعنی قرضدار سے قرضہ اتر گیا۔ وقال ابو یوسفؒ یرد مثل زیون و یس جمع بدراہم۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ کھونٹوں کے مثل واپس کرے اور اپنے درم واپس لے۔

فہے یعنی کھرے درم لے لے۔ لان حقہ الوصف مرعی کھونی الاصل۔ اس واسطے کہ قرض خواہ کا حق اس وصف جمید میں بھی مانند اصل کے مرعی ہے۔ فہے یعنی جیسے وہ درم مل کا مستحق ہے اسی طرح کھری صفت کا بھی مستحق ہے۔ ولا یمکن سعا یتہ با یجاب ضمان الوصف۔ اور اس حق کی رعایت اس طرح ممکن نہیں کہ وصف کا تاوان واجب کیا جاوے۔ فہے یعنی کہا جاوے کہ وہ شخص کھرے ہونے کا ضامن ہے۔ لانه لا قیمة لہ عندا المقابلة بجنسہ۔ اس واسطے کہ وصف مذکور کی کوئی قیمت بردقت اپنی جنس کے مقابلہ کے نہیں ہے۔ فہے یعنی جب اپنی جنس سے مقابل ہو تو وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ فوجب المصیر الی ما قلنا۔ تو مرجع وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ فہے کہ کھونٹے کے مثل واپس کر کے کھرے لے لے۔ ولہا انہ من جنس حقہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؐ کے نزدیک کھونٹے درم بھی اس کے حق کی جنس سے ہیں۔ حتی لو تجوز بہ فیما لا یجوز الا استبدال جاز۔ حتی کہ اگر اس نے چشم پوشی کر کے کھونٹے درم ایسے عقد میں لے لیے جس میں بدل لینا جائز نہیں ہے تو جائز ہے۔

فہے یعنی اثر نہ بھونائی یا سلم میں اس المال دیا حالانکہ کھروں کی جگہ کھونٹے درم دیے اور دونوں جدا ہو گئے۔ پھر معلوم ہوا کہ درم کھونٹے ہیں مگر اس نے چشم پوشی کر کے اپنا نقصان گوارا کیا تو یہ جائز ہے۔ پس اس واسطے جائز ہے کہ یہ درم بھی درم ہیں۔ فیقع بد الاستیفاء ولا یتقی حقہ الا فی الجودۃ ولا یمکن تدارکھا فایجاب ضمانھا لما ذکرنا۔ تو اس سے حق حاصل ہونا ثابت ہو جائے گا اور سوائے کھرے ہونے کے اس کا کوئی حق باقی نہیں رہے گا اور کھرے ہونے کا تدارک اس طرح نہیں ممکن ہے کہ کھرے ہونے کا تاوان واجب کیا جائے کیونکہ ہم نے اس پر بیان کیا کہ مقابلہ جنس کی صورت میں کھرے ہونے کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ وکذا با یجاب ضمان الاصل لانه ایجاب لد علیہ وہ نظیر لہ۔ اور اسی طرح اصل کا تاوان واجب کرنے سے بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ حق کو حق پر واجب

کرتا ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ **ف** یعنی اگر ہم اصل درہم کا تادان اس واسطے واجب کریں کہ کھرے ہونے کا تادان ہوا حالانکہ یہ معلوم ہو چکا کہ اُس نے اپنا اصل حق یا یا ہے صرف کھرے ہونے کی صفت باقی ہے تو صفت کے واسطے اصل حق واجب کرنا گونا گویا حق واجب کرنا ہو گیا حالانکہ شرع میں اس کی نظیر نہیں ہے کہ اصل حق واجب ہو اور حق میں جو صفت ہے اُس کے واسطے بھی حق واجب ہو۔ **م** ع۔ قال اذا فرخ طير في ارض رجل فهو لمن اخذه وكذا اذا باض فيها وكذا اذا اقلنس فيها ظبي۔ اگر کسی کی زمین میں پرندے نے بچے نکالے تو جو شخص اُن کو پہلے پکڑ لے وہ مالک ہو جائے گا اور اسی طرح اگر پرندے نے وہاں انڈے دیئے تو بھی جو لے لے اُس کا مالک ہو گا اور اسی طرح اگر اُس زمین میں ہرن نے گھر بنایا تو جو پکڑ لے مالک ہو جائے گا۔ **ل** انه مباح سبقت يده اليه ولدان صيدان كان يؤخذ بغير حيلة والصيد لمن اخذه۔ اس واسطے کہ یہ ہر ایک مباح چیز ہے جس پر پکڑنے والے کا ہاتھ پہلے پہنچا تو وہ مالک ہو اور اس لیے کہ یہ ہر ایک صید ہے اگرچہ وہ بغیر حیلہ کے پکڑی جائے اور صید اُس شخص کی ملک ہو اگر قتی ہے جو اُس کو پکڑے **ف** یہی حدیث سے ثابت ہے۔ **ع**۔

و كذا البيض لان اصل الصيد۔ اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ وہ صید کا اصل مادہ ہے **و** لهذا يجب الجزاء على المحرم بكسره او شيه وصاحب الارض لما يعدة اس ضه لذلك۔ اور اسی واسطے جو شخص احرام میں ہو اُس پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جرمانہ واجب ہوتا ہے یعنی وہ صید کے مانند ہے اور مالک زمین نے اپنی زمین کو اس واسطے نہیں رکھا۔ **ف** یعنی اُس نے اپنی زمین اس واسطے نہیں رکھی تھی کہ اُس میں چڑیاں انڈے بچے دیں اور ہرن وغیرہ گھر بنادیں تاکہ وہ ان چیزوں کا مستحق ہوتا جیسے گھاس کے واسطے زمین آراستہ کرنے میں یا مینٹھ کا پانی جمع ہونے کے لیے برتن یا حوض مہیا کرنے میں گھاس و پانی کا مالک ہو جاتا ہے پس یہاں جبکہ زمین اس واسطے نہ تھی تو بغیر پکڑے ہوئے مالک نہ ہو گا۔ **ف** نصار كنصب شبكة للجفاف۔ تو ایسا ہو گیا جیسے خشک کرنے کے واسطے جال پھیلا یا۔ **ف** یعنی مثلاً شکاری کا جال بھیب گیا اُس کو خشک کرنے کے واسطے زمین میں پھیلا یا اور اتفاق سے اُس میں کوئی جانور پھنس گیا تو جو شخص پہلے اُس کو پکڑے وہی مالک ہووے اور اگر اُس نے شکار کے واسطے پھیلا یا ہو تو پھنستے ہی مالک ہو جائے گا۔ **و** كذا اذا دخل الصيد داسا۔ اور ایسا ہوا جیسے کس کے احاطہ میں کوئی شکار گھس آیا۔ **ف** تو وہ صرف اپنے احاطہ کی وجہ سے مالک نہ ہو گا بلکہ جو شخص پہلے پکڑے وہی مالک ہو گا۔ **ا** ووقع ما ينثر من السكر او الدس اهو في ثيابي لو يكن له مالع يكفه او كان مستعدا له۔ یا جیسے شکر یا درہم لٹلے میں اُس کے کپڑے میں گرمی تو اُس کا مالک نہ ہو گا تا وقتیکہ اُس کو نہ سمیٹے یا اُس نے اپنا کپڑا اس واسطے پھیلا یا ہو۔ **ف** یعنی اگر شکر یا چھوٹا درہم لٹلے یا نثار کئے گئے اور وہ ایک شخص کے کپڑے میں گرے پس اگر اُس نے اسی واسطے پھیلا یا ہو تو گرتے ہی اُن کا مالک ہو گیا ورنہ دوسرے کو لے لینا جائز ہے اسی طرح جب زمین چڑیوں نے انڈوں بچوں و ہرن وغیرہ کے

واسطے مہیا نہ تھی تو مالک زمین اُن کا مالک نہ ہوگا جب تک نہ پکڑے۔ یہ حکم اُن چیزوں میں ہے جو زمین کے پیداوار و حاصلات میں شمار نہ ہوں۔ بخلاف ما اذا غسل النخل فی اسضہ لانه عدم انزالہ فیملکہ بتعالیٰ اسضہ۔ بخلاف اس کے جب اُس کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا تو وہ مالک ہے کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی حاصلات سے شمار ہوتا ہے تو اپنی زمین کے تابع اُس کا بھی مالک ہو جائے گا۔ کالشجۃ النابت فیہ۔ جیسے وہ درخت جو اُس کی زمین میں اُگائے تو وہ زمین کی طرح اس کی ملک ہوتا ہے اگرچہ اُس نے نہیں بویا۔ والانتساب المبتع فی اسضہ بجایان الماء۔ اور جیسے پانی کے بہاؤ سے جو مٹی اس کی زمین میں مجتمع ہو جائے۔ دے تو وہ اُس کا مالک ہو جاتا ہے۔ (متفرقات فروع) پھلوں کے بیچنے میں چند میں چند صورتیں ہیں۔ اگر ظاہر ہونے سے پہلے اُن کو فروخت کیا تو بالاتفاق نہیں صحیح ہے اور اگر ظاہر ہونے کے بعد اس قابل ہو گئی کہ اُن سے نفع اُٹھایا جائے تو صحیح ہے اور اگر آدمی یا جانور کے نفع اُٹھانے کے قابل نہ ہوئی تو بھی صحیح یہ کہ جائز ہے اور مشتری پر فی الحال ان کا توڑ لینا واجب ہے اور اگر چھوڑنے کی شرط ٹھہرائی ہو تو بیع فاسد ہے اور یہ سب اُس وقت تک کہ اُن کی بڑھاؤ پوری نہ ہوئی ہو اور اگر بڑھاؤ پوری ہو چکی پھر اُن کو مطلق بیچا یا توڑ لینے کی شرط کی تو بیع صحیح ہے اور اگر چھوڑنے کی شرط کی تو امام ابوحنیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ اور اسرار میں لکھا کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ اور تحفہ میں فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ والیوسفؒ کا قول صحیح ہے۔ النہر۔ اور اگر کل پھل نیچے چلے جائے بعض نکل آئے اور بعض نہیں نکلے تو ظاہر المذہب میں صحیح نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔ اور شیخ حلوانی و شیخ فضلی استحسانا پھلوں و بینغن و خرنبز و کھیرے و گلڑی وغیرہ میں جواز کا فتویٰ دیتے تھے۔ البسوط۔ اور اس کا حیلہ یہ ہے کہ درخت مع زمین کے خریدے اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان کرے اور بعد فصل کے زمین کی بیع اقالہ کر لے۔ ہ۔ گھاس کا بیچنا اور اُس کا اجارہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنی مملوکہ زمین میں ہو۔ یہ حکم اُس وقت ہے کہ خود جمی ہو اور اگر اُس نے گھاس کے واسطے زمین سیچی و آراستہ کی ہو تو ذخیرہ و محیط و نازل میں مذکور ہے کہ اس کی بیع جائز ہے کیونکہ اُس کا مالک ہو گیا اور یہی صدر الشہید کا مختار ہے۔ اور اسی طرح اگر نرکل کے واسطے زمین کو آراستہ کیا اور اُس کے گرد خندق کھودے تو نرکل کا مالک ہو جائے گا اور اکثر علماء اسی پر ہیں۔ البحر۔ اور اگر کسی نے اُس کے بغیر اجازت کاٹ لیے تو اُس کو واپس کر لینے کا اختیار ہے یہی مختار ہے۔ جواہر الاطلاعی۔ اور گھاس اجارہ لینے کا حیلہ یہ ہے کہ زمین کو کسی کام کے واسطے اجارہ لے اس شرط سے کہ وہاں اپنے جانور رکھیں گا تو دونوں کا مقصود حاصل ہو جائے گا۔ البحر۔ بیع مرہون عامہ مشایخ کے نزدیک موقوف ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ج۔ اور جب مرہون نے اجازت نہ دی اور مشتری نے قبضہ طلب کیا تو قاضی اُس بیع کو فسخ کر دے۔ محیط۔ اور مرہون کو فسخ بیع کا اختیار نہیں ہے اور یہی اصح ہے الفیاقیہ اور جو چیز اجارہ داری پر دی ہو بیچا سکی بیع نظیر بیع مرہون ہے۔ یعنی مرہون کی طرح موقوف ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ بیع باقی رکھے یا ترک کرے۔ خواہ اس کو خرید کے وقت علم ہو کہ مرہون یا مستاجرہ ہے یا علم نہ ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ

اور صحیح ہے اور مستاجر کو بیع توڑنے کا اختیار نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ الغیاثیہ والفصول۔ اور اگر مال منصوب کو غاصب کے سوائے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا تو بیع موقوف ہے یہی صحیح ہے۔ پس اگر غاصب نے اقرار کیا تو بیع لازم و پوری ہو گئی اور غاصب نے انکار کیا حالانکہ منصوب منہ کے پاس گواہ موجود ہیں تو بھی یہی حکم ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور غاصب نے نہ دی حتیٰ کہ بیع تلف ہو گئی تو بیع ٹوٹ گئی۔ الذخیرہ۔ اور غاصب خود اسکی خرید سے قابض ہو جائیگا جیسے کوئی غاصب کو وکیل کرے کافی الجامع وغیرہ۔

افض الاکارہ یعنی جو زمین کو کاشتکاری پر دی گئی ہو اگر الگ سے بیچی تو جائز ہے اور کاشتکار کی بیع نہیں جائز ہے۔ اور اگر زمین میں پیداوار غلہ ہو تو مدت مزارعہ کے اندر کاشتکار ادلی ہے تخم دونوں میں سے چاہے جسکی طرف سے ہوں اور اگر اس نے اجازت دے دی تو دونوں حصے مشتری کے ہیں اور کاشتکار کو اپنے کام کی اجرت نہیں ملے گی۔ اور اگر اجازت نہیں دی تو بیع جائز نہیں ہے۔ یہی حکم باغ انگور وغیرہ میں ہے خواہ پھل ظاہر ہوئے ہوں یا نہیں۔ بعض نے فرمایا کہ کھیت کے مسئلہ میں حکم تفصیلی ہے کہ اگر کاشتکار کی طرف سے بیع ہو تو اس کے حق میں بیع نہیں جائز ہے۔ اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہو اور کاشتکار نے زمین میں بوئے ہیں تو جائز نہیں ہے اور اگر ابھی زمین فارغ ہو تو جائز ہے اور یہی حکم باغ انگور میں ہے اگر پھل ظاہر نہ ہوئے ہوں اور اسی پر شیخ ظہیر الدین فتویٰ دیتے تھے۔ المبیط۔ اور اگر کاشتکار نے زراعت نہ کی بلکہ زمین کو جوتا اور نہریں وغیرہ درست کی ہوں تو ظاہر الروایہ میں بیع نافذ ہوگی اور یہی اصح ہے۔ اور اگر باغ انگور فروخت کیا تو بٹائی پر کام کرنے والے کے حق میں صحیح نہیں خواہ اس نے کچھ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ الفصول۔ اگر گاؤں فروخت کیا اور مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا تو صحیح ہے اور حدود مسجد بیان کرنا علی المختار شرط نہیں۔ وہ بیعتی۔ اور مقبرہ میں حدود بیان کرنا جبکہ ٹیکرا ممتاز نہ ہو ضروری ہے مختار الفتاویٰ۔ اور اگر استثناء نہ کیا تو بیع فاسد ہے۔ یہ اس وقت کہ مسجد آباد ہو اور اگر اس کے گرد خراب ہوا اور لوگ اس سے مستغنی ہو گئے تو بیع فاسد نہیں ہوگی۔ اور اگر کوئی کھیت خریداجس میں کوئی قطعہ وقف ہے تو بقول رکن الاسلام جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ الفتاویٰ۔ اگر سیلی خریدی اور موتی کا نام نہ لیا تو جائز ہے اور موتی بھی مشتری کا ہوگا۔ الخلاصہ، اگر وہ بیج جو خربزے کے اندر بی بیعت خریدے اور بائع خربزہ کاٹنے پر راضی ہو تو بھی بیع باطل ہے یہی صحیح ہے۔ الجواہر۔ اور ایسی ہی گٹھلی جو چھوٹے میں ہے اور تیل جوتل میں ہے یا زیتون میں ہے تو یہی حکم ہے اور اگر بائع نے یہ چیز مشتری کے سپرد کردی تو بھی نہیں جائز ہے۔ دیوار میں سے دھنی یا شہتیر کی جگہ پیچنا یا ہبہ کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ مختار الفتاویٰ۔

اور ابو حنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اگر دوسرے سے کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ بائع ثمن میں سے مشتری کے بیٹے یا اجنبی کو اس قدر سے تو بیع فاسد ہے۔ البحر۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ دستوری جائز نہیں ہے۔ م۔

اگر ہزار درہم کو کوئی چیز اس شرط پر بیچی کہ ثمن مجھے دوسرے شہر میں ادا کرے تو بیع فاسد ہے اور اگر ایک ہینہ کے ادھار پر ہزار درہم کو اس شرط پر بیچے کہ ثمن مجھے دوسرے شہر ادا کرے تو بیع اور میعاد جب جائز ہے اور دوسرے شہر میں ادا کرنے کی شرط باطل ہے لیکن اگر بجائے ہزار درہم کے ثمن ایسی چیز ہو جس کے واسطے بار برداری و خرچہ پڑتا ہے۔

تو اس کے ادا کرنے کی جگہ معین کرنا صحیح ہے اور بیع جائز ہے۔ القاضیخان۔ اگر اس شرط پر فروخت کی کہ نقد دس درم کو اور ادھار پندرہ درم کے عوض ہے یا کہا کہ ایک مہینہ کے ادھار پندرہ درم کے عوض ہے اور دو مہینہ کے ادھار پندرہ درم کو ہے تو جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ بکری اس شرط پر بیچی ہے کہ وہ گاتھن ہے تو بیع فاسد ہے۔ ظہیر یہ۔ اور اگر اس شرط پر بیچی کہ وہ اس قدر دودھ دیتی ہے تو بالاتفاق بیع فاسد ہے اور اگر اس شرط پر بیچی کہ ایک مہینہ پر بیچہ جلے گی تو بھی فاسد ہے۔ الذخیرہ۔ اگر خریدار اس شرط پر خریدا کہ وہ شیریں ہے یا ان تلوں میں اس قدر تیل ہے یا ان دھاڑوں میں اس قدر چاول ہے یا کوئی گلے بیل زندہ اس شرط پر خریدا کہ اس میں اس قدر گوشت ہے تو کل بیع فاسد ہیں۔ القنیہ۔

اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اتنے کو فلاں شخص کے واسطے خریدا اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تیرے ہاتھ بیچا تو اصح روایت میں باطل ہے۔ النہر۔ اگر کہا کہ میں نے تجھ سے یہ غلام خرید کے لئے خریدا پس بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ بیچا تو صحیح یہ کہ بیع کو موقوف ہے کہ بیع کی اور فضولی پر نافذ نہ ہوگی۔ المحیط۔ واضح ہو کہ بیع بہ نسبت نکاح واجارہ ورہن کے مقدم و راجح ہے چنانچہ اگر کسی فضولی نے زید کی باندی فروخت کی اور دوسرے فضولی نے اس کو کسی کے ساتھ بیہ دیا یا اجارہ پر دیا یا رہن کیا اور زید نے دونوں فضولیوں کے فعل کو ایک ساتھ جائز کیا تو بیع جائز ہو جائے گی اور نکاح یا اجارہ یا رہن باطل ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ عتق و کتابت و تدبیر بہ نسبت دیگر تصرفات کے راجح مقدم ہیں اور بیہ اجارہ بہ نسبت رہن کے مقدم ہیں اور اجارہ سے بیہ مقدم ہے اور مکان کے معاملہ میں بیہ سے بیع مقدم ہے اور غلام وغیرہ کے معاملہ میں دونوں برابر ہیں۔ الکافی۔ اور واضح ہو کہ باپ کا اپنے پسر صغیر کے ہاتھ بیچنا یا اس سے خریدنا استحساناً جائز ہے اور صرف باپ کا یہ کہنا کہ میں نے اپنے فرزند فلاں سے اس کی یہ چیز اتنے کو خریدی یا اپنی یہ چیز اس کے ہاتھ اتنے کو بیچی یہی کافی ہے اور عقد پورا ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔ پھر اگر باپ نیک فحاصل ہو یا اس کا حال پوشیدہ ہے تو اپنے فرزند کا مال غیر منقول مثل قیمت بیچنا جائز ہے۔ اور اگر وہ مفسد ہو تو نہیں جائز ہے یہی صحیح ہے اور اگر مال منقول ہو اور حال یہ کہ باپ مفسد ہے تو جائز نہیں مگر جبکہ اس میں صغیر کی بہتری ہو یہی اصح ہے۔ فرزند بالغ اگر مجنون ہو پس اگر جنون طویل یعنی ایک مہینہ یا زیادہ ہو تو اس کی طرف سے باپ کا بیچنا جائز ہے اور ایک مہینہ سے کم ہو تو نہیں جائز ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ ہنود کے ہاتھ فرزند بیچنا اور محوس کے ہاتھ ٹوپی بیچنا مکروہ نہیں ہے۔ اور امرد غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس سے یہ معلوم ہو کہ فسق و اعلیام کرے گا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ جو شخص ایسے راستہ میں بیٹھ کر نیچے کہ تنگی سے لوگوں کو ضرر ہو تو مختار یہ ہے کہ اس سے خریدنا نہ جائے۔ الغائبہ۔

ایک شخص نے تاجر سے کوئی چیز خریدی تو کیا اس پر پوچھنا لازم ہے کہ حرام ہے یا حلال ہے تو مشائخ نے فرمایا کہ دیکھا جاوے کہ اگر وہ شہر یا زمانہ ایسا ہو کہ غالباً ان کے بازار میں حلال چیز آئی ہے تو مشتری پر پوچھنا واجب نہیں ہے اور ظاہر حال پر اس کو حلال سمجھ اور اگر غالباً ان کے بازار میں

حرام چیز آتی ہو یا بائع ایسا شخص جو حرام و حلال بچتا ہے تو احتیاط کر کے اس سے دریافت کر لے۔ ایک شخص مراد اس کی کمانی حرام سے تو وارثوں کو چاہیے کہ مستحقین کو تلاش کر کے ان کو واپس دیں اور اگر نہ پائیں تو صدقہ کر دیں۔ القاضی خاں - اور یہ صدقہ بہ نیت ثواب نہ ہو گا بلکہ مستحق کی طرف سے فقرا کو پہنچے اور ثواب اصل مالک کو ملے۔ انگور یا شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جو اس سے شراب بناوے صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے الخلاصہ - علی ہذا ہندو کے ہاتھ مردہ جلانے کو لکڑی بیچنا - م۔ ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درم قرض لئے اس شرط پر کہ دس درم ماہواری دے گا اور ہزار درم پر قبضہ کر کے اس سے نفع اٹھایا تو نفع حلال ہے۔ المحیط - احتکار مکروہ ہے یعنی شہر میں اناج خرید کر بیع روکنا حالانکہ یہ لوگوں کو مضرب ہے تو یہ احتکار مکروہ ہے۔ الحادی - اور اگر مضرب نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ القاضی - اور اسی طرح قریب شہر کا اناج لے کر روکنا اگر مضرب ہو تو مکروہ ہے یہی صحیح ہے جو اہل الاخلاط میں ہے کہ جو دور سے لایا اور احتکار کیا تو ممنوع نہ ہو گا۔ التاتارخانیہ - ایک شہر سے خرید کر دوسرے شہر میں لے جا کر احتکار کیا تو مکروہ نہیں ہے۔ المحیط - اسی طرح اگر اپنی زمین کی سب پیداوار ذخیرہ کر لے تو احتکار نہیں۔ الحادی - اگرچہ افضل یہ کہ حاجت سے زائد کو مسلمانوں کی ضرورت کے وقت فروخت کرے۔ المضمرات - مدت احتکار ایک ماہ یا زیادہ روکنا اور اگر اس سے کم ہو تو احتکار نہیں ہے گرانی کا انتظار کرنے سے قحط کا انتظار کرنے میں وبال شدید ہے۔ بالجملہ اناج کی تجارت قابل تعریف نہیں ہے۔ المحیط - احتکار ہر ایسی چیز میں جو عامہ کو مضرب ہو اور امام محمدؒ نے کہا کہ وہ ایسی چیزیں ہیں جس سے آدمی دیہاٹم کا قوت ہے۔ الحادی -

امام محمدؒ نے کہا کہ مسلمانوں کے سردار کو اختیار ہے کہ جب شہر والوں پر ہلاکت کا خوف کرے تو محتکر پر اناج بیچنے کے لئے جبر کرے اور حکم دے کہ لوگوں کے دامن پر مع اس قدر زیادتی کے جو اندازہ میں اٹھائی جاتی ہے فروخت کرے۔ القاضی خاں - اور اجماع ہے کہ امام کوئی بھاؤ نہیں کاٹے گا لیکن اگر اناج ولے زیادہ بار ڈالتے اور قیمت میں حد سے تجاوز کرتے ہوں اور مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے قاضی عاجز ہو تو اہل رائے و مشورہ کے صوابدید سے نرخ مقرر کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہی مختار ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفصول - پھر جس صورت میں نرخ مقرر کیا ہو پس اگر نالوائی نے نرخ سے زیادہ کے ساتھ فروخت کیا تو اس کی بیع جائز ہے۔ القاضی خاں - اور جس مقدار میں کو امامؒ نے مقرر کر دیا اس کے عوض بھی بیع جائز ہے۔ التاتارخانیہ - محتکر کو اول مرتبہ زائد طعام بیچنے اور احتکار نہ کرنے کا حکم دے پھر اگر نہ مانا تو دوبارہ اس کو وعظ و نصیحت کے ساتھ دھمکا دے۔ پھر اگر نہیں مانا تو تیسری مرتبہ جس قدر مصلحت ہو قید کرے۔ قدوریؒ نے ذکر کیا کہ جب امامؒ کو اہل شہر پر ہلاکت کا خوف ہو تو محتکرین سے اناج لے کر محتاجوں میں تقسیم و تفریق کر دے پھر جب ان لوگوں کو ملے گا تو اناج کی مثل اناج دے دیں گے اور یہ قول صحیح ہے۔ المحیط - اور کہا گیا کہ قاضی کو بالاتفاق جائز ہے کہ محتکر کی طرف سے بغیر رضامندی

سہ یعنی جس دامن پر لوگ فروخت کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اس قدر ہے کہ لوگوں کے اندازہ میں اتنا خسارہ برداشت ہوتا ہو۔ ۱۲ م -

اناج فروخت کر دے یعنی قاضی اگر محتکر کے سرکشی کے وقت خود محتکر کی طرف سے فروخت کر دے تو یہ بیع اس محتکر پر جائز ہوگی۔ المضرات۔ شہر سے نکل کر کچھ دور بڑھ کر قافلہ والوں سے مل کر خریدنا مکروہ ہے جبکہ شہر والوں کو مضر ہو اور اگر مضر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ قافلہ والوں پر شہر کا بھاؤ چھپایا نہ ہو اور ان کو فریب نہ دیا ہو مثلاً سچ کہہ دیا کہ شہر میں یہ بھاؤ ہے اور اگر بھاؤ میں دھوکا دفریب کیا ہو تو مکروہ ہے۔ المحیط۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کچھ لوگ گاؤں سے کونہ میں آئے اور چاہا کہ یہاں سے غلہ خرید لے جائیں حالانکہ اہل کونہ کے واسطے یہ بات مضربے تو ان کو اس بات سے روکا جائے گا جیسے شہر والوں کو روکا جاتا ہے۔ سلطان نے اگر نالواؤں کو حکم دے دیا کہ ایک درم کی پچیس روٹیوں کے حساب سے بیجو اور اس سے کم مت کرو۔ پھر کسی شخص نے درم کی پچیس خریدیں تو نانبائی کو خوف ہے کہ اگر کم کرے تو سلطان مارے گا تو مشتری کو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور حیلہ یہ ہے کہ مشتری اس سے کہے کہ مجھے ایک درم کی روٹیاں جس طرح تو پسند کرتا ہے دے دے تو بیع صحیح و کھانا حلال ہوگا۔ اگر ایک درم کی پچیس موافق حکم سلطانی کے خریدیں پھر نالوائی نے کہا کہ میں نے اس بیع کی اجازت دی تو جائز ہے اور مشتری کو کھانا حلال ہے۔ الفتاویٰ الکبریٰ۔ مکروہ ہے تانبے میں کوئی دوا ڈال کر سفید کرے اور اس کو چاندی کے حساب سے فروخت کرے۔ التاتارخانیہ۔ اقوال اس سے معلوم ہوا کہ جوڑا و کیمیا بنانا مکروہ تحریمی بلکہ غش حرام ہے۔ اور واضح ہو کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک چیز بصنعت الہیہ اپنی صورت نوعیہ پر ہے حتیٰ کہ جیسے آدمی کو حیوان بنانا اور برعکس محال ہے اسی طرح چاندی کو قلب ماسیت کر کے سونا بنانا وغیرہ محال ہے اور سحر سے جو اثر ظاہر ہو وہ درحقیقت قلب ماسیت نہیں ہو سکتی ہے ورنہ ساحران فرعون نے فرعون سے اجر و انعام زور و جواہر مانگا تھا اگر وہ قلب کر سکتے تو ہزاروں پتھر و کنگرہ کو جواہر بنالیتے۔ اور یہ صریح ہے کہ ان کے اثر دھم صرف سحر سے نظر بندی تھی۔ ہاں اللہ تعالیٰ عز و جل کی قدرت و اختیار میں ہے کہ جب چاہے جس چیز کی صنعت کو دوسری صنعت پر تبدیل و قلب فرما دے و لہذا عصلے موسیٰ جو درحقیقت اصل ظہور میں کھڑی تھی بار بار اڑدھا بنایا اور یہ حقیقی اڑدھا ہو جاتا تھا۔ اسی واسطے جب ساحروں نے یہ امر دیکھا تو قطعاً یقین کر لیا کہ یہ امر الہی عز و جل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کیمیا کی صنعت محض باطل ہے اور جو شخص ایسا کرے اس نے فریب دھوکا کیا، ہاں جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کے واسطے چاہے کہ بطور اظہار کرامت یا استدراج ضلالت کے اس کے فعل سے کوئی قلب ماسیت فرما دے تو ہو گا مگر اس میں ترکیب کو کچھ دخل نہیں ہے فافہم فافہم فانہ تحقیق۔ م۔ اگر اپنے گھر والوں کے واسطے چاندی کا کوئی زیور وغیرہ بنایا اور اس میں کچھ تانبا وغیرہ ملا یا تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ بزاز کو جائز ہے کہ حقان پر کلپ وغیرہ کر دے، کھوٹے کو کھرے کی صورت پر دکھانا یا گوشت کو زعفران سے رنگنا مکروہ ہے۔ جس چیز میں میل ہو اگر میل کھلا ظاہر ہو جیسے گہوں میں خاک یا منمناد وغیرہ تو اس کے بیچنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر اس نے پسولے تو بیچنا نہیں جائز ہے یہاں تک کہ اس کو بیان کر دے۔ نالوائی یا

قصاب یا بقال وغیرہ کے پاس درم رکھے تاکہ جو چاہے اس سے لیگا تو یہ مکروہ ہے اور اگر اس کے پاس ودیعت رکھی پھر دو چار درم وغیرہ بیان کر کے اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو جائز ہے اور اگر بطور بیع کے اس کو دی تو وہ ضامن رہے گا اپنا اسباب رائج ہونے کے واسطے قسم نہ کھائے التاتار خانیہ بقال کے پاس اگر کوئی لڑکا پیسہ یا اناج لے کر آیا اور ایسی چیز مانگی جو گھریں کام آتی ہے جیسے نمک و صابن و بلدی مرجع تو دکاندار کو اس کے ہاتھ بیچنا روا ہے۔ اور اگر ایسی چیز مانگی جو بچے اپنے واسطے خریدتے ہیں جیسے کشمش و مصری و گڑ وغیرہ تو بقال اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔ ایک طفل خرید و فروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالغ ہوں پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں تو بالغ نہیں ہوں تو دیکھا جائے کہ اگر بالغ بتلانے کے وقت اس کا سن قابل بلوغ مثلاً بارہ برس یا زیادہ ہو تو اس کا انکار معتبر نہ ہوگا اور اگر اس وقت اس سے کم ہو تو اقرار صحیح نہ تھا تو اب انکار جائز ہے القاضی خاں۔

ایک شخص کے پاس کپڑا ہے وہ کہتا ہے کہ مجھے زید نے اس کے فروخت کا وکیل کیا اور میں دس سے کم نہیں دوں گا پھر ایک شخص نے نو درم کو مانگا اور وہ راضی ہو گیا۔ پس اگر مشتری کے دل میں آیا کہ اس نے اپنا اسباب رائج کرنے کے واسطے ایسا کہا تھا کہ دس سے کم نہیں دوں گا تو اس کو خریدنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔ التخلاصہ۔ بچہ کے بہلانے کو مٹی کا گھوڑا یا بیل وغیرہ خریدا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے اور اس کا تلف کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ القنیہ۔ حرام سے مال کمایا پھر اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو دیکھا جائے کہ اگر بالغ کو پہلے یہ درم دے کہ پھر ان کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ حلال نہیں اور بالغ صدقہ کر دے۔ اور اگر پہلے وہ چیز خریدی پھر اس کو یہ درم دیئے تو کرخی کے نزدیک یہ حکم ہے اور ابو نصر صفار کے نزدیک حلال ہے اور اگر درم پہلے نہ دیئے بلکہ انہیں درموں کے عوض خریدی مگر یہی درم ادا کئے تو شیخ ابو نصر نے فرمایا کہ حلال ہے اور یہی کرخی کا قول ہے۔ اور فقہ ابو بکر البلیخی نے کہا کہ حلال نہیں اور یہی مختار ہے لیکن اس زمانہ میں کرخی کے قول پر فتویٰ ہے تقادی الکبریٰ۔ ایک مکان خریدا اس کے شہتیر میں روپے پائے تو بالغ کو واپس کرے پھر اگر اس نے قبول نہ کئے تو صدقہ کر دے اور یہی ٹھیک ہے القاضی خاں۔ اگر خانہ کعبہ کا پردہ کسی سادہ یعنی دربان سے خریدا تو جائز نہیں ہے اور اگر اس کو کسی دوسرے شہر میں لے گیا تو اس پر واجب ہے کہ فقیروں پر صدقہ کر دے۔ مسجد کی چٹائی اگر پرانی ہو گئی تو اس کو بیچنا جائز ہے اور اس کے داسوں میں بڑھا کر دوسری خریدنا جائز ہے۔ ایک شخص اپنے دوست کے باغ میں گیا اور اس میں سے کچھ کھایا حالانکہ اس کے دوست نے یہ باغ فروخت کر دیا تھا مگر اس کو معلوم نہ تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ اس شخص پر گناہ نہیں ہے اور چاہئے کہ مشتری سے معافی لے لے یا اس کو تاوان دیوے۔ القاضی۔ اور ہم پسند نہیں کرتے کہ آدمی بازار میں فواکہ خریدنے جائے اور دیکھنے کے طور پر ایسا پھل کھالے جس کی کچھ قیمت ہے جب تک کہ مالک سے اجازت نہ ہو التاتار خانیہ۔ ایک شخص نے عیب دار اسباب بیچنا چاہا اور اس کو عیب معلوم ہے تو اس پر بیان کر دینا واجب ہے التخلاصہ۔

ہمارے زمانہ میں لوگوں نے بیاج کھانے کا ایک حیلہ نکالا اور بیع الوفا اس کا نام رکھا اور درحقیقت

رہن ہے اور یہ بیع مثل رہن کے مشتری کے قبضہ میں رہتی ہے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوتا اور بغیر اجازت مالک کے کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا ہے۔ اور اگر اس میں سے پھل کھائے یا کوئی پٹر ضائع کیا تو اس کا ضامن ہوگا اور اگر اس کے قبضہ میں یہ بیع تلف ہو جاوے تو قرضہ ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ اس سے ادائے قرضہ ہوتا ہو اور بیع میں جو زیادتی مثل پھل وغیرہ کے پیدا ہوئی اور بغیر اس کے فعل کے وہ ضائع ہوئی تو ضامن نہ ہوگا۔ اور بانی نے جو قرضہ ادا کیا واپس لے سکتا ہے اور اس بیع میں اور رہن میں ہمارے نزدیک کسی حکم میں فرق نہیں ہے الفضول العمدیہ۔ اور اسی پر سید ابو شجاع سمرقندی اور قاضی علی سعدی نے فتویٰ دیا اور بہت سے آئمہ مشائخ اسی قول پر ہیں المحیط۔ اور صحیح یہ ہے کہ جو عقد ان دونوں میں جاری ہوا اگر بلفظ بیع ہو تو وہ رہن نہیں پھر دیکھا جاوے کہ اگر دونوں نے بیع میں شرط فسخ بیان کی تو بیع فاسد ہے ورنہ اگر بیع بشرط و نایا بیع جائز کا حالانکہ اس لفظ سے مراد یہی بیع غیر لازم ہے تو بھی بیع فاسد ہے اور اگر بیع کا ایجاب و قبول بلا شرط ہے۔ پھر اس کے بعد دونوں نے یہ وعدہ باہم ذکر کیا کہ جب تو یہ مال دین مجھے دے گا تو میں تجھے یہ مال عین پھر دوں گا تو بیع جائز ہوگی اور وعدہ پورا کرنا ازراہ دیانت لازم ہے۔

کتاب الصرف

یہ کتاب صرف کے بیان میں ہے۔

صرف مثل سلم کے ایک قسم بیع کی ہے اور اس کی تعریف و رکن و حکم و شرائط کا بیان یہ ہے۔ قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان۔ صرف بھی بیع ہے جبکہ دونوں عوض میں سے ہر ایک از جنس ثمن ہونے خواہ پیدائشی مثل سونا و چاندی کے یا معاملہ میں جیسے کیلی یا وزنی جبکہ معین نہ ہو اور عوض قرار دی جائے یا کوئی اسباب جو یا بھی اصطلاح سے ثمن ہو۔ پس اس میں درم و دینار و فلوس و زیور وغیرہ داخل ہو گئے اگرچہ صریح ثمن فقط درم و دینار ہیں، پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز جنس ثمن سے ہیں ان کو باہم معاوضہ کرنا ایک بیع ہے جس کا نام صرف ہے۔ سمي به للحاجة الى النقل في بدليه من يد الى يد والصرف هو النقل والود لاخته اولانه لا يطلب منه الا الزيادة اذ لا ينفع بعينه والصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل۔ اس عقد کا نام صرف اس واسطے رکھا گیا کہ اس کے دونوں عوض کو باہم نقل کرنے کی حاجت ہے اور صرف لغت میں بمعنی منتقل کرنا و پھر نایا اس واسطے رکھا گیا کہ اس عقد سے کچھ مقصود نہیں ہوتا ہے سوائے زیادتی کے کیونکہ اس چیز کی ذات سے نفع نہیں لیا جاتا اور صرف لغت میں بمعنی زیادت ہیں ایسا ہی خلیل نحوی نے فرمایا ہے۔ ومنه سميت المباداة النافلة صرفا۔ اور چونکہ صرف بمعنی زیادت آیا ہے اسی سے عبادت نافلہ کو صرف کہتے ہیں۔ کیونکہ عبادت نافلہ وہ کہ فرائض پر زائد ہو۔ پس زائد ہونے کی وجہ سے اس کا نام صرف رکھا گیا۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس شخص نے اپنے باپ کو

چھوڑ کر دوسرے کی طرف نسبت لگائی تو اللہ تعالیٰ اس سے صرف یا عدل قبول نہیں کرے گا یعنی نفل یا فرض کوئی عبادت قبول نہیں ہوگی۔ مف۔ صرف کا رکن بھی وہی ہے جو ہر بیع کے واسطے ہے۔ البحر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں عاقدین میں سے ہر ایک نے جو دوسرے سے خریدا ابتدائے سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ محیط السرخسی۔ یعنی اس میں شرط خیار نہیں اور نہ سلم کی طرح کوئی ادھار ہے۔ م۔ اور اس کی شرائط چند ہیں از انجملہ بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہے۔ البدائع۔ اور یہاں قبضہ سے مراد قدرت نہیں بلکہ ہاتھ سے قبضہ ہو۔ مف۔ اور بدنی جدائی یہ ہے کہ مجلس سے ایک عاقد اٹھ کر ایک طرف جاوے اور دوسرا دوسری طرف جاوے یا بیٹھا رہے اور اگر مجلس سے جدا نہ ہوں تو متفرق نہ ہوں گے اگرچہ مجلس زمانہ دلتا تک ہو اور اسی طرح مجلس میں دونوں سو گئے یا اغما سے بیہوش ہوئے یا مجلس سے ساتھ ہی کھڑے ہو کر ایک ہی طرف ایک راہ ایک میل یا زیادہ چلے گئے اور جدا نہ ہوئے تو متفرق نہ ہوں گے البدائع۔ یعنی نظر سے پوشیدہ نہ ہوئے۔ م۔ اور اگر دیوار کی آڑ سے یا بھی قرضہ کی بیع کی یا ایچی بھیجا تو جائز نہیں ہے کیونکہ بدنی جدائی ہے۔ محیط السرخسی۔

اور مجلس متحد ہونا صرف ایک مسئلہ میں معتبر ہے جب باپ نے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے یہ اشرفی اپنے فرزند صغیر سے دس درم کو خریدی۔ پھر دس درم تولنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو گیا تو صرف باطل ہوئی پس یہاں اتحاد مجلس کا اعتبار ہوا کیونکہ بدنی جدائی کا اعتبار ممکن نہیں کیونکہ باپ اکلا اس بیع میں دونوں طرف سے عاقد ہے۔ البحر۔ درم کو درم کے عوض بیچنے اور دینار کو دینار کے عوض بیچنے میں جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ شرط نہیں کیا گیا بلکہ ایک عوض پر قبضہ کفایت کرتا ہے محیط۔ از انجملہ یہ شرط ہے کہ اس عقد میں دونوں میں سے کسی کے واسطے شرط خیار نہ ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ میعاد نہ ہو۔ النہایہ۔ اور اگر میعاد شرط کرنے کے بعد جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو یہ میعاد ساقط کرنا کھڑا پس عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے خیار شرط کیا پھر جدا ہونے سے پہلے اپنا خیار باطل کر دیا تو بیع استحساناً جائز ہے جیسے قبل جدائی کے میعاد ساقط کرنے میں استحساناً جائز ہے۔ الحادی۔ اور اگر بیع درم بدینار واس کے مانند میں کسی ایک عوض میں ادھار شرط کیا پھر جس کے واسطے ادھار ہونا شرط تھا اس نے جدائی سے پہلے کچھ نقد دیا اور کچھ ادھار رہ گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول میں بطل صرف باطل ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک اشرفی بعوض دس درم کے بوجہ ایک ماہ خریدی پھر اس نے پانچ درم نقد دے دیئے۔ پھر دونوں جدا ہوئے تو نقد پانچ کے حصہ کی صرف بھی جائز نہ ہوگی اور اگر یہ صورت ہو کہ اس نے اشرفی دس درم کو پانچ نقد اور پانچ ادھار کے عوض خریدی۔ پس پانچ درم نقد دے کر جدا ہوا تو بھی کل صرف باطل ہے اور اگر دس نقد ادا کر دیئے تو صرف جائز ہے الذخیرہ اور واضح ہو کہ خیار یا میعاد کی شرط سے عقد صرف اپنی اصل سے فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ یہ فساد متصل عقد ہے اور قبضہ نہ ہونے سے جو فساد ہوتا ہے وہ عقد صحیح ہونے کے بعد طاری ہوتا ہے۔

اس واسطے کہ عقد کو صحت پر باقی رکھنے کے واسطے قبضہ شرط ہے۔ یہی بعض کا قول اور یہی اصح ہے
 حتیٰ کہ اگر ایک گھوڑی جس کی گردن میں چاندی کی ہیکل ہے بعوض چاندی کے خریدی اور قبضہ سے پہلے
 دونوں جدا ہو گئے تو حصہ ہیکل کا عقد صرف بوجہ قبضہ نہ ہونے کے باطل ہے۔ اور گھوڑی کی بیع صحیح ہے
 گی اور یہی اصح ہے اور اگر گھوڑی مع چاندی کی ہیکل کے بعوض درمیں کے بشرط اختیار یا بیعاً خریدی
 تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف و بیع دونوں باطل ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ہیکل کی صرف
 باطل ہے اور گھوڑے کی بیع فاسد نہ ہوگی اور واضح ہو کہ معاوضات میں ہمارے نزدیک درم و دینار
 متعین نہیں ہوتے ہیں۔ الحادی۔ قال فان باع فضة يفتة او ذهباً او بذهب لا يجوز الا مثلاً بمثل وان
 اختلفت في الجودة والصياغة۔ اگر چاندی کو بعوض چاندی کے یا سونا بعوض سونے کے فروخت کیا
 تو جائز نہیں مگر برابر برابر اگرچہ دونوں میں کھرے ہوئے اور ڈھلائی کا فرق ہو ف یعنی ایک بہ نسبت
 دوسرے۔ کئے زیادہ کھری ہو یا ایک سے جو چیز بنائی گئی اس کی ساخت عمدہ ہو۔ لقوله عليه السلام
 الذهب بالذهب مثلاً بمثل وزن بوزن و الفضة بالفضة مثلاً بمثل وزن بوزن و قال عليه السلام جیدھا و ردیھا
 سوار۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیچو سونے کو بعوض سونے کے برابر برابر وزن بوزن
 بالحقوں یا کھرا اور زیادتی بیاج ہے آخر تک اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان مالوں کا
 کھرا اور کھوٹا یکساں ہے۔ وقد ذكرناه في البيوع۔ اور ہم اس کو کتاب البيوع میں بیان کر چکے
 ہیں ف یعنی باب ربوا میں مفصل مذکور ہے۔ اور واضح ہو کہ باہم برابر ہونا شرط عام ہے خواہ درم و
 دینار سکہ دار ہوں یا ڈھلا ہوا زیور وغیرہ ہم جنس ہو یا پتھر ہو۔ کافی الحادی۔ قال ولا بد من قبض
 العوضين قبل الافتراق۔ اور بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہو جانا ضرور ہے ورنہ عقد ٹوٹ
 جائے گا۔ لہذا روینا لقول عمرو بن لادن استنظروا ان يدخل بيته فلا تنظروا۔ اس لئے کہ ہم نے بالحقوں
 بالحق قبضہ کی حدیث اور روایت کی اور اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر وہ تجھ سے اتنی
 مہلت مانگے کہ اپنے گھر میں جائے تو اس کو اس قدر مہلت مت دے ف یعنی بدنی جدائی سے پہلے
 قبضہ ضرور ہے۔ رواہ مالک و عبد الرزاق۔ اور باہمی قبضہ کی حدیث طلحہ بن عبید اللہ بروایت مالک و
 بخاری و مسلم معروف ہے۔ ولانه لا بد من قبض احدهما ليخرج العقد عن الكالي بالكالي۔ اور
 اس لئے کہ دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ اس واسطے ضرور ہے کہ ادھار بعوض ادھار ہونے سے
 یہ عقد خارج ہو جاوے ف یعنی ادھار بعوض ادھار بیع کرنا ممنوع ہے تو لامحالہ لازم ہوا کہ دونوں
 میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے تاکہ ایک ادھار پر ہے تو اب دوسرے کا حال قابل غور ہے کہ اس پر بھی
 قبضہ شرط ہوا یا نہیں تو جواب دیا۔ ثم لا بد من قبض الآخر تحقيقاً للمساواة فلا يتحقق الربوا لان احدهما
 ليس باولى من الآخر فوجب قبضهما سواء كان يتعينان كالمصوغ او لا يتعينان كالمضروب او يتعين
 احدهما ولا يتعين الآخر لا طلاق ما روينا ولانه ان كان يتعين ففيه شبهة عدم التعيين لكونه ثبناً
 خلقه في شرط قبضه اعتباراً للشبهة في الزنوة۔ پھر دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا ضرور ہوا تاکہ ہا بری
 متحقق ہو کر بیاج پیدا نہ ہو اور اس لئے کہ جس ایک کا قبضہ چاہیے تو ان دونوں میں سے کوئی دوسرے سے

اولی نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دی جاوے پس یہی واجب ہوا کہ دونوں عوض پر قبضہ کیا جاوے خواہ دونوں عوض ایسے ہوں جو معین کرنے سے متعین ہوتے ہیں جیسے ڈھالی ہوئی چیز یعنی مانند زیور و برتن کے یا ایسی چیز ہو کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی جیسے مکہ دار درم و دینار یا ایسی چیز کہ دونوں میں ایک متعین ہو اور دوسری متعین نہ ہو۔ اس لئے کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلقاً سب کو شامل ہے اور اس لئے کہ اگرچہ وہ عوض ایسا ہو کہ جو متعین ہو جاتا ہے تو بھی اس میں معین نہ ہونے کا شبہ ہے کیونکہ یہ عوض اپنی پیدائش کی راہ سے متعین ہے یعنی اصل میں سونا چاندی ہے تو اس کا قبضہ شرط ہوا کیونکہ بیاج میں شبہ معتبر ہے ف سے یعنی جس صورت میں کہ بیاج کا شبہ پیدا ہو تو شبہ دور کرنا بھی بمنزلہ حقیقی بیاج کے واجب ہے پس ان دلائل سے معلوم ہوا کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہونا شرط ہے۔ والمراد منه الافتراق بالابدان حتی لو ذهباعن المجلس بمشيان معاني جهة واحدة او ناما في المجلس او اعني عليهما لا يبطل الصرف لقول ابن عمر وان دشب من سطح فشب معه۔ اور جدائی سے مراد یہ ہے کہ دونوں اپنے اپنے تن سے جدا ہوں یعنی قوی جدائی مراد نہیں ہے حتی کہ اگر دونوں مجلس سے اٹھ کر ساتھ ہی ایک طرف چلنے لگے یا مجلس ہی میں دونوں سو گئے یا دونوں پر اغما کی بیہوشی طاری ہوئی تو عقد صرف باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اگر عقد صرف باندھنے والا چھت پر کود جائے پس تو بھی اس کے ساتھ کو دجاف سے یعنی اس کا ساتھ مت چھوڑ یہاں تک کہ باہمی قبضہ ہو جائے اور یہ مبسوط میں مذکور ہے ولکن حدیث میں اس کا کہیں پتہ نہیں لگتا مف۔ الحاصل جب تک بدن کی راہ سے باہم جدا نہ ہو جاویں کہ ایک دوسرے کو نہ دیکھے تب تک جدائی نہ ہوگی۔ وكذا المعتبر ما ذكرناه في قبض راس مال السلم۔ اور سلم کے راس المال پر قبضہ کرنے میں بھی معتبر یہی جدائی ہے ف سے یعنی مجلس سے کھڑا ہونا جدائی نہیں ہے اور نظر سے پوشیدہ ہونا جدائی ہے۔ بخلاف خيار المغيرة لانه يبطل بالاعراض۔ بخلاف ایسی عورت کے جس کے قبضہ میں طلاق کا اختیار دیا گیا اس واسطے کہ منہ موڑنے سے اس کا اختیار باطل ہو جاتا ہے ف سے یعنی اگر ایک عورت کو اس کے شوہر نے کہا کہ امر طلاق تیرے اختیار میں ہے پس وہ کھڑی ہو گئی یا کسی کام میں مشغول ہو گئی تو عورت کو اختیار باقی نہ رہا کیونکہ مجلس بدل دینا گویا رد کرنے کی دلیل ہے تو جب شوہر نے اس کو طلاق کا مالک کیا اور اس نے ملکیت کو رد کر دیا پھر اختیار جاتا رہا۔ الکفایہ۔

اور اگر ان نقد میں سے کوئی چیز اپنی جنس کے عوض فروخت کی گئی اور دونوں عاقدین کو دونوں عوض کا وزن نہیں معلوم یا دونوں کو ایک کا وزن معلوم ہے دوسرے کا نہیں معلوم یا دونوں عاقدین میں سے ایک کو معلوم ہے اور دوسرے کو نہیں معلوم پھر دونوں جدا ہو گئے پھر دونوں نے وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تو بھی بیع فاسد ہے اور اگر دونوں نے جدا ہونے سے پہلے وزن کر لیا اور برابر پایا تو بیع استحساناً جائز ہے۔ الحادی۔ اور اگر ترازو کے دونوں پلوں میں دونوں نے اپنی اپنی چاندی رکھ کر برابر کیا تو بیع جائز ہے اگرچہ ہر ایک کی مقدار معلوم نہ ہو اور اسی طرح اگر سونے کو سونے کی بیع میں ترازو میں رکھ کر برابر کر لیا تو جائز ہے۔ الذخیرہ۔ وان باع الذهب بالفضة جازاً لتفاضل لعدم المجانسة۔ اور اگر سونا عوض چاندی

کے بیچا تو کمی بیشی جائز ہے کیونکہ دونوں ایک جنس نہیں ہیں۔ ووجب النقا بضع لقوله عليه السلام
الذهب بالورق ربوا الا هاء و هاء۔ اور مجلس میں یا ہی قبضہ واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ سونا بعوض چاندی کے بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ لے اور دے دے رواہ
امۃ السنۃ۔ اور اسی طرح چھوڑا رہ گئیوں وجود تک اجناس مختلفہ ہیں یہی جہور کا قول ہے۔ فان
افترقانی الصرف قبل قبض العوضین او احدھما بطل العقد۔ پھر اگر عقد صرف میں دونوں عوض
یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو گیا۔ لفوات الشوط وهو القبض
ولهذا لا يصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان باطل لا يبقى القبض مستحقا وبالثانی لفوات القبض الحق
الا اذا سقط الخيار في المجلس فيعود الى الجواز لارتفاعه قبل تقررہ وفيه خلاف زفر۔ کیونکہ عقد
صحیح ہونے کی شرط یعنی یا ہی قبضہ ہو جانا جاتا رہا اور اسی شرط کی وجہ سے اس عقد میں خیال کی شرط
لگانا صحیح نہیں ہے اور میعاد شرط کرنے بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ خیال شرط کرنے سے تو قبضہ کا
استحقاق نہیں رہتا ہے اور میعاد شرط کرنے سے قبضہ کا استحقاق جاتا رہتا ہے لیکن اگر مجلس کے
اندر خیال ساقط کر دیا گیا تو عقد جائز ہو جائے گا کیونکہ جو کچھ فساد تھا وہ جم جانے سے پہلے اٹھ گیا
اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے۔ یعنی ان کے نزدیک قیاساً نہیں جائز ہے چنانچہ بیع و
میعاد مجہول میں بیان ہو گیا۔ قال ولا يجوز التصرف في ثمن الصرف قبل قبضه حتى لو باع ديناراً بعشرة
درهم ولم يقبض العشرة حتى اشترى بها ثوباً فالبيع في الثوب فاسد۔ صرف کے ثمن میں قبضہ
سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یعنی قبضہ سے پہلے سب یا صدقہ وغیرہ کرنا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اگر
ایک دینار بعوض دس درم کے بیچا اور سہو دس درم پر قبضہ نہیں ہوا تھا کہ اس نے ان دس کے عوض
ایک کپڑا خریدا تو کپڑے کی بیع فاسد ہے۔ لان القبض مستحق بالعقد حقاً لله تعالى وفي تجرؤة فواته
وكان ينبغي ان يجوز العقد في الثوب كما نقل عن زفر۔ لان الدرهم لا يتعين فيتصرف العقد
الى مطلقها۔ اس واسطے کہ عقد صرف میں قبضہ واجب ہے بحق الہی عز وجل حالانکہ ایسا تصرف
جائز کہنے میں حق الہی عز وجل فوت ہوتا ہے اور چاہیے تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ زفر
سے روایت کیا جاتا ہے اس واسطے کہ درم ایسی چیز نہیں ہیں جو متعین ہوں تو کپڑے کی بیع مطلق درموں
کی طرف راجع ہوگی نہ اور جب کپڑے کے معاوضہ میں مطلق درم واجب ہوئے تو ان درموں کی
کوئی خصوصیت نہ رہی جو عقد صرف میں معاوضہ ہیں۔

پس ان پر خواہ قبضہ ہو یا نہ ہو کپڑے کا ثمن مطلق دس درم واجب ہوئے جو کہیں سے ادا کرے
لہذا بیع جائز ہونا چاہیے۔ ولکن نقول الثمن في باب الصرف مبيع لان البيع لا بد له منه ولا شيء سوى
الثنین فيجعل كل واحد منهما مبيعاً لعدم الاولیۃ وبيع المبيع قبل القبض لا يجوز۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ثمن
تو عقد صرف میں مبيع ہوتا ہے اس واسطے کہ بیع کے لئے مبيع ہونا ضرور ہے حالانکہ صرف میں سوائے
دونوں ثمن کے کچھ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک کو مبيع قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ کسی کی اولیت
نہیں ہے اور مبيع کو قبضہ سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے نہ یعنی دونوں ثمن میں کسی کو مبيع بنانے کی ترجیح

نہیں ہے اور چونکہ مبیع ہونے کی ضرورت ہے تو لامحالہ دونوں کو مبیع ایک راہ سے اور ثمن ایک راہ سے بنایا گیا یعنی دینار مبیع اور دس درم اس کا ثمن ہے اور دس درم مبیع و دینار اس کا ثمن ہے۔ اگر کہا جائے کہ مبیع کیونکہ ہو جبکہ درم یا دینار متعین نہیں ہوتے ہیں تو جواب دیا۔ ولیس من ضرورۃ کونہ مبیعا ان یکون متعینا کما فی المسلم فیہ۔ اور اس کے مبیع ہونے سے یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ متعین بھی ہو جیسے مسلم فیہ سے یعنی مسلم میں بالاتفاق مبیع وہ ہے جو مسلم الیہ میعاد پیدا کرے گا یعنی گہیوں وغیرہ جو چیز کہ مسلم فیہ ہے اور چونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ قرضہ ہے تو فی الحال متعین نہیں ہوا پس معلوم ہوا کہ مبیع کے لئے متعین ہونا ضرور نہیں ہے۔ ویجوز بیع الذہب بالفضۃ مجازفۃ سونے کو چاندی کے عوض اکل سے بیچنا جائز ہے۔ لان المساواة غیر مشروطة فیہ ولكن بشرط القبض فی المجلس لما ذکرنا بخلاف بیعہ بجنسہ مجازفۃ لما فیہ من احتمال الربوا۔ اس واسطے کہ خلاف جنس میں برابر ہونا شرط نہیں ہے ولیکن اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا شرط ہے بدلیل حدیث مذکورہ سابق بخلاف اس کے اگر اپنی جنس کے عوض اکل سے بھی تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے۔ اور یہ احتمال بمنزلہ امر واقعی کے قرار دیا جاتا ہے لہذا اگر اکل سے بیچنے کے بعد تولنے سے معلوم ہوا کہ دونوں برابر ہیں تو بھی بیع باطل ہے بلکہ نئے سرے سے بیع کریں۔ ع۔ ابن سماعہ نے ابو یوسف سے روایت کی کہ اگر ایک نے دوسرے سے ہزار درم بعوض سودینار کے خریدے اور ہر ایک نے دوسرے کے وزن میں تصدیق کی اور وزن کرنے سے پہلے باہم قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور ہر ایک اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھاوے۔

اور اگر کہا کہ یہ درم جو تیرے ہاتھ میں ہیں بعوض ان دیناروں کے جو میرے ہاتھ میں ہیں فروخت کر دے حالانکہ دونوں نے کوئی شمار یا وزن بیان نہیں کیا اور باہمی قبضہ کر لیا تو جائز ہے۔ اور ہر کو وزن یا شمار کرنے سے پہلے اپنی خریدی چیز سے انتفاع جائز ہے اور اس کو بیع مجازفہ کہتے ہیں یعنی اکل و تخمینہ سے بیع کرنا اور اگر کہا کہ ہزار درم بعوض ہزار درم کے میرے ہاتھ بیچ اور اس نے نیچے اور دونوں نے بغیر وزن کے قبضہ کر لیا اور ہر ایک نے دوسرے کی تصدیق کی کہ یہ مقبوضہ ہزار درم ہے۔ پھر ہر ایک نے جدا ہونے سے پہلے یا اس کے بعد وزن کیا تو دونوں کو برابر پایا تو یہ جائز ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے بیان وزن کی تصدیق نہ کی اور دونوں نے جدا ہو کر پھر وزن کیا و برابر پایا تو بیع نہیں جائز ہے اس واسطے کہ جدا ہونے کے وقت ان کو یہ علم نہ تھا کہ ہم نے اپنا حق بھریا یا ہے۔ المحیط۔ اگر چاندی کا کنگن جس کا وزن نہیں معلوم ہے بعوض درموں کے خریدا تو بیع باطل ہے۔ الحادی۔ جن درموں میں میل ہے اور کھوٹے ہیں تو ان کو کھرے درموں سے بیچنا جب ہی جائز ہے کہ دونوں برابر ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر سیاہ یا سرخ چاندی بعوض دو دھیا چاندی کے فروخت کی گئی تو برابر ہی شرط ہے الحادی۔ اگر درم میں میل ہے مگر چاندی غالب ہے تو وہ چاندی کے حکم میں ہے جیسے اگر مشتری میں سونا غالب ہو تو وہ سونے کے حکم میں ہے حتی کہ کھرے درم یا دینار میں جیسے ایک جنس میں زیادتی حرام ہے ویسی ہی ان میں بھی حرام ہوگی حتی کہ خالص درم یا دینار کو بعوض میل کے درم یا دینار

کے اپنی جنس کے ساتھ بیچنا یا میل والے درم و دینار کو اپنی جنس کے عوض بیچنا جب ہی جائز ہو گا کہ وزن برابر ہو اور اسی طرح ان کو قرض لینا شمار سے نہیں جائز ہے بلکہ وزن سے جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر درم یا دینار میں میل زیادہ ہو تو یہ درم یا دینار کے حکم میں نہیں ہیں بلکہ عروض یعنی اسباب کے حکم میں ہیں اور مستصفی میں فرمایا کہ عروض ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ میل سے جدا کرنا ممکن نہ ہو بلکہ چاندی یا سونا اس میں کھپ گیا۔ اور اگر جدا کرنا ممکن ہے مثلاً چاندی کے خول میں تانبہ بھرا ہو تو جب ایسے درم کو خالص چاندی کے عوض بیچا جائے تو ایسا ہے جیسے تانبہ یا چاندی کی فروخت پس بطریق اعتبار کے جائز ہے۔ یعنی کھونٹے درم میں چاندی و تانبہ دو چیزیں ہیں تو جب اس کو خالص چاندی کے عوض بیچا گیا تو درم کی چاندی کے مقابل خالص چاندی میں سے برابر حصہ لیا گیا۔ پس چاندی مقابلہ چاندی کے برابر ہو گئی پھر خالص میں سے جس قدر چاندی بچی وہ درم کے پتیل کے مقابلہ میں ہو گئی لہذا شرط ہے کہ درم میں جس قدر چاندی ہے اس سے خالص چاندی کی مقدار زیادہ ہو پس یہاں اگرچہ مساوات شرط نہیں مگر مجلس میں قبضہ ہونا شرط ہے اور اگر میل و چاندی دونوں برابر ہوں تو ایسے درم کو چاندی کے عوض بیچنے میں وزن کی برابری شرط ہے۔ السراج - م۔ قال ومن باع جاریۃ قیمتھا الف مثقال فضۃ فی عنقھا طرق فضۃ قیمتہ الف مثقال بالفی مثقال فضۃ ونقد من الثمن الف مثقال ثم افترقا الذی نقد ثمن الفضۃ۔ ایک شخص نے ایک باندی جس کی قیمت ہزار مثقال چاندی ہے اور جس کی گردن میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت بھی ہزار مثقال ہے۔ اس کو بعوض دو ہزار مثقال چاندی کے فروخت کیا۔ اور مشتری نے ایک ہزار مثقال ثمن نقد ادا کیا۔ پھر یہ دونوں جدا ہو گئے تو جو کچھ اس نے ادا کیا وہ طوق کا حصہ ہے نہ تو بیع جائز ہوگی اور اگر یہ باندی کی قیمت ہو تو بیع باطل ہوگی لیکن بنظر حال و بنظر صحت عقد یہی ہے کہ اس نے طوق کا حصہ دے دیا۔ لان تبعض حصۃ الطوق واجب فی المجلس لكونہ بدل الصرف والظاهر منه الاتیان بالواجب۔ اس واسطے کہ حصہ طوق پر قبضہ کرنا اسی مجلس میں بحق شرعی واجب ہے کیونکہ یہ صرف کا عوض ہے اور بائع کی طرف سے ظاہر یہی ہے کہ جو قبضہ اس پر واجب تھا وہی اس نے پورا کیا ہے اور باندی کا ثمن اسی مجلس میں قبضہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہ تصریح نہیں ہے کہ جو کچھ ادا کیا وہ باندی کا ثمن ہے۔ وکذا لو اشترو لہما بالفی مثقال الف نسیتۃ والف لنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل فی الصرف جائز فی بیع الجاریۃ والباطون علی وجہ الجواز هو الظاهر منہما۔ اور اسی طرح اگر باندی و طوق دونوں کو بعوض دو ہزار مثقال کے اس طرح خریدا کہ ہزار ادھار و ہزار نقد ہے تو نقد اس طوق کے دام ہیں اس واسطے کہ صرف کے اندر میعاد باطل ہوتی ہے اور باندی کی بیع میں ادھار جائز ہے اور دونوں عاقدین کے حال سے ظاہر یہی ہے کہ بیع ایسے طور پر قرار دے جو جائز ہے۔ وکذا لو باع سیفا مہل بہائۃ و درہم و حلیت خمسون و دفع من الثمن خمسين ہاذا البیع فکان المقبول حصۃ الفضۃ وان لم یبین ذلک لہا بینا۔

اور اسی طرح اگر ایک حلیہ دار تلوار بعوض سودرم کے بیچی اور اس کا حلیہ پچاس درم ہے اور اس نے
 ثمن میں پچاس درم ادا کئے تو بیع جائز ہو گئی اور جو کچھ وصول پایا وہ حلیہ کا حصہ ہے اگرچہ بیان نہ کیا ہو
 کیونکہ اسی حصہ کا قبضہ اس پر واجب تھا تو پہلے وہی پورا کیا گیا ہوگا۔ وکذلك ان قال نخذ هذه الخمسين
 من ثمنها۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ تو یہ پچاس درم ان دونوں کے ثمن میں سے لے تو بھی یہ حلیہ کا
 حصہ ہے گویا یوں کہا کہ ان دونوں کے ثمن میں سے جس قدر قبضہ کرنا واجب ہے وہ لے۔ لان الاثنين قد
 يوادين كرهما الواحد قال الله تعالى يخرج منها اللؤلؤ والمرجان والماراد احدهما فيحمل عليه بظاهر حاله
 اس واسطے کہ بھی دو ذکر کرنے سے مراد ایک ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ يخرج منها اللؤلؤ
 والمرجان اور ان سمندروں سے گھٹے و گھاری میں سے موتی و مرجان نکلتے ہیں یعنی ان دونوں سمندر
 میں سے ایک سمندر شور سے نکلتے ہیں۔ پس بظاہر حال اسی پر محمول ہوگا نہ کہ یعنی یہ کہنا کہ دونوں
 کے ثمن میں پچاس درم لے اسی پر محمول ہوگا کہ اس نے دونوں کے ثمن میں یہ قصد کیا کہ جائز طریقہ پر ہو یعنی
 دونوں ثمن میں سے جس کا قبضہ بالفعل واجب ہے یعنی حصہ حلیہ وہ قبضہ کر لے۔ فان لم يتقايضا حتى
 افتراقا بطل العقد في الحلية لانه صرف فيها۔ اور اگر باہمی قبضہ نہ ہوا یہاں تک کہ دونوں
 جدا ہو گئے تو حلیہ کا عقد باطل ہو گیا کیونکہ حلیہ میں یہ بیع صرف ہے نہ حتی کہ جدائی سے پہلے قبضہ
 ہونا شرط ہے اور تلوار کے بارہ میں یہ دیکھنا ضرور ہے کہ اس سے حلیہ بلا ضرر الگ ہو سکتا ہے یا
 نہیں پس اسی بناء پر حکم مختلف ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وكذا في السيف ان كان لا يتخلص الا بضرر لانه
 لا يمكن تسليمه بدون الضرر ولهذا لا يجوز افراده بالبيع كالجزع في السقف وان كان
 يتخلص السيف بغير ضرر جاز البيع في السيف وبطل في الحلية لانه يمكن افراده بالبيع فصار
 كالطوق والجارية وبذا اذا كانت الفضة المفردة ازيد مضافيه فان كانت مثله او اقل
 منه اولادى لا يجوز البيع للربوا ولا احتماله وجهة الصفة من وجه الفساد من
 وجهين فتوجت۔ اور اسی طرح تلوار کے حق میں بھی بیع باطل ہو جائے گی اگر حلیہ بدوں ضرر جدا
 نہ ہو سکے کیونکہ تلوار کا سپر و کرنا بدوں ضرر ممکن نہ ہوگا۔ یعنی ضرر اٹھانا اس پر لازم نہیں ہے اور
 اسی واسطے ایسی صورت میں فقط تلوار کی بیع جائز نہیں ہے جیسے چھت میں سے کسی شہتیر کی بیع جائز
 نہیں ہوتی۔ اور اگر تلوار سے حلیہ بغیر ضرر جدا ہو سکے تو تلوار کی بیع جائز رہے گی اور حلیہ کی بیع باطل
 ہوگی اس واسطے کہ اکیلی تلوار کی بیع ممکن ہے تو طوق اور باندی کی طرح اس کا حکم ہو گیا یعنی بلا ضرر
 علیہ ہونا ممکن ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ جو چاندی عوض دی جاتی ہے وہ اس
 چاندی سے زیادہ ہو جس قدر تلوار میں ہے۔ یعنی تاکہ چاندی بمقابلہ چاندی کے برابر ہو جائے اور
 باقی بمقابلہ تلوار ہو اور اگر ثمن کی چاندی تلوار کی چاندی کے برابر یا کم ہو یا اس کی مقدار ہی معلوم نہ
 ہو تو بیع نہیں جائز ہے۔ کیونکہ بلا بریائی کی صورت میں تو بیع موجود ہے اور معلوم نہ ہونے کی صورت
 میں بیع کا شبہ موجود ہے اور بیع کا صحیح ہونا صرف ایک وجہ سے ہے اور فاسد ہونا دو وجہ سے
 ہے تو فساد ہی غالب رہا نہ پھر واضح ہو کہ باندی و طوق کا مساوی ہونا یا تلوار و حلیہ کا مساوی ہونا

کچھ شرط نہیں ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ جب نقد میں سے کوئی چیز کسی چیز کے ساتھ ملا کر بعوض
ایسے ثمن کے جو اسی جنس سے ہے فروخت ہو تو لحاظ مذکور ضرور ہے کہ ثمن اس نقد سے نائد
ہو جو چیز کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ مف۔ اگر ایک تھان مع چاندی کے بعوض ایک تھان مع چاندی
کے خریدنا تو کپڑا بمقابلہ کپڑے کے چاندی بمقابلہ چاندی کے ہے بشرطیکہ دونوں برابر ہوں۔ اور اگر
دونوں چاندی میں سے کوئی زیادہ ہو تو بقدر زیادتی کے اس کے کپڑے کے ساتھ مل کر بمقابلہ دوسرے
کپڑے کے ہو جائے گا۔ پھر اگر باہمی قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو اس بیع میں سے بقدر حصہ صرف
کے باطل ہو گیا اور کپڑا بعوض اپنے مقابل کے باقی رہا۔ الحادی۔ اگر کوئی چیز بعوض دین قرض کے خریدی
حالانکہ یقین جانتے ہیں کہ اس پر کچھ دین نہیں ہے تو خرید جائز نہیں ہے اور یہ ایسا ہو گیا کہ جسے بغیر
ثمن خریدی ادا اگر اس نے بعوض ایسے قرضہ کے خریدی کہ جس کی نسبت ظن گھٹا ہے یعنی اس کے گمان
میں قرضہ ہے پھر دونوں نے باہم تصدیق کی کہ قرضہ کچھ نہیں ہے تو خرید صحیح ہے اور قرضہ کی مثل دے
گا۔ المحیط۔ اور اگر ہزار درم معین بعوض سو دینار کے خریدے اور یہ درم دو دھیا چاندی کے ہیں،
اور بجائے ان کے سیاہ ادا کئے اور بالغ راضی ہو گیا تو جائز ہے۔ المبسوط۔

اور اگر تلوار کا حلیہ سونے کا ہو اور بعوض درم کے خرید واقع ہوئی تو ہر صورت سے بیع جائز
ہے خواہ زیادہ ہو یا کم ہو یا معلوم نہ ہو۔ اور اگر ادائے ثمن کے واسطے میعاد ٹھہری حالانکہ ثمن اسی جنس
ہے جس کا حلیہ ہے یا غیر جنس ہے تو کل تلوار کی بیع باطل ہے خواہ حلیہ ضرر کے ساتھ جدا ہوتا ہو یا بغیر ضرر
جدا ہو سکے اور اسی طرح اگر دونوں جدا ہوئے حالانکہ ایک کے واسطے خیال شرط ہے تو بھی کل تلوار کی
بیع باطل ہے۔ اور اگر بیع میں ادائے ثمن کی مدت ٹھہری مگر مشتری نے جدا ہونے سے پہلے ثمن میں سے
بقدر حلیہ کے دے دیا تو استحساناً جائز ہے اگرچہ اس نے تصریح نہ کی ہو کہ جو کچھ ادا کیا وہ حلیہ کا حصہ
ہے۔ الحادی۔ اگر دو مثقال چاندی و ایک مثقال تانبا خرید بعوض ایک مثقال چاندی و تین مثقال
لوہے کے تو یہ بیع اس طریق سے جائز ہے کہ مثقال چاندی بمقابلہ مثقال چاندی کے ہے اور باقی
ایک مثقال چاندی و ایک مثقال تانبا مل کر بمقابلہ تین مثقال لوہے کے ہے تو اس میں بیاج کی جگہ نہ
ہوگی۔ المبسوط۔ تجربہ میں ہے کہ پتل و لوہے سے جو برتن بنائے جاتے ہیں وہ لوگوں کے عملدرآمد پر
عدوی ہو جاتے ہیں یعنی وزنی نہیں رہتے ہیں تو باہم بعض کو بعض کے عوض جس طرح چاہے فروخت کر کے
التاثر خانہ۔ اور اگر رواج میں یہ برتن گنتی سے نہیں بلکہ وزن سے بکتے ہوں تو اپنی جنس کے عوض ان
کی بیع صرف برابر جائز ہے۔ النہر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ سونے کا زیور جس میں موتی و
جواہر جڑے ہیں بعوض دیناروں کے بیچا اور مشتری نے زیور پر قبضہ کیا۔ پس اگر دیناروں کا وزن اسی قدر
ہو جس قدر زیور میں سونا ہے یا کم ہو یا معلوم نہ ہو تو بیع بالکل نہیں جائز ہے یعنی سونے یا موتی وغیرہ
کسی کی بیع جائز نہیں ہے خواہ جواہر کو بغیر ضرر چھوڑا نا ممکن ہو یا نہ ہو اور اگر ثمن کے دیناروں کا وزن زیور
کے سونے سے زیادہ ہو تو سونے و جواہر سب کی بیع جائز ہے۔ پھر اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے
جدا ہونے سے پہلے پورا ثمن ادا کر دیا تو عقد پورا ہو چکا اور اسی طرح اگر اس نے زیور کے سونے کا حصہ

ادا کر دیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کچھ نقد نہیں دیا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو زیور میں
 میں سونے کے حصہ کا عقد باطل ہو گیا۔ اور رہا حصہ جو اس کا عقد تو دیکھا جائے کہ اگر جو اس بات جدا کرنا
 بدون ضرر کے ممکن نہیں ہے تو اس کا عقد بھی باطل ہوا اور اگر جو اس کا جدا ہونا بدون ضرر ممکن ہے تو
 اس کا عقد فاسد نہ ہو گا۔ المحیط۔ اور اگر تلوار کا حلیہ بدوں تلوار کے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے مگر
 آنکہ اس شرط پر فروخت کرے کہ مشتری اس کو الگ کرے پس اس نے جدا ہونے سے پہلے الگ
 کر لیا تو جائز ہے اور اگر بدوں شرط فروخت کیا پھر جدائی سے پہلے اجازت دی اور مشتری نے حلیہ
 جدا کر لیا تو بھی جائز ہے اور اگر جدا کرنے سے پہلے دونوں الگ ہو گئے تو باطل ہے اگرچہ مشتری
 نے تلوار پر قبضہ کر لیا ہو۔ المحیط۔ اور اگر مشتری نے باندی و طوق کے مسئلہ میں صریح کہا کہ تو یہ
 ہزار درم باندی کا ثمن لے پھر دونوں جدا ہوئے تو حصہ طوق کی بیع باطل ہو گئی۔ الفتح۔ قال ومن
 باع انا فضة ثم افترقا قد قبض بعض ثمنه بطل البيع فيما لم يقبض وصح فيما قبض وكان الاناء
 مشترکا بينهما۔ اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں جدا ہو گئے حالانکہ مشتری نے
 حقوڑا ثمن ادا کیا تھا تو جس قدر نہیں ادا کیا اس کے حصہ کی بیع باطل ہو گئی۔ اور جس قدر ادا کیا اس
 کے حصہ کی صحیح ہے اور یہ برتن بائع و مشتری دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ مثلاً
 سودرم وزن کا برتن اس نے سودرم کو خریدا پھر مشتری نے صرف پچاس درم ادا گئے تو برتن میں سے
 نصف کا مالک بائع اور نصف کا مالک مشتری ہو گا۔ لانه صرف كلفه فصح فيما وجد شرطه وبطل
 فيما لم يوجد والفساد طار لانه لم يبيع ثم يبطل بالافتراق فلا يشيع۔ اس واسطے کہ یہ عقد پورا عقد صرف
 ہے تو جس قدر میں صرف کی شرط پائی گئی یعنی باہمی قبضہ پایا گیا اس قدر میں صحیح ہوا اور جس قدر میں
 نہ پایا گیا اس میں باطل ہوا اور عقد کا فساد یہاں بعد کو طاری ہوا ہے کیونکہ پہلے عقد صحیح ہو کر بغیر
 قبضہ جدا ہو جانے کی وجہ سے فاسد ہوا تو یہ فساد سب میں نہیں پھیلے گا۔ فیصلے کسی نے دو غلام
 خریدے پھر قبضہ سے پہلے ایک مرگیا تو جو باقی رہا اس کی بیع باقی رہے گی اور دوسرے کی بیع باطل
 ہو گی۔ اسی طرح یہاں بھی عقد صحیح ہونے کے بعد جس قدر حصہ نقد ادا کیا اس کی بیع صحیح ہو گی اور باقی
 باطل ہے پس کلیہ قاعدہ یہ ہوا کہ اگر ابتدائے عقد میں فساد ہو تو کل عقد فاسد ہے۔ اور اگر اصل
 عقد صحیح ہو کر فساد طاری ہو تو بقدر حصہ کے فساد رہے گا۔ ولو استحق بعض الاناء فالمشتری
 بالخيارات شاء اخذ الباقي بحمته وان شاء رد لان الشركة عيب في الاناء۔ اور اگر اس چاندی
 کے برتن میں سے کسی حصہ پر کسی شخص نے اپنا استحقاق ثابت کیا تو مشتری کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا کہ
 چاہے باقی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے اور چاہے پھر دے اس واسطے کہ برتن میں شرکت پیدا
 ہو جائے عیب ہے۔ ومن باع قطعه نقره ثم استحق بعضها اخذ ما بقى بحمته والاخياري لانه لا يضره
 التبعية۔ اور جس شخص نے گلائی ہوئی چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس میں سے حقوڑا استحقاق
 میں دیا گیا تو مشتری باقی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے اور اس کو کچھ خیار نہ ہو گا کیونکہ اس میں
 ٹکڑے ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ قال ومن باع درهمين وديناراً بدرهم ودينارين جازا البيع وجعل كل

جنس منہما بخلافہ۔ اور اس شخص نے دو درم و ایک دینار کو بعض دو درم و ایک دینار کے بیچا تو بیع جائز ہے اور دونوں جنس میں سے ہر ایک اپنی مخالف کے مقابلہ میں قرار دی جائے گی۔
فے یعنی دو درم بمقابلہ دو دینار کے اور ایک دینار بمقابلہ ایک درم کے قرار دیا جاوے تاکہ یہ عقد صحیح ہو۔ وقال زفر و شافعی لا یجوز۔ اور زفر و شافعی نے فرمایا کہ یہ عقد نہیں جائز ہے۔ و علی هذا الخلاف اذا باع کر شعیر و کر حنطہ یکری حنطہ و کری شعیر۔ و علی هذا اگر ایک کر گیہوں و ایک کر جو کو بعض دو کر گیہوں و دو کر جو کے بیچا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ کہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح کہ اس نے ایک کر جو کو بعض دو کر گیہوں کے بیچا اور ایک کر گیہوں کو بعض دو کر جو کے بیچا پس اختلاف جنس کی وجہ سے جائز ہے اور زفر و شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لہذا ان فی الصرف الی خلاف الجنس تغیر تصرفہ لانه قابل الجملة بالجملة ومن قضیتہ الانقسام علی الشیوع لاعلی التبعین والتغیر لا یجوز ان کان فیہ تصحیح التصرف۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ خلاف جنس کی طرف پھرنے میں اس کے تصرف کا متغیر کرنا لازم آتا ہے اس واسطے کہ اس نے مجموعہ کو مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا تھا یعنی دو درم و ایک دینار کا مجموعہ بمقابلہ ایک درم و دینار کے مجموعہ کے کیا اور یہ معتق ہے کہ مشترک طور پر ہوا رہ ہو نہ بطور تعین یعنی خلاف جنس کی طرف معین کر کے نہیں کر سکتے ورنہ تغیر ہوگا اور تغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں تصرف کا صحیح بنانا ثابت ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقد کا صحیح کرنا جب جائز ہوتا کہ جس طریقہ پر اس نے تصرف کیا ہے وہ اپنے طور پر باقی رہے۔ اور یہاں باقی نہیں رہتا کیونکہ اس نے مجموعہ کو مجموعہ کے مقابل کیا تو مشترک مقابلہ ہوا پس معین کر کے مقابلہ بنانا تغیر نا جائز ہے۔ اور ایسا تغیر کر کے صحیح بنانا جائز نہیں ہوتا چنانچہ اس کی مثال کئی مسئلہ میں موجود ہے۔ کما اذا اشتری قلبا بعشرة و ثوبا بعشرة ثم باعہما مرابحة لا یجوز وان امکن صرف المرء الی الثوب۔ جیسے کسی نے ایک کنگن دس درم کو اور ایک کپڑا دس درم کو خریدا پھر دونوں کو بیس درم مرابحہ پر بیچنا چاہا تو جائز نہیں ہوتا ہے اگرچہ تصرف کا صحیح کرنا اس طرح ممکن ہے کہ نفع کو کپڑے کی طرف پھیر دیا جاوے۔ و کذا اذا اشتری عبدا بالف درهم ثم باعہ قبل نقد الشئ من البائع مع عبدا آخر بالف خمس مائة لا یجوز فی البشتری بالف وان امکن تصحیہ بصرف الالف الیہ۔ اور اسی طرح اگر ایک غلام ہزار درم کو خریدا پھر دام دینے سے پہلے اس غلام کو بائع کے ہاتھ مع دوسرے غلام کے ایک ہزار پانچ سو درم کو فروخت کیا تو ہزار کے خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع جائز نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کو صحیح بنانا اس طرح ممکن ہے کہ جو ہزار کو خریدا تھا وہ ہزار ہی کو بیچا۔ یعنی جب دو غلام بعض ایک ہزار پانچ سو کے فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم پڑا پس جو غلام ہزار کو خریدا تھا وہ دام ادا کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے یہ بیع جائز نہیں ہوتی حالانکہ اگر صحیح بنانا چاہیں تو اس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک ہزار پانچ سو میں سے ہزار درم اس کی قیمت ہے جو ہزار کو خریدا تھا اور باقی پانچ سو درم دوسرے کی قیمت ہے۔ لیکن یہ اسی وجہ سے نہیں جائز ہے کہ اس نے دونوں کا مجموعہ بعض ایک بیچ

پانچ سو کے قرار دیا تو غیر کر کے ایک کو بعوض ہزار کے اور دوسرے کو بعوض پانچ سو کے نہیں بنا سکتے۔
 وکذا اذا جمع بین عبدة وعبید غیرہ وقال بعتک احدهما لایجوز ان امکن تصحیحه بصرفه الی
 عبدة - اور اسی طرح اگر اپنے غلام کو اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ان دونوں
 میں سے ایک کو فروخت کیا تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے حالانکہ اس کو صحیح بنانا اس طرح ممکن ہے کہ
 بیع مذکور اس کے غلام کی طرف پھری جاوے اسے اس وجہ سے کہ اس کا تصرف مقتضی تھا کہ ان دونوں
 میں سے کوئی بیع ہے اور خالص اس کے غلام کی طرف پھرنے میں تغیر لازم آتا ہے تو تغیر کر کے صحیح بنانا
 جائز نہیں ہوتا ہے۔ وکذا اذا باع درهما وثلثا بدرهم وثلثا افترقا من غیر قبض فسد العقد فی
 الدرهمین ولا یصرف الدرهم الی الثوب لہذا ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر ایک درهم و ایک کپڑا بعوض
 ایک درهم و ایک کپڑے کے فروخت کیا پھر دونوں عقد کرنے والے بغیر قبضہ کے جدا ہو گئے تو دونوں
 درموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اور صحیح بنانے کے واسطے یہ نہیں کیا جاتا کہ درم کو کپڑے کی طرف
 پھرا جاوے کیونکہ تصرف کا تغیر لازم آتا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے یعنی جب اس نے ایک
 درم و ایک کپڑے کو مجموعہ معاوضہ ایک درم و ایک کپڑے سے قرار دیا تو حصہ نقد کا عقد فاسد
 ہے حالانکہ اگر ایک طرف کا درم بمقابلہ دوسرے طرف کپڑے کے اور برعکس کیا جاوے تو بیع
 ہو جاوے۔ لیکن یہ اسی وجہ سے نہیں کیا جاتا کہ اس نے اس عقد کو مجموعی مقابلہ سے قرار دیا تھا تو اس
 طریقہ سے صحیح نہ ہوا بلکہ الگ الگ معین مقابلہ کر کے صحیح کی گئی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے
 مسئلہ میں بھی دو درم بمقابلہ دو دینار کے اور ایک دینار بمقابلہ ایک درم کے معین کرنا اس کے مجموعی
 مقابلہ کے خلاف ہے اس وجہ سے جائز نہیں ہے۔

جواب اس کا اس طرح ہے کہ یہاں مقابلہ الگ الگ ممکن ہے اور عقد کی ذات میں تغیر نہیں
 ہوتا بلکہ وصف میں تغیر ہوتا ہے اور جو نظائر ذکر کئے ہیں ان میں ذاتی تغیر ہوتا ہے بیان یہ ہے کہ
 ولنا ان المقابلة المطلقة - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو مقابلہ مطلق ہو جس میں تصریح نہ ہو کہ
 مقابلہ مجموعہ مجموعہ ہے یا مقابلہ فرد بفرد ہے۔ بلکہ مطلقاً ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں لایا تو یہ جیسے
 محتمل ہے کہ مقابلہ مجموعہ کا مجموعہ سے بطور شیوع ہو اسی طرح تحتمل مقابلة الفرد بالفرد كما فی
 مقابلة الجنس بالجنس - محتمل ہے کہ فرد کا فرد سے مقابلہ ہو جیسے جنس کا مقابلہ جنس میں ہے نہ
 مثلاً دو دینار کو دینار کے مقابلہ میں لایا تو بالاتفاق ایک دینار بمقابلہ ایک دینار ہو سکتا ہے پس
 یہاں مقابلہ مطلق میں بھی احتمال موجود ہے کہ دو دینار بمقابلہ دو درم کے ہوں اور ایک درم بمقابلہ
 ایک دینار کے ہو۔ اور جب ایسا مقابلہ محتمل ہے اور ہم کو عاقل بالغ کا فعل جہاں تک ممکن ہو صحیح رکھنے
 کی ضرورت ہے۔ وانه طریق متعین لتصحیحه - اور حال یہ ہے کہ اسی طرح فرد بفرد مقابلہ کرنا ایک
 طریقہ اس عقد کے صحیح بنانے کا متعین ہے۔ فتمثل علیہ تصحیحا لتصرفہ۔ تو اس کا تصرف صحیح رکھنے کی ضرورت
 سے اسی طرح کے مقابلہ پر محمول کیا جاوے نہ کیونکہ مقابلہ مطلق ہے جس میں فرد بفرد کا مقابلہ ہو سکتا ہے
 اور یہ جو تم نے کہا کہ ایسا کرنے میں اس کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے تو جواب یہ کہ یہ لازم نہیں آتا

کیونکہ تصرف مطلقہ میں دونوں طرح کا خود احتمال تھا کہ مقابلہ مجموعہ مجموعہ ہو یا مقابلہ فرد فرد ہو تو ہم نے تصرف صحیح کرنے کو ایک احتمال یعنی مقابلہ فرد فرد لے لیا اور اس سے کچھ تغیر نہیں ہوا۔ و فیہ تغیر وصفہ تصرف صحیح کرنے کو ایک احتمال لے لینے میں عقد کے وصف میں البتہ تغیر ہے نہ اس کی اصل میں ف یعنی اگر لا اصلہ۔ اور ایسا احتمال لے لینے میں عقد کے وصف میں ہے کہ احتمال مجموعی مقابلہ میں ایک شیوع مقابلہ وہ متروک ایسا کرنے میں تغیر ہو تو وہ تغیر صرف وصف میں ہے کہ احتمال مجموعی مقابلہ میں ایک شیوع مقابلہ وہ متروک کیا گیا اور مقابلہ فردی لیا گیا جس میں الگ الگ مقابلہ ہے مگر علیحدہ علیحدہ ملا کر ایک طرف اور دوسرے علیحدہ علیحدہ کو ملا کر دوسری طرف رکھا تو ذات میں کچھ تغیر نہ ہوا۔ لانه یبقی موجبہ الاصلی۔ کیونکہ عقد مذکور کا اصلی حکم باقی رہتا ہے۔ و هو ثبوت الملك فی الكل بمقابلہ الكل۔ اور اصلی حکم یہ کہ کل میں بمقابلہ کل کے ملکیت ثابت ہو ف پس یہ نہیں ہوا کہ ہر فرد کی ملکیت علیحدہ حاصل ہو بلکہ کل کی ملکیت بمقابلہ کل کے حاصل ہوئی مگر اس طریقہ سے کہ مقابلہ فرد فرد ہے۔ و صار هذا كما اذا باع نصف عبد مشترك بمقابلہ کل کے حاصل ہوئی مگر اس طریقہ سے کہ مقابلہ فرد فرد ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک غلام میں سے آدھا بیٹہ و بین غیرہ تصرف الی نصیبہ تصحیحاً لتصرفہ۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک غلام میں سے آدھا فروخت کیا حالانکہ یہ غلام اس بالغ و غیر کے درمیان مساوی مشترک ہے تو یہ بیع اسی بالغ کے نصف حصہ کی طرف پھرتی ہے تاکہ اس کا تصرف یعنی بیع کرنا صحیح ہو ف کیونکہ نصف اس نے مطلق رکھا پس محتمل ہے کہ اپنا نصف حصہ مراد لیا ہو یا غیر کا نصف حصہ مراد لیا ہو لیکن تصرف جب صحیح ہو کہ اس کا نصف حصہ رکھا جاوے۔ پس تصرف بیع کو صحیح کرنے کے واسطے مطلق سے ہی احتمال لیا گیا کہ اس نے اپنا نصف حصہ فروخت کیا ہے۔

اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مقابلہ مطلقہ سے ہم نے مجموعی مقابلہ نہیں لیا بلکہ مقابلہ فرد فرد مراد لیا تاکہ تصرف بیع صحیح ہو۔ یہاں یہ وہم کہ جو مسائل اوپر بیان ہوئے ہیں ان میں تصحیح نہیں کی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مسئلہ میں تصحیح ممکن ہے۔ بخلاف ما عدا من المسائل۔ بخلاف ان مسائل کے جو فرد فی شافعی نے شمار کئے ف کے کہ ان میں تصحیح ممکن نہیں ہے۔ اما مسألة المراجعة۔ چنانچہ تفصیل یہ ہے کہ مسألة مراجعة میں ف کے نفع کو فقط کپڑے کی طرف پھرنے میں عقد بدل کر مراجعہ سے بصرف الربح کلہ الی الثوب۔ کیونکہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھرنے میں عقد بدل کر مراجعہ سے تولیہ ہو جائے گا ف حالانکہ اس نے یوں کہا کہ میں تجھے دونوں کو مراجعہ پر بیٹل درم میں دیتا ہوں اور معلوم ہے کہ دونوں کا مجموعہ ثمن صرف بیس درم ہیں۔ پس اگر یوں قرار دیا جائے کہ دس درم کا کپڑا اور دس درم نفع پر بیس درم ہیں مراجعہ کیا حالانکہ دوسری چیز بھی دے دی تو حاصل یہ ہوا کہ دونوں چیزیں جس قدر ثمن میں خریدی تھیں اسی قدر ثمن پر دے دیں اور یہ تولیہ ہو گیا جو مراجعہ کے خلاف ہے۔ پس ہم اس بیع کو بیع مراجعہ نہیں کر سکتے کیونکہ اصل عقد بدل جاتا ہے اور یہ تصحیح نہیں بلکہ تبدیل ہے۔ اگر کہو کہ اچھا دوسرے مسئلہ میں بتلاؤ کہ ہزار کو غلام خرید کر دام دینے سے پہلے اس غلام کے ساتھ دوسرا غلام ملا کر ایک ہزار پانچ سو درم میں بالغ کے ہاتھ بیچا تو خرید غلام کے واسطے ہزار درم رکھو کہ فروخت صحیح ہو۔ جواب یہ کہ ایسا کرنا جب ہو کہ یہی طریقہ بننا ہو۔ والطریق فی المسألة الثانية فیومتعین۔ حالانکہ اس دوسرے مسئلہ میں طریقہ یہی متعین نہیں ہے۔ لانه يمكن صرف الزيادة علی الالف الی المشرق۔ اس

واسطے کہ ہزار سے زائد بھی خرید غلام کی طرف پھیرنا ممکن ہے۔ یعنی ممنوع تو یہ ہے کہ جس قدر دام کو خریدنا تھا اس سے کم پیداوائے ثمن سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو زیادہ داموں کو فروخت کر سکتا ہے۔ پس یہاں جیسے یہ ممکن ہے کہ ہزار درم بمقابلہ خریدہ غلام کے رکھے اور پانچ سو درم بمقابلہ دوسرے کے رکھے اس طرح یہ ممکن ہے خریدہ کے مقابلہ میں گیارہ سو درم یا بارہ سو درم یا کم و بیش رکھے اور دوسرے غلام کے مقابلہ میں پانچ سو درم یا کم یا کچھ خفیف رکھے۔ پس یہاں بہت سے طریقہ نکلتے ہیں اور کوئی طریقہ دوسرے کی نسبت راجح نہیں تو ہم کسی طریقہ کو متعین کر کے ترجیح نہیں دے سکتے تو ثمن مجہول رہا پس جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں پھیرنا ممکن ہے لیکن چونکہ بہت طریقہ سے یہ بات پیدا ہوتی ہے تو کوئی طریقہ متعین نہیں رہتا ہے۔ پس کسی طریقہ کو ترجیح دینا ممکن نہ ہوا تو پھیرنا بھی جائز نہ ہوا بخلاف ہمارے مسئلہ کے کہ یہاں طریقہ جواز یہی کہ فرد کو بمقابلہ فرد کے قرار دیا جاوے تو یہی متعین ہو گیا۔ اگر کہو کہ اچھا تیسرے مسئلہ میں جب اپنا غلام اور پر یا غلام ملایا تو اپنے غلام کی طرف بیع پھیرنا متعین ہے پھر تم نے کیوں جائز نہیں رکھی جواب دیا کہ۔ وفي المسئلة الثالثة اضيف البيع الى المشكو۔ اور تیسرے مسئلہ میں اس نے بیع کو ایک نکرہ غلام کی طرف مضاف کیا۔ اور کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے کوئی ایک غلام تیسرے ہاتھ فروخت کیا۔ وہ ویسے بھل لبيع۔ حالانکہ نکرہ غلام کچھ محل بیع نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں بیع مال عین ہے تو اس کا متعین ہونا ضرور ہے حالانکہ اس نے نکرہ بیع ٹھہرائی۔ والمعین صندہ۔ اور معرفہ معین اس کے ضد ہے۔ یعنی اسی کا غلام معین کرنا اس کے تصرف کا ضد ہے کیونکہ اس نے نکرہ کو بیع ٹھہرایا تھا تو تم نے اپنی تصحیح سے اس کا تصرف الٹ دیا۔ یعنی اس نے ایسے طور پر تصرف کیا تھا کہ بیع کا محل ہی ندارد تھا اور تم نے محل قائم کر دیا برخلاف نصف غلام کے کیونکہ نصف تو اس کے حصہ کو بھی محتمل ہے اور نکرہ غلام خود محل نہیں ہے۔ اگر کہو کہ اچھا چہارم مسئلہ میں کہ درم و کپڑے کو بمقابلہ درم و کپڑے کے رکھا تو یہاں تمہارے طور پر بھی مقابلہ فرد بفرد سے عقد صحیح ہو سکتا ہے پھر کیوں فاسد ہوا جواب دیا کہ۔ وفي الاخير من العقد العقد صحيحاً۔ اور اس اخیر کے مسئلہ میں عقد تو صحیح ہوا تھا۔ اسی طور سے کہ فرد کو بمقابلہ فرد کے لیا یعنی درم بمقابلہ درم کے قرار دیا لیکن جب بغیر قبضہ کے جدا ہوئے تو عقد فاسد ہو گیا اور باقی نہیں رہا۔ والفاء في حالة البقاء۔ اور فاسد ہونا حالت بقاء میں ہے۔ یعنی باقی نہیں رہا۔ وكلا منافي الابتداء۔ اور عمارا کلام یہاں ابتدائے عقد میں ہے۔ یعنی ابتدائے عقد اس طریقہ سے صحیح ہو سکتا ہے حتیٰ کہ اگر ہمارے مسئلہ میں جب بغیر قبضہ کے دونوں جدا ہو جاویں تو فاسد ہو جاوے گا۔

پھر واضح ہو کہ جیسے معاوضہ میں دو جنس اموال ہوں تو مقابلہ فردی سے عقد صحیح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک جنس ہو تو بھی جہاں مقابلہ فردی ممکن ہے عقد صحیح ہو گا چنانچہ مسئلہ ذکر کیا۔ قال ومن باع احد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جازا البيع۔ جس نے گیارہ درہم بعوض دس درہم و ایک دینار کے فروخت کئے تو بیع جائز ہے۔ اور مقابلہ فردی کیا

جاوے اس طرح کہ - ویکون العشرة بمثلها والدينار بدرهم - کہ گیارہ میں سے دس درم بمقابلہ دس درم کے ہوں گے اور ایک درم بمقابلہ دینار کے ہوگا - لان شرط البيع في الدرهم التماثل على ما روينا فالظاهر انه اراد به ذلك - اس واسطے کہ باہم درموں میں بیع کی شرط یہ کہ برابر ہوں بنا بر اس حدیث کے جو روایت کر چکے تو ظاہر حال یہ ہے کہ اس نے اس بیع کے ساتھ ہی ارادہ کیا ہے کہ گیارہ میں سے دس درم بمقابلہ دس کے برابر برابر ہوں - فبقی الدرهم بالدينار - تو ایک درم بمقابلہ ایک دینار کے باقی رہا - وہما جنسان - اور حال یہ کہ درم و دینار دو جنس مختلف ہیں فہے جن میں کچھ برابری شرط نہیں ہے - ولا يعتبر التساوي فيهما - اور دو جنسوں میں مساوات معتبر نہیں ہے - ولو تباعا ففضة بفضة او ذهباً بذهب واحدهما اقل - اور اگر دونوں نے باہم چاندی کو بغوض چاندی کے یا سونے کو بغوض سونے کے فروخت کیا حالانکہ دونوں میں سے ایک کم ہے فہے یعنی دونوں برابر نہیں ہیں بلکہ چاندی کے معارضہ میں ایک طرف اگر مثلاً پانچ تولہ چاندی ہے تو دوسری طرف چار تولہ ہے یا اسی طرح سونے کا حال ہے حتیٰ کہ اس حالت میں بیع جائز نہیں ہے تو کمی کے پورا کرنے کے لئے یوں کہا کہ ومع اقلهما شئ اخر يبلغ قيمة باقي الفضة - کم والی کے ساتھ میں کوئی ایسی چیز ہے جس کی قیمت باقی چاندی (یا سونے) کی قیمت کو پہنچتی ہے - جاز البيع من غير كراهية - تو بغیر کراہیت کے بیع جائز ہے فہے یعنی بیع جائز ہے اور اس میں کچھ کراہیت بھی نہیں ہے - وان لم يبلغ فمع الكراهية - اور اگر اس چیز کی قیمت اتنی نہ ہو کہ باقی کمی کے برابر پہنچے تو بھی کراہیت کے ساتھ بیع جائز ہے فہے یعنی بیع اس صورت میں بھی جائز ہے مگر اس میں کراہیت ہے - اور وجہ جواز یہ ہے کہ جس قدر چاندی ہے اس کے مقابلہ میں چاندی سے برابر رکھی گئی اور چاندی بمقابلہ اس چیز کے جو کم چاندی کے ساتھ ہے لیکن اس چیز کی قیمت جب اس قدر نہیں ہے جو اس کے مقابلہ کی چاندی کو پہنچے تو اس میں کراہیت ہے گویا یہ بیاج کا حیلہ ہے - یہ سب اس صورت میں کہ جو چیز کم چاندی کے ساتھ ملائی گئی اس کی کوئی قیمت ہو - وان لم يكن له قيمة كالتراب لا يجوز البيع - اور اگر اس چیز کی قیمت نہ ہو جیسے خاک تو بیع جائز نہیں ہے - لتحقيق الربوا اذ الزيادة لا يقابلها عوض فيكون ربوا - کیونکہ بیاج ثابت ہوتا ہے اس واسطے کہ برہمی ہوئی چاندی کے بارہ میں کوئی عوض نہیں ہے تو وہ بیاج ہو جائے گی - ومن كان له في آخر عشرة دراهم فباعه الذي عليه العشرة دينار العشرة ودرهم و دفع الدينار و تقاضا العشرة بالعشرة فهو جائز - اگر زید کے بکر پر دس درم آتے ہیں پس زید کے ہاتھ بکر نے ایک دینار بعوض دس درم کے فروخت کیا اور دینار زید کو دے دیا پھر باہمی رضامندی سے دس درم دس کو دس درم قرض سے بدل کر لیا تو یہ استحساناً جائز ہے - ومعنى المسئلة اذا باع بعشرة مطلقا - اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلق دس درم کو فروخت کیا فہے یعنی دینار بیچنے میں یہ لفظ نہیں کہا کہ دس درم قرضہ کے عوض بیجا کیونکہ اگر قرضہ کے عوض بیجا ہو تو بلا خلاف جائز ہے اور اختلاف زعفران صرف اس صورت میں ہے کہ مطلقاً دس درم کو فروخت کیا پھر باہم مقاصد کیا تو قیاس یہ کہ جائز نہ ہو اور ہمارے نزدیک استحساناً

جائز ہے۔ وجہ انہ یہ ہے کہ اس عقد میں بیع علیہ تعینہ بالقیض بہا ذکرنا والدین لیس
بہذا الصفة فلا یقع مقاصدہ بنفس البیع لعدم الجائزۃ فاذا اقصا ما یتضمن ذلك فسخ الاول والاضافة
الی الدین الاول لا یتحقق استبدال البیوع فی الاضافة الی الدین یقع المقاصد بنفس
العقد علی ما بنینہ والفسخ قد یشیت بطریق الاقتضاء کما اذا تبایعا یالف ثم یالف وخمس مائة
اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد مطلق کی وجہ سے ایسا ضمن واجب ہوگا جس کو قبضہ کے ساتھ
معین کرنا لازم ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ ہونا ضرور ہے۔
(اور درم و دینار بدون قبضہ کے متعین نہیں ہوتے ہیں تو دینار دینے کے بعد دس درم پر قبضہ کرنا متعین ہوا)
حالانکہ قرضہ اس صفت پر نہیں ہوتا ہے یعنی قبضہ سے اس کا متعین کرنا لازم نہیں ہے۔ تو فقط بیع سے
مقاصد واقع نہ ہوگا کیونکہ دونوں ایک جنس نہیں ہیں یعنی دین و عین ایک جنس نہیں ہیں۔ پھر جب دونوں
نے باہمی رضا مندی سے مقاصد کیا تو یہ دو باتوں کو متضمن ہے ایک یہ کہ پہلا عقد صرف فسخ کیا اور دوم یہ
کہ عقد کو قرضہ کی طرف مضاف کیا۔ یعنی دینار بعوض ایسے دس درم کے بیچا جو بکرہ پر قرضہ تھے کیونکہ اگر
عقد اول فسخ نہ ہو تو عقد صرف کے عوض کو قبضہ سے پہلے بدلنا لازم آوے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور قرضہ سابق کی طرف
نسبت کرنے میں عقد بیع ہوتے ہی مقاصد واقع ہو جائے گا چنانچہ آگے ہم بیان کریں گے اور یہ جان لینا چاہیے کہ فسخ ہونا کبھی
بطور اقتضاء ثابت ہو جاتا ہے جیسے بائع و مشتری نے ہزار درم پر بیچ ٹھہرائی پھر یہی ڈیڑھ ہزار پر ٹھہرائی فسخ تو پہلی بیع جو ہزار پر
واقع ہوئی تھی باقی بقا عقد دوم فسخ ہو گئی یعنی جبکہ ڈیڑھ ہزار پر بیع صحیح ہے تو یہ مقتضی ہے کہ پہلی بیع جو ہزار پر واقع ہوئی تھی
فسخ ہو تو ثابت ہوا کہ اقتضاء کی وجہ سے بھی فسخ ثابت ہو جاتا ہے۔ و ذلک بخالفنا فیہ لانہ
لا یقول بالاقضاء۔ اور زفر رحمہ اللہ اس میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ
اقتضاء کے سبب سے فسخ ہونے کے قائل نہیں تھے۔ تو جب ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے بیع
اول فسخ نہ ہوئی تو وہی باقی رہی۔ پس مقاصد واقع نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک جب عقد اول فسخ
ہوا کیونکہ مقاصد پر راضی ہونا اس کو مقتضی ہے تو معلوم ہوا کہ پہلا عقد اس طور پر ہے کہ دینار بعوض
ایسے دس درم کے بیچا جو اس پر قرضہ ہیں۔ و ہذا اذا کان الدین سابقا فان کان لاحقا
فکذلک فی اصح الروایتین لتضمنہ الفسخ الاول والاضافة الی دین قائم وقت تحویل
العقد فکفی ذلك للجواز۔ پھر یہ مقاصد اور عقد اول فسخ ہونا ایسی صورت میں تھا کہ قرضہ
اس بیع سے پہلے موجود تھا۔ اور اگر قرضہ اس کے بعد لاحق ہوا (مثلاً دینار بعوض دس درم بیچنے
کے بعد زید نے دینار پر قبضہ کیا پھر زید نے ایک کپڑا بعوض دس درم بکرہ کے ہاتھ بیچا پھر دونوں نے
چاہا کہ باہم مقاصد کریں یعنی دس درم میں اولاً بدلا ہو جاوے۔ ع)
تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے موافق یہ بھی جائز ہے کیونکہ متضمن ہے کہ پہلا عقد
صرف فسخ ہوا اور اب اس کی نسبت ایسے قرضہ کی جانب ہوئی جو موجود ہے۔ یعنی عقد بدلنے کے
وقت موجود ہے تو جائز ہونے کے واسطے اتنا کافی ہے کہ یعنی مقاصد واقع ہونے سے پہلے قرضہ
موجود ہونا چاہیے۔ اور یہاں جس وقت مقاصد کرتے ہیں اس وقت قرضہ موجود ہے تو مثل قرضہ سابق

کے ہو گیا۔ اور شمس الائمہ اور قاضی خان نے یہ اختیار کیا کہ متقاضی واقع نہیں ہوگا کیونکہ قرضہ بعد عقد صرف کے پیدا ہوا۔ غ ف۔
 واضح ہو کہ درہم غلہ وہ درہم ہیں جو ٹکرے ہیں یعنی اٹھتی چوٹی کی طرح ریزگاری ہیں اگرچہ مالیت میں کھری ہوتی ہیں۔ قال ویجوز بیع درہم صحیح و درہمین غلتین بدوہمین صحیحین و درہم غلہ۔ ایک درہم صحیح یعنی ایک پورے ثابت درہم اور دو درہم غلہ کو بعض دو درہم صحیح و ایک درہم غلہ کے بیچنا جائز ہے۔ غ جیسے ایک روپیہ پورا اور دو روپیہ کی ریزگاری کو یعوض دو روپیہ پورے اور ایک روپیہ کی ریزگاری بیچنا جائز ہے بشرطیکہ روپیہ کا وزن یکساں ہو۔ والغلۃ ما یردہ بیت المال ویلخذہ التجار۔ اور غلہ وہ درہم ہیں کہ ریزہ ہونے کی وجہ سے ان کو بیت المال نہیں لیتا ہے اور تاجر لوگ لیتے ہیں۔ ووجہ تحقیق المساواة فی الوزن و معاشر من سقوط اعتبار الجودۃ۔ اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وزن میں برابری موجود ہے اور یہ پہلے معلوم ہو چکا کہ کچھ خوبی زیادہ ہونے کا اعتبار ساقط ہے۔

غنیے تو ریزگاری سے ثابت درہم میں صرف اس قدر فرق ہے کہ ٹوٹا نہیں ہے۔ حالانکہ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ فقط وزن میں برابری شرط ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور واضح ہو کہ اگر ذات میں میل ہو تو جب تک وہ سونا چاندی ہے تب تک کھری کے مثل ہوگا۔ قال و اذا کان الغالب علی الدینار ساهم الفضة و اذا کان الغالب علی الدینار الذہب فہی ذہب و تعتبر فیہما من تھبیم التفاضل ما یعتبر فی البیاد۔ اور جب درہم میں زیادہ حصہ چاندی ہو تو ایسا درہم چاندی کے حکم میں ہے اور جب دینار میں سونا غالب ہو تو وہ سونا ہے اور ایسے درہم دینار میں بھی فیادتی حرام ہونا اسی طرح معتبر ہوگی جیسے کھرے درہم میں معتبر ہے۔

حتی لا یجوز بیع الخالصۃ بہا ولا بیع بعضها ببعض الا متساویاتی الوزن۔ حتی کہ خالص درہم و دینار یا سونے و چاندی کو تبعض ایسے کھوٹے درہم کے بیچنا یا ان میں سے بعض کو بعض کے عوض بیچنا کسی طور پر جائز نہیں ہے سوائے اسطور کے کہ وزن میں دونوں برابر ہوں۔ غنیے یعنی کھوٹ کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ جب تک وہ دینار کہلاتا ہے سونا ہے اور سونا یعوض سونے کے اسی طور پر جائز ہے کہ دونوں برابر ہوں۔

و کذا لا یجوز الا ستقر ارض بہا الا ورنما لان النقود لا تخلو عن قلیل غش عاۃ لا نہا لا تنطبع الا مع الغش وقد یكون الغش خلیقا کما فی الروی مثله فیلمن القلیل بالمداء و الجید والردی سواء۔ اور اسی طرح ایسے کھوٹے درہم کو قرض لینا بھی حرام

اسی طور پر جائز ہے کہ وزن سے ہو یعنی گنتی سے نہیں جائز ہے اس واسطے کہ عادت کی راہ سے یہ بات معلوم ہے کہ نقد و سکہ کچھ ٹھوڑے میل سے خالی نہیں ہوتے ہیں۔ اس واسطے کہ جب تک میل نہ ہو تو ٹھپہ نہیں رہتا ایسے اور کبھی میل پیدا ہوتی ہوتا ہے جیسے ردی سونے و چاندی میں ہے تو جس میں کچھ میل ہے تو اس کو پیدا ہوتی ردی کے ساتھ ملا یا لیا حالانکہ اس میں عمدہ قسم اور ردی دونوں برابر ہیں

فے جیسا کہ حدیث شریف سے معلوم ہو چکا۔ وان کان الغالب علیہما الفش فلیس فی حکم الدرہم والدنلیہ اعتبارا للغالب۔ اور درم و دینار پر میل غالب ہو یعنی بہ نسبت سونے و چاندی کے زیادہ ہو تو یہ درم و دینار کے حکم میں نہیں ہیں اس واسطے کہ جو چیز غالب ہے اسی کا اعتبار ہے۔ فے یعنی ان درموں کو چاندی نہیں سمجھا جائیگا بلکہ ایسا اسباب ہے کہ جس میں چاندی کا میل ہے۔ فان اشتری بھا فضة خالصة فهو علی الوجہ التی ذکرناھا فی حلیۃ السیف پھر اگر کھونٹے درموں کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلوار کے علیہ میں بیان کیں فے یعنی اگر خالص چاندی اس قدر جو جتنی درموں میں ہے یا کم ہو یا ٹھیک معلوم نہ ہو تو یہ عقد مطلقا صحیح نہ ہوگا اور اگر خالص چاندی اس سے زیادہ ہو جو درموں میں ہے تو جائز ہے۔ مف۔ اور اگر ان درموں میں سے چاندی بے ضرر نکل سکتی ہو تو چاندی علیحدہ معتبر ہوگی۔ فان بیعت بجنسھا متفاضلا حاسرا۔ پھر اگر ایسے کھونٹے درموں کو جن میں میل زیادہ ہے اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچا تو بیع جائز ہے۔ صر فالجنس الی خلاف الجنس فہی فی حکم شیائین فضة و صفر حتی یشرط القبض فی المجلس بوجود الفضة من الجانبین فاذا شرط القبض فی الفضة یشرط فی الصفر لانه لا یتبیز عنہ الا بضرر۔ یہ جواز اس طور پر ہے کہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف نسبت کیا کیونکہ ایسے کھونٹے درم حکم دو چیز ہیں ایک چاندی اور درم کالنے (یعنی ایک طرف کے درموں کی چاندی کو دوسری طرف کے درموں کے کالنے سے مقابلہ کیا جائے) و لیکن یہ بیع صرف ہے حتیٰ کہ مجلس ہی میں قبضہ کرنا شرط ہے کیونکہ دونوں طرف سے چاندی موجود ہے اور جب چاندی میں قبضہ شرط ہو تو کالنے میں بھی شرط ہے۔ کیونکہ چاندی کا اس سے جدا ہونا بلا ضرر ممکن نہیں۔ قال رضی اللہ عنہ و مشائخنا لم یفتوا بجواز ذلك فی العد الی والخطارفة لانھا اعزالا موال فی دیارنا فلو ابیح التفاضل فیہ یفتح باب الربوا ثم ان کانت تروج بالونون فالتبایع والاستقرار فیہما بالونون وان کانت تروج بالعد فان العد وان کانت تروج بہما فبکل واحد منهما لان المعتبر هو المعتاد فیہما اذ لم یکن فیہما نص ثم ہی ما دامت تروج تکنون اثباتا لا تعین بالتعین۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے علیہ و غطر لفظیہ درموں میں ایسی زیادتی جائز ہونے کا فتویٰ نہیں دیا باوجودیکہ ان میں میل زیادہ ہوتا ہے اس واسطے کہ ہمارے دیار میں یہ زیادہ عزت مالون میں سے ہیں پس اگر انہیں میں زیادتی جائز ہو تو بیاج کا دروازہ کھل جائیگا پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر ایسے درم و دینار جن میں میل غالب ہے بحساب وزن کے رائج ہوں تو انہیں میں باہمی بیع کرنا اور قرض لینا وزن کے حساب سے رہیگا یعنی برابر برابر اور اگر ان کا رواج شمار سے ہو تو شمار سے رہے گا اور اگر ان کا رواج وزن و شمار دونوں سے ہو تو وزن اور شمار دونوں سے جواز ہوگا۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں جو عادت جاری ہو وہی معتبر ہے جبکہ ان کے بارہ میں کوئی نص نہ ہو پھر ایسے کھونٹے درم و دینار جب تک سلطنت میں رائج رہیں تب تک ٹھن ہونے کے معین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے۔ فے جب تک سلطنت کی طرف سے ان کا عام رواج بطور ٹھن

کے ہوتے تک شرح میں بھی یہ ثمن رہیں گے اور ثمن معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے۔ تو ان کا حکم بھی یہی ہوگا
واذا كانت لا تروج فهي سلعة تعین بالتعین۔ اور جب ایسے کھونے درم و دینار رائج نہ ہوں یعنی عام رواج
نہ ہے تو یہ مثل اسباب کے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جائینگے۔ حتیٰ کہ اگر ان کو خرید یا پھر سیر کرنے سے پہلے
تلف ہو گئے تو عقد ٹوٹ جائیگا۔

واذا كانت يتقبلها البعض دون البعض فهي كالزيف لا يتعلق العقد بعينها بل بجنسها زيوفا
ان كان البائع يعلم بحالها لتحقيق الرضاء منه ويجنسها من الجياد ان كان لا يعلم لعدم
الرضا منه۔ اور اگر ایسے درم و دینار کو بعض لوگ قبول کرتے ہوں اور بعض نہیں تو ان کا حکم کھونے درموں کا ہے
کہ عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگا بلکہ کھونے درموں کی جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع انکے مال سے واقف ہو یعنی
جانتا ہو کہ کھونے درموں سے بیع ٹھہرائی ہے تو وہ کھونے ہی پاویگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے رضامندی ثابت ہو چکی
اور گوہ ان کے حال سے واقف نہ ہو تو عقد کھرے درموں سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے کھونٹوں پر رضامندی
ظاہر نہیں ہوئی ہے یعنی جب ایسے درم و دینار کو جس میں میل زیادہ ہے بعض لوگ قبول کرتے ہوں تو احتمال ہے
کہ بائع بھی ان کے قبول کرنے پر راضی ہوا ہو پس اگر بائع پہلے سے واقف تھا تو علم ہو گیا کہ وہ ان پر راضی ہو چکا لیکن
چونکہ یہ متعین نہ ہوں گے۔ لہذا ان کی جنس سے کھونٹے درموں سے عقد متعلق ہوگا اور اگر بائع واقف نہ تھا تو اس کی
رضامندی پائی نہیں گئی پس کھرے درم لازم ہوں گے کیونکہ یہی مقتضاتے بیع ہے۔ واذا اشترى بها سلعة
فكسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابی حنیفة و قال ابو یوسف علیہ قیستہا یوم
البيع وقال محمد قیستہا اخر ما تعامل الناس بها۔ اور اگر ایسے کھونٹے درموں کے
عوض کوئی اسباب خرید اور باہمی قبضہ سے پہلے ان کا رواج جاتا رہا اور لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو امام
ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائیگی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ بیع کے روز جو کچھ ان کھونٹے درموں کی قیمت تھی
وہ مشتری پر واجب ہوگی اور امام محمدؒ نے کہا کہ آخری دن جب لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ چھوڑا ہے اس دن جو
کچھ ان کی قیمت تھی وہ واجب ہوگی۔

فے ذخیرہ میں لکھا کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے اور محیط میں لکھا کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ رہیگا
۔ مف۔ غرض کہ صاحبین کے نزدیک بیع فاسد نہ ہوگی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روز بیع کی قیمت اور امام محمدؒ کے
نزدیک روز انقطاع کے قیمت مشتری پر واجب ہوگی۔

لهم ان العقد قد صح الا انه تعدر التسليم بالفساد وانه لا يوجب الفساد كما اذا اشتري
بالوطب فالقطع واذا بقى العقد وجبت القيمة لكن عند ابی یوسف وقت البيع لانه
مضمون به وعند محمد يوم الانقطاع لانه اوان الانتقال الى القيمة۔ اور صاحبین کی یہ دلیل ہے کہ
عقد مذکورہ صحیح ہو چکا تھا مگر فاسد ہونے کی وجہ سے یہ ثمن ادا کرنا غیر ممکن ہوا اور ایسا ہونے سے فساد لازم نہیں ہوتا
ہے جیسے کسی نے نئے تازہ چھوڑے کے عوض کوئی چیز خریدی پھر بازار میں ایسے چھوڑے آنا منقطع ہو گیا حالانکہ
بیع نہیں ٹوٹتی ہے۔ بلکہ سال آئندہ میں رطب پیدا ہونے تک انتظار کرے یا بالفعل قیمت لے لیتا ہے۔ اور
جب عقد باقی رہا تو مشتری پر قیمت واجب ہوئی تو لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت بیع کی قیمت واجب ہے

کیونکہ بیع ہی وجہ سے وہ ثمن کا ضامن ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک جس دن ان درموں کا چلن بازار سے منقطع ہوا اُس دن کی قیمت واجب ہے کیونکہ ان درموں سے منتقل ہو کر قیمت کی طرف آنا اسی وقت واجب ہوا ہے لیکن واضح ہو کہ امام محمدؒ کے نزدیک چلن منقطع ہونا یہ ہے کہ تمام شہروں سے چلن جاتا رہے اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسف کے نزدیک اسی شہر میں چلن باطل ہونا کافی ہے۔ ع۔ ولا بی حنیفۃ ان الثمن یھلک بالکساد لان الثمنۃ بالامطلاح وما بقی فبقی بیع بلا ثمن فی بطل۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کساد ہونے سے ثمن باطل ہو جاتا ہے اس واسطے کہ ثمن ہونا باہمی اصطلاح پر ہے۔ حالانکہ یہ اصطلاح نہیں رہی تو بیع بغیر از ثمن رہ گئی پس باطل ہو گئی ہے یعنی جن درموں یا دیناروں پر میل غالب ہے حتیٰ کہ وہ اصلی نقد کے معنی میں نہیں ہیں تو ان کا ثمن ہونا لوگوں کی اصطلاح پر ہے اور جب لوگوں نے اپنی اصطلاح چھوڑ دی تو ان کا ثمن ہونا بھی جاتا رہا پس بیع بغیر ثمن ہو کر باطل ہو گئی۔ واذ ابطل یجب رد البیع ان کان قاشدا و قیمتہ ان کان ہالکا کما فی البیع الفاسد۔ اور جب بیع باطل ہوئی تو مشتری پر لازم ہوا کہ بیع کو پھیر دے اگر وہ قائم ہو یا اُس کی قیمت دے اگر وہ تلف ہو گئی ہو جیسا بیع فاسد میں حکم ہے۔ قال ویجوز ان البیع بالفلوس لانہ مال معلوم فان کانت نافقۃ جائز البیع بہا وان لم تعین لانہا اثمان بالاصطلاح وان کانت کاسدۃ لم یجز البیع بہا حتیٰ یعینہا لانہا سلح فلا بد من تعینہا۔ اور فلوس یعنی پیسوں کے عوض بیع جائز ہے اس واسطے کہ وہ مال معلوم ہیں پس اگر یہ پیسے چلتے ہوں تو اگر ان کو معین نہ کرے تو بھی بیع جائز ہے۔ اس واسطے کہ باہمی اصطلاح سے یہ ثمن ہو گئے اور اگر ان پیسوں کا چلن نہ ہو تو جب تک ان کو معین نہ کرے بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ بھی ایک اسباب میں سے ہیں تو ان کو معین کرنا ضرور ہے۔

فے خلاصہ یہ کہ فلوس دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کا چلن ہو گا یا نہیں حالانکہ وہ اپنی ذات سے ثمن نہیں ہیں بلکہ لوگوں کی اصطلاح سے ہیں۔ پس اگر لوگوں کی اصطلاح میں ثمن کے طور پر چلتے ہوں تو مثل درم و دینار کی بیع میں ان کا معین کرنا ضرور نہیں ہے بلکہ وہ معین کرنے سے متعین نہ ہوں گے۔ مثلاً دس پیسہ کو کوئی چیز خریدی تو وہ چیز معین کرنا واجب ہے اور یہ پیسے کچھ معین نہیں ہیں بلکہ پیسوں میں سے دس دیرے اور اگر یہ پیسے چلتے نہ ہوں بلکہ کاسد ہو گئے۔ تو یہ تانبے کے پھتے ہیں یعنی بمنزلہ تانبے کے دیگر اسباب کے یہ بھی ایک مال ہے تو بیع میں ان کا معین کرنا ضرور ہے ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔ واذ اباع بالفلوس النافقۃ کسدت بطل البیع عند ابی حنیفۃ بخلاف ما دھونظیر الاختلاف الذی بیناہ اور اگر ایسے فلوس کے عوض فروخت کیا جو چلتے ہیں پھر باہمی قبضہ سے ان کا چلن مٹ گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع باطل ہو گئی۔ اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگی اور یہ اُس اختلاف کی نظیر ہے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ فے یعنی فلوس میں جو اختلاف ہے یہ ویسا ہی اختلاف ہے جیسا اند میل دالے درموں میں درموں گنرا اور وجہ یہ ہے کہ جن درموں میں میل غالب ہے وہ خود ثمن نہیں ہیں بلکہ لوگوں کی اصطلاح پر ہیں اور یہی حال فلوس کا ہے۔ ولواستقرض فلوسا نافقۃ فکسدت عند ابی حنیفۃ یمجب علیہ مثلہا۔ اور اگر ایسے فلوس قرض لیے جن کا چلن جاری ہے پھر ان کا چلن جاتا رہا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرضدار پر ان کی مثل واپس کرنا واجب ہے۔

فے یعنی گنتی سے جس قدر لیے ہیں اسی قدر شمار کر کے یہی پیسے دیرے۔ لانہ اعادۃ و وجہ رد العین معنی واثمنیۃ فضل فیہ اذا لقرض لا یختص بہ۔ اس واسطے کہ قرض لینا ایک عاریت ہے اور اُس کا حکم لازم یہ ہے کہ عین

شے کو بحیثیت معنوی واپس کرے اور ثمن ہونا قرض میں ایک امر زائد ہے۔ اس واسطے کہ قرضہ کو ثمن سے کوئی اختصاص نہیں ہے۔ **ف** یعنی قرض جو بمنزلہ عایت کے ہے مقتضی ہے کہ عین ثمنے واپس کیا جائے لیکن چونکہ وہ چیز تلف ہو چکی ہے لہذا اگر ظاہر اس کو واپس نہیں کر سکتا تو بحسب معنی واپس کرے یعنی اسی کی مثل واپس کرے۔ وعندہما عجب قیمتها لا نہ لما بطل وصف الثمنیۃ تعدد سداھا کما قبض فیجب رد قیمتھا کما اذا استقرض مثلیا فانقطع لکن عند ابی یوسف یوم القبض وعند محمد یوم الکساد علی ما مر من قبل۔ اور صاحبین کے نزدیک قرض لینے والے پر ان فلوس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان میں جب ثمنیت کا وصف جاتا رہا تو جیسے قبضہ کیے تھے ویسے واپس کرنا ممکن نہیں رہا تو ان کی قیمت واپس کرنا واجب ہوا۔ جیسے کسی نے کوئی مثلی چیز مانند تازہ خرمہ و تازہ چمنا وغیرہ قرض لیا پھر اس کا بازار میں ملنا منقطع ہو گیا تو قیمت پھر نا واجب ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسف کے نزدیک قبضہ کے روز کی قیمت اور امام محمد کے نزدیک چلن منقطع ہونے کے روز کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ سابق میں گذرا **ف** مصنف نے صاحبین کی دلیل پیچھے بیان کی تو موافق عادت مصنف کے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحبین کا قول اختیار کیا یعنی قیمت واجب ہوگی۔ **م** پھر بہت سے مشائخ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیتے اور صدر شہید حسام الدین اور صدر کبیر برہا الدین بھی اسی پر فتویٰ دیتے تھے اور ہمارے زمانہ کے بعض مشائخ نے ابی یوسف کے قول پر فتویٰ دیا۔ ک۔ حاصل الاختلاف فیمن غصب مثلیا فانقطع۔ اور اصل اختلاف ایسے شخص کے مسئلہ میں ہے جس نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ بازار سے منقطع ہو گئی۔ **ف** مثلاً تازہ خرمہ غصب کر لیا اور غاصب پر واجب ہوا کہ اس کی مثل واپس کرے جبکہ بعینہ موجود نہ ہو لیکن بازار میں ایسا خرمہ آنا منقطع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ لیکن ابو یوسف کے نزدیک روز غصب کی قیمت اور امام محمد کے نزدیک روز انقطاع کی قیمت واجب ہے۔ **د** قول معد انظر للجانبین و قول ابو یوسف ایسر۔ اور امام محمد کے قول میں قرض لینے والے و قرض دینے والے دونوں کے واسطے رعایت ہے۔ اور ابو یوسف کے قول میں آسانی زیادہ ہے۔

ف امام محمد کے قول میں قرض دہندہ کے حق میں آسانی بلحاظ قول ابی حنیفہ ہے۔ کیونکہ ابو حنیفہ کے قول پر بھی کھوئے درم دینے چاہئیں حالانکہ اس میں قرض دینے والے کا کچھ لحاظ نہیں ہے۔ اور قرض لینے والے کے حق میں رعایت بلحاظ قول ابی یوسف ہے۔ کیونکہ ابی یوسف کے نزدیک روز قبضہ کی قیمت واجب ہوتی ہے اور امام ابو یوسف کا قول اس واسطے آسان ہے کہ یوم قبضہ کی قیمت دونوں کو معلوم ہے اور بخلاف روز انقطاع کے اس کی قیمت میں اختلاف ہے۔ **ن**۔ قال ومن اشتری شیئاً بنصف درہم فلوس جانہ وعلیہ ما یباع بنصف درہم من الفلوس وکذا اذا قال بدالق فلوس او بقیوط فلوس جانہ۔ اور اگر کسی نے کوئی چیز نصف درم فلوس کو خریدی تو جائز ہے اور نصف درم کے جتنے پیسہ بکتے ہیں وہ مشتری پر واجب ہونگے۔ اسی طرح اگر کہا کہ ایک دانگ فلوس یا ایک قیرا فلوس کو خریدی تو بھی جائز ہے۔ **ف** دانگ ایک درم کا چھٹا حصہ اور دانگ کا نصف ایک قیرا ہوتا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ ایک قیرا یا ایک دانگ یا نصف درم کے جس قدر پیسہ بکتے ہیں ان کے عوض خریدے تو جائز ہے۔ وقل غاصب لا یجوز فی جمیع ذلك لا نہ اشتری بالفلوس وانہا تقدراً بالعدد لا بالطلاق ونصف الدرہم فلا بد من بیان عددہا۔ اور زفر نے کہا کہ ان سب صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس نے بعض فلوس کے خرید کی اور فلوس کا اندازہ کرنا گنتی سے ہوتا ہے۔ نہ دانگ و نصف درم سے تو فلوس کی گنتی

بیان کرنا ضروری ہے۔ ونحن نقول ما یباع بالذاتی ونصف الدرهم من الفلوس معلوم عند الناس
والکلام فیہ فاغنی عن بیان العدد۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نصف درم یاواٹک کے جس قدر پیسہ کہتے ہیں۔ وہ
لوگوں کو معلوم ہیں اور ہمارا مسئلہ اسی صورت میں ہے تو شمار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فہذا اگر معلوم نہ
ہو تو فاسد ہے۔ ولو قال بدرهم فلوس او بدرهمین فلوس فکذلک عند ابی یوسف لان ما یباع بالدرهم من الفلوس
معلوم وهو المراد لان الدرهم من الفلوس وعن محمد انه لا یجوز بالدراهم ویجوز فیما دون الدرهم
لان فی العادة السبایعة بالفلوس فیما دون الدرهم فصار معلوما بحکم العادة ولا کذلک درہم۔

اور اگر کہا میں نے یہ چیز ایک درم فلوس کو یا دو درم فلوس کو خریدی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ایک درم
کے جتنے فلوس ہوتے ہیں لوگوں کو معلوم ہیں اور یہی یہاں مراد ہے۔ یہ مراد نہیں کہ فلوس میں سے درم کے وزن کے
عوض خریدے اور امام محمد سے روایت ہے کہ درم میں نہیں جائز ہے اور درم سے کم میں جائز ہے۔ کیونکہ درم سے کم کی
صورت میں پیسوں سے خریدنے کی عادت ہے تو عادت کی وجہ سے نصف درم کے پیسہ معلوم ہو گئے اور یہ بات درم
میں حاصل نہیں ہے۔ قالوا دقل ابی یوسف مع لاسیما فی دیارنا اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ ابو یوسف کا قول اصح ہے
خصوصاً ہمارے ملک میں۔ قال ومن اعطی صیرفیا درہما وقال اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصف الدجۃ

جانما البیع فی الفلوس ویطل فیما بقی عند ہمالان بیع نصف درہم بالفلوس جائز و بیع النصف بنصف
الدجۃ باو فلا یجوز۔ اگر کسی نے صرف کو ایک درم دیکر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی
نصف کے عوض آدھا درم جو گھونچی بھر کم ہو دیدے تو فقط فلوس میں یہ بیع جائز ہے اور باقی میں باطل ہے۔ یہ صلیحین
کا قول ہے۔ اس واسطے کہ فلوس کے معاوضہ میں نصف درم کا عقد تو جائز ہے۔ اور باقی نصف درم کا مقابلہ ایک
دانہ کم نصف درم سے بیاج ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ چاندی کے مقابلہ میں چاندی برابر چاہیے ہے۔

وعلی قیاس قول ابی حنیفۃ بطل فی اکل۔ اور قیاس قول ابی حنیفۃ کے کل میں بیع باطل ہے۔ فہذا یعنی جیسے
نصف چاندی میں بیاج ہونے کی وجہ سے باطل ہوئی تو فلوس میں بھی صحیح نہیں ہوتی۔ لان الصفقة متحدة والفساد
قوی۔ اس واسطے کہ صفقہ متحدہ ہے اور فساد قوی ہے۔ فہذا بیاج جس پر سب نے اجماع کیا ہے۔ ن۔ اور عقد
سے مقارن ہے۔ ف۔ فی شیخ توکل صفقہ میں پھیل جائیگا۔ فہذا پس فلوس کی بیع بھی جائز ہوگی۔ وقد مر نظیرہ
اور اس کی نظیر گذر چکی ہے یعنی ایک غلام و آزاد کو جمع کر کے صفقہ واحدہ میں فروخت کر دیا یعنی اگر ہر ایک کا ثمرہ

علیحدہ بیان نہ کیا ہو تو بالاجماع کل فاسد ہے اور اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان کیا تو صاحبین کے نزدیک غلام میں
جائز ہے اور آزاد میں فاسد ہے اور امام کے نزدیک کل میں فاسد ہے۔ اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ بیان ہو تو صاحبین کے
کے نزدیک غلام میں جائز ہے اور آزاد میں فاسد ہے۔ ن۔ یہ اس وقت ہے کہ بیع میں صفقہ واحدہ ہو یعنی ایک ہی کلام
میں دونوں جزو ٹھہرے ہوں۔ ولو کور لفظ الاطمان جوابہ بجوابہا۔ اور اگر اس نے لفظ لفظاً کو کر لیا ہو تو جواب امام مثل جواب
صاحبین ہوگا۔ یعنی کہا کہ مجھے اس کے نصف کے عوض فلوس دیدے اور اس کے نصف باقی کے عوض میں چھوٹا درم
جو ابھی کے نصف سے ایک دانہ کم ہو دیدے تو دونوں جزو علیحدہ لین دین ہیں۔ پس عقد فلوس جائز اور عقد درم
باطل ہے جیسے صاحبین نے کہا یہی امام کا قول بھی ہے۔ هو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فہذا کہ امام کے نزدیک
یہاں مثل قول صاحبین کے حکم ہے۔ اور بعض مشائخ نے زعم فرمایا کہ امام کے یہاں بھی کل فاسد ہے۔ اور یہ صحیح

نہیں۔ لانہما بیعان۔ اس واسطے کہ یہ دو عقد میں سے تو ایک کے فاسد ہونے سے دوسرا فاسد نہیں ہوگا۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے مقابلہ بطور مذکورہ علیحدہ علیحدہ خود بیان کیا ہو یعنی نصف درم کلاں کے فلسوں اور نصف درم کلاں کے عوض درم صغیر جو ایک دانہ کم ہو طلب کیا ہو۔ ولو قال اور اگر اس نے کہا کہ یعنی صرف کو کلاں درم ویکریوں کہا کہ اعطی نصف درم فلسوں نصف الادبہ جاز مجھے اسکے عوض میں فلسوں نصف درم اور ایک ادھار درم مگر دانہ بھرم دیدے تو بیع جائز ہے۔ یعنی اس نے درم کلاں ویکری اس قدر فلسوں مانگے جو نصف درم کو فروخت ہوتے ہیں۔ اور ایک درم صغیر جو اس درم کلاں کے نصف سے جو بھرم ہے طلب کیا تو یہ بیع جائز ہے لانہ قابل الدراہم بما یباع من الفلوس بنصف درہم وبنصف درہم الادبہ۔ اس واسطے کہ اس نے درم کلاں کو مقابلہ کیا ایک ایسے فلسوں سے جو نصف درم کو بکتے ہیں اور دوسرے نصف درم سے مگر جو بھرم۔ ف۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ اس نے درم کلاں ویکری اس کے عوض میں فلسوں و درم صغیر مانگا۔ فیکون نصف درہم الادبہ بمثلہ۔ تو یہ ادھار یعنی درم صغیر جو دانہ بھرم ہے بمقابلہ اسی قدر چاندی کے ہوگی۔ ف۔ یعنی صرف نے جس قدر چاندی بھری وہ درم کلاں سے اسی قدر چاندی کے مقابل ہوئی۔ اب درم کلاں میں سے نصف درم مع ایک دانہ بھرم کے باقی رہا۔ وضاوۃ بانشاء الفلوس۔ اور باقی بمقابلہ فلسوں کے ہوگا۔ ف۔ یعنی جس قدر حصہ درم کلاں میں سے باقی رہا وہ فلسوں کے مقابلہ میں ہے۔ اور چونکہ یہ غیر جنس ہے لہذا اس میں بیع نہیں متحقق ہوگا۔ قال سہی اللہ عنہ دفی اکثر نسخ المختصر ذکو المسألة الثانية۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرے مسئلہ کا ذکر ہے۔ ف۔ یعنی اول مسئلہ کا ذکر نہیں ہے یعنی من اعطی صیر فیادریہ مالخ۔ مذکورہ نہیں ہے بلکہ لو قال اعطی نصف درہم فلسوں نصف الادبہ الخ۔ فقط مذکورہ ہے اور یہ غیر مربوط ہے۔ لہذا قطع نے شرح قدوری میں کیا کہ مسئلہ اول چھوٹا کاتب کی غلطی ہے مع۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اول مسئلہ تو کل نسخ موجودہ میں مذکور ہے۔ اور دوسرا مسئلہ خود قدوری کے اکثر نسخ میں مذکور ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ اور یہی مترجم کے نزدیک اظہر ہے والا علم۔ بالصواب۔ م۔ (فروع)۔ اگر ایک موتی بعض درموں کے اس شرط پر فروخت کیا۔ کہ اس کا وزن دو مثقال ہے پھر وہ دو مثقال سے زیادہ نکلا وہ مشتری کو مسلم رہے گا۔ اور اگر بہر مثقال بعض سو درم کے بیان کر دیا ہو پھر وہ بڑھا تو کل واپس کرے یا زیادتی کو بعض اس کے حصہ ثمن کے لے۔ اور اگر چاندی کا لنگن بعض درموں کے بیجا خواہ یہ کمالہ ہو درم وزن بعض اتنے ثمن کے یا نہیں کہا پھر اس کا وزن بڑھا اور دونوں جدا نہیں ہوتے تو مشتری کو اختیار ہے۔ چاہے پھر لے اور چاہے زیادتی کو بعض اس کے حصہ ثمن کے لے پس کسی حال میں زیادتی اس کو مفت نہیں دی جائے گی۔ فیہ السرخسی۔ اور اگر تلوار میں پیر سونے یا چاندی کا ملمع ہے بعض سونے یا چاندی کے یعنی لانی جنس کے عوض خریدی تو بہر حال میں بیع جائز ہے خواہ ثمن کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور ملمع کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یہو کہ وہ اپنی تلوار میں کھپ گیا۔ المصنعات۔

اگر چاندی سے ملمع کی ہوئی لگام بعض درموں کے خریدی تو جائز ہے۔ اگرچہ ملمع کے مقدار سے ثمن کے درم کم ہوں اور اسی طرح اگر ایسا گھر جس میں سونے کا ملمع ہے ادھار خرید یا تو جائز ہے۔ اگرچہ اس کی چھتوں کے ملمع میں سونا لگے وہ خرید کے داموں سے زیادہ لگا ہوا کادی۔ اگر فلسوں کو فلسوں کے عوض بیجا پھر یا بھی قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو بیع باطل ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے قبضہ کیا یا دونوں نے قبضہ کیا پھر ایک کا مقبوضہ بعد جدائی کے استحقاق میں لیا گیا تو عقد مذکور ایسے حال پر صحیح رہے گا۔ اکاوی۔ ابن

نے ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ اگر کسی نے سناروں کی راہ بعض سیاب کے خریدی پھر اس راہ میں سونا یا چاندی کچھ نہیں تھا تو بیع فاسد ہے۔ اس بہت سے کہ خالی راہ پر بیع واقع نہیں ہوتی اور اگر اس میں کچھ سونا یا چاندی نکلا تو بیع جائز ہے۔ اور سنار کو یہ ثمن نہیں کھانا چاہیے اس بہت سے کہ راہ کے اندر جو کچھ ہے وہ لوگوں کا مال ہے۔ ہاں اگر لوگوں کو دیتے وقت جتنا راہ میں گمراہی اتنا اپنی طرف سے بڑھا دیا ہو تو یہ ثمن کھانا حلال ہوگا۔ اور مشتری کے واسطے بھی مکروہ ہے کہ یہ راہ خریدے یہاں تک کہ سنار اس کو آگاہ کرے۔ کہ میں نے لوگوں کے مال میں بڑھا دیا تھا۔ اس وجہ سے مشتری خوب آگاہ ہے کہ یہ سنار کا مال نہیں ہے۔ المحیط۔

جس زمین میں سونے کی کان ہے اس کو بعض سونے کے خریدنا جائز نہیں اور بعض چاندی کے جائز ہے۔ عیضا السمری۔ اگر کسی شخص نے ایک قسم کی اشرفی خریدی پھر باقی سے کہا کہ مجھے دوسری قسم کی اشرفی دیدے تو یہ اختیار نہیں ہے۔ اگرچہ جو اشرفیاں مانگتا ہے وہ گھٹیا ہوں لیکن دوسرا رضی ہو جاتے تو جائز ہے اور متقی میں ہے۔ کہ جس شخص پر سیاہ درم واجب ہوں اگر اس نے دو دھیا درم اس کے برابر یا گھرے ادا کیے تو جائز ہے اور مقدار قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ جس پر دو دھیا درم ہیں اگر اس نے سیاہ چاندی کے درم اس کی مثل ادا کئے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک حلال قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ الذخیرہ۔

اگر سونا بعض دس درم کے خرید کر اس کو ایک درم نفع پر بیچا تو جائز ہے۔ الحادی۔ اور اگر دس درم وزن کا کنگن چاندی کا بعض ایک دینار کے خرید کر باہم قبضہ کیا پھر اس کو ایک درم نفع یا آدھے دینار نفع پر بیچا تو جائز ہے یہی ظاہر الروایت ہے المحیط۔ اور اگر سونا بعض سونے کے یا چاندی بعض چاندی کے خریدی تو اس کو سراجہ سے بچنا باطل نہیں جائز ہے التنازل خالیہ۔ اگر چاندی کا کنگن بعض ایک دینار کے لیا اور دوسرے شخص کا تھان اس کو دو دینار کو بڑا پھر کنگن و تھان کو ملا کر ایک دینار نفع پر بیچا تو یہ نفع بقدر ہر ایک کے اس المال ہے۔ (المبسوط)۔ اگر چاندی کا دس درم وزن کا کنگن بعض دس درم کے خرید اور باہم قبضہ ہو گیا پھر باقی سے اس سے ایک درم گھٹا دیا اور اسے قبول کر لیا اور مقام بیع سے جدا ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اس درم پر قبضہ کیا تو البیوع کے نزدیک پوری بیع فاسد ہو گئی اور ابو یوسفؒ کے نزدیک گھٹانا باطل ہے۔ اور مشتری یہ درم واپس کر دے اور پہلا عقد صحیح ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عقد اول صحیح ہے اور یہ گھٹانا بمنزلہ ہبہ جدید کے ہے تو باقی کو اختیار باقی ہے کہ جب تک سپرد نہ کیا ہو دینے سے انکار کرے اور اگر مشتری نے ثمن میں ایک درم بڑھا کر باقی کو سپرد کیا تو امامؒ کے نزدیک عقد فاسد ہوا اور صاحبین کے نزدیک بڑھانا باطل ہے۔ اور عقد اول صحیح ہے۔ المبسوط۔

اور اگر کنگن و کپڑا چپیس درم کو خرید حالانکہ کنگن ساڑھے بارہ درم وزن ہے اور باہم قبضہ ہو گیا پھر باقی نے مشتری کے ذمہ تین درم گھٹائے تو اس کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کے ثمن سے تین درم گھٹائے تو صحیح ہے اور گھٹانا صرف کپڑے کے دام سے ہوگا۔ یعنی کنگن جو ساڑھے بارہ درم وزن ہے بعض ساڑھے بارہ درم رہے گا۔ اور کپڑا جو ساڑھے بارہ درم کو بڑا وہ ساڑھے نو درم کو رہ جائیگا تو عقد جائز رہا۔ دوم یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے تین درم ان دونوں کے مجموعہ ثمن سے ملا کر گھٹائے تو ہر ایک کے ثمن سے ڈیڑھ درم گھٹا پس امامؒ کے نزدیک حصہ کنگن کا عقد فاسد ہو جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک کنگن کے حصہ میں گھٹانا صحیح نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اگر چاندی کی ابریق جس کا وزن ہزار درم ہے سو دینار کو خریدے اور باہم قبضہ ہو گیا پھر مشتری نے ابریق میں عیب

پایا اور وہ بعینہ موجود ہے حتیٰ کہ اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔ پھر اس نے بائع سے دیناروں پر صلح کی اور شری نے صلح کے دیناروں پر قبضہ نہیں کیا۔ حتیٰ کہ دونوں جدا ہو گئے تو اصل میں مذکور ہے کہ صلح پوری ہو گئی۔ اور کچھ اختلاف نے صلح کے دیناروں پر قبضہ نہیں کیا۔ اور یہ صاحبین کے قول پر ٹھیک ہے اور اسی طرح امام کے قول پر بھی صحیح ہے بنا بر قول بعض مشائخ بیان نہیں کیا۔ اور یہ صاحبین کے قول پر ٹھیک ہے اور اسی طرح امام کے قول پر بھی صحیح ہے بنا بر قول بعض مشائخ کے صلح مذکورہ ثمن سے حصہ عیب سے واقع ہوتی کیونکہ ثمن سے حصہ عیب بھی دینار ہیں۔ اور صلح کا معاوضہ بھی دینار کے صلح مذکورہ ثمن سے حصہ عیب سے واقع ہوتی تو بیع الصرف نہ ہوگی۔ اگر دس درم پر صلح ہوتی پس اگر قبضہ سے پہلے دونوں ہیں۔ تو یہ صلح اس کی جنس حق پر واقع ہوتی تو بیع الصرف نہ ہوگی۔ اگر دس درم پر صلح ہوتی پس اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہوئے تو صلح باطل ہو جائیگی۔ اور اگر قبضہ ہو واپس اگر حصہ عیب سے درم زائد ہوں تو کل مشائخ کے نزدیک صلح جائز ہے۔ المحیط اگر ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درم بعوض سودینار کے خریدے اور اپنے واسطے ایک روز اختیار شرط کیا پس اگر دونوں نے جدا ہونے سے خیار ساقط کیا یعنی خیار والے نے ساقط کیا تو بیع جائز ہے۔ اور اگر خیار ساقط کیا پس اگر دونوں نے جدا ہونے سے خیار ساقط کیا یعنی خیار والے نے ساقط کیا تو بیع جائز ہے۔ اور اگر خیار ساقط کیا اور قبضہ ہو گیا تو بیع فاسد ہے۔ اسی طرح بائع کے خیار میں بھی حکم ہے خواہ مدت خیار کم ہو یا زیادہ ہو۔ اسی طرح سونے چاندی کے برتن و زیور اور حلیہ تلوار و طوق مرصع بجوہر جس میں بغیر طوق توڑے جو اہرات نکل نہیں سکتے ہیں

سونا۔ البسوط۔

یہی حکم ہے اور اگر ملمع کی لگام وغیرہ ہو تو اس میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہے۔ البسوط۔ امام محمد

اگر چاندی کا برتن خرید لیا حالانکہ وہ چاندی کا نہیں ہے تو ان دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے۔ البسوط۔ امام محمد

نے فرمایا کہ اگر ایسے مریض نے جو اسی مرض سے مرگیا اپنے وارث کے ہاتھ سودینار بعوض ہزار درم کے فروخت

کیے اور باہمی قبضہ ہو گیا۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں مگر باقی وارثوں کی اجازت سے جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر برابر قیمت یا کم کو فروخت کرے تو بھی صحیح حکم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر برابر قیمت یا زیادہ کے عوض

بیعے تو بغیر اجازت باقی وارثوں کے جائز ہے۔ المحیط۔ اگر دو کیلوں نے باہم عقد صرف کیا تو ان کو بھی جائز نہیں کہ

جدا ہو جاویں یہاں تک کہ باہم قبضہ کریں ولیکن موکلون کا غائب ہونا مضر نہیں ہے۔ الحادی۔ اور اگر دو شخصوں نے

عقد صرف کیا پھر دونوں نے قبضہ کے واسطے اپنا اپنا وکیل کیا پس اگر انھوں نے موکلون کے جدا ہونے سے پہلے

قبضہ کیا تو جائز ہے۔ اور بعد جدا ہونے کے نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ امام محمد نے کہا کہ اگر ایک نے دوسرے

سے ایک دینار بعوض دس درم کے خرید لیا پس دینار ویدیا اور درموں کے عوض اس نے رہن لیا تو جائز ہے۔ المحیط۔

پھر اگر دونوں مجلس میں ہیں کہ وہ رہن تلف ہوا تو جس کے عوض رہن ہے اس کے عوض میں گیا۔ اور عقد جائز

رہا۔ اور اگر دونوں کے جدا ہو جانے کے بعد تلف ہوا تو صرف باطل ہے اور وہ اپنا حق پانے والا نہ ہوگا۔ المحیط۔

اور اگر دونوں جدا ہو گئے حالانکہ رہن قائم ہے تو صرف باطل ہوتی۔ المحیط۔ عقد صرف میں ثمن کے واسطے اترا کر کرنا یا کفالت

کرنا صحیح ہے پھر اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے کفیل یا حوالہ قبول کرنے والے نے ادا کر دیا تو عقد صحیح رہا اور

اگر متعاقدین دونوں یا ایک چلا گیا اور کفیل یا محتال علیہ موجود رہا تو صرف باطل ہو گئی۔ السراج۔ اگر ایک شخص نے

دوسرے کا کنگن سونے یا چاندی کا غضب کر کے تلف کر دیا تو ہمارے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت اس کے

خلاف جنس سے ڈھالی ہوتی واجب ہوگی۔ یعنی سونے کا کنگن ہو تو چاندی کی ساخنہ چیز سے قیمت دے۔

اور چاندی کا کنگن ہو تو سونے سے اسی طرح قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور وزن و قیمت میں کوئی غاصب کا قسم کے

ساتھ بدل ہے۔ البسوط۔ اور مغبوب منہ گواہ لاوے۔ م۔ پھر جب قاضی نے غاصب پر خلاف جنس سے اس

کی قیمت کی ضمان واجب کی تو ضمان لازم ہونے سے غاصب اس کنگن کا مالک ہو گیا۔ پھر اس کے بعد دیکھا

جاوے کہ اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے مغضوب منہ نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو بالاتفاق قضیہ صحیح ہے۔ اور دونوں قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک ضیمان لازم ہونا باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دونوں نے اس قیمت پر صلح کر لی تو بھی جائز ہے۔ اور اگر مغضوب منہ نے غاصب کو قیمت کے واسطے ایک مہینہ تک تاخیر دیدی تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ الذخیرہ۔

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جس درم و دینار و عینو میں میل ہو تو اس کو بیچنے میں مضائقہ اس شرط سے نہیں کہ اس کو بیان کرے یا وہ ظاہر ہو کہ نظر آوے۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ مستوقہ درم یعنی جن پر میل غالب ہے تو ان سے خرید میں مضائقہ نہیں جبکہ کھونٹ بیان کر دے اور سلطان کے واسطے میں یہ حکم دیکھتا ہوں کہ ایسے درموں کو توڑ دے کیونکہ شاید ایسے شخص کے ہاتھ لڑیں جو عیب بیان نہ کرے۔ الذخیرہ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ ایسے کھونٹے درموں کا چلانا میرے نزدیک مکروہ ہے اگر وہ کھونٹ بیان کر دے اور لینے والا نے اس واسطے کہ ان کے چلن سے عوام کو ضرر ہے اور جس چیز میں ضرر عام ہو وہ مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس نے تابنے پر چاندی چڑھائی تو اس کو فروخت نہیں کر سکتا یہاں تک کہ بیان کرے۔ الذخیرہ۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جو لوگوں میں نہیں جائز ہے چاہے کہ وہ قطع کر دیجائے اور اس کا مالک جان بوجھ کر چلا دے تو اس کو سزا دی جائے۔ المحیط۔

کتاب الکفالت

یہ کتاب کفالت کے بیان میں ہے

کفیل۔ کفالت کرنے والا۔ مکفول عنہ۔ جس کی طرف سے کفالت کی گئی۔ مکفول لہ جس کے واسطے کفالت کی جائے مکفول بہ جس چیز کی کفالت کی گئی مثلاً زید نے بکر کی طرف سے خالد کے واسطے ہزار روپیہ کی کفالت کی تو زید کفیل اور بکر مکفول عنہ اور خالد مکفول لہ اور ہزار روپیہ مکفول بہ ہے۔ اور ضمانت میں بجاتے ان کے ضامن و مضمون عنہ و مضمون لہ و مضمون یہ کہتے ہیں۔ قال الکفالتہ فی الضمان لہ و کفیلہا نہ کر یا۔ کفالت لغت میں بمعنی ضم ہے یعنی ملانا چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا و کفیلہا زکریا یعنی زکریا نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ ملا لیا۔ اور یہ فقہ معروف ہے خلاصہ یہ ہے۔

کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ مریم بنت عمران کو ان کی والدہ نے موافق نذر کے خدمت بیت المقدس کے لیے موافق اپنی شریعت کے دید یا حالانکہ وہ بالکل بچہ تھی تو حضرت زکریا و دیگر بزرگوں نے اس کی کفالت و پرورش میں اختلاف کیا یعنی ہر ایک شخص چاہتا تھا کہ میں کروں لیکن یہ قرعہ حضرت زکریا کے نام نکلا جن کی بی بی حضرت مریم کی خالہ تھیں۔ پس زکریا نے مریم کو اپنی پرورش میں ملا لیا یہ معنی لغوی ہیں اور شرع میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثعلبی ہی ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ و قبل فی الدین و الادل اصح۔ پھر کہا گیا کہ شرع میں کفالت کے معنی ذمہ کو ذمہ سے ملانا مطالبہ میں اور کہا گیا ہے کہ قرعہ میں قول اول اصح ہے۔ یعنی شرع میں ملانے کے معنی بدستور قائم ہیں۔ لیکن ذمہ کو ذمہ سے ملانا یعنی جو شخص کسی چیز کا ذمہ دار ہے تو اس کی ذمہ داری کے ساتھ

میں اپنی ذمہ داری ملا دینا کفالت ہے۔ یعنی خود بھی ذمہ دار ہو جانا اگرچہ ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن جب ذمہ داری کمر لی تو ذمہ دار ہو گیا پھر اکثر علماء کے نزدیک یہ ذمہ داری ملا نا مطالبہ میں ہے یعنی کفیل سے بھی اسی طرح مطالبہ کیا جائیگا جیسے اصل سے مطالبہ ہے خواہ مال کا مطالبہ ہو یا حاضر ضامن ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ ذمہ ملا نا صرف قرضہ میں ہے یعنی اصل کی طرح کفیل بھی قرضہ کا ذمہ دار ہے لیکن اس سے حاضر ضامن کی کفالت نکلی جاتی ہے کیونکہ یہاں صرف اس بات کا کفیل ہے کہ اس شخص کو حاضر کر لیا اور قرضہ کا کفیل نہیں ہے بلکہ اس سے حاضری کا مطالبہ ہو سکتا ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے فرمایا کہ قول اول اصح ہے۔ قال الکفالة ضربان کفالة بالنفس وکفالة بالمال فالکفالة بالنفس جائزة والمضون بها احضار المكفول به۔ کفالت دو قسم ہے۔ ایک کفالت بالنفس اور دوم کفالت بالمال پس کفالت بالنفس جائز ہے اور اس سے جس چیز کی کفالت ہوتی ہے یہ ہے کہ مکفول عنہ کو حاضر کرے۔ یعنی صرف اس شخص کی ذات حاضر کر نیکاً ضامن ہو اور یہی قول احمد اور صحیح مشہور مذہب شافعی ہے۔ وقال الشافعی لا تجوز لانه كفل بما لا يقدر على تسليمه اذ لا قدر له على نفس المكفول به بخلاف الكفالة بالمال لان له ولاية على مال نفسه۔ اور شافعی نے (ایک قول میں) کہا کہ کفالت بالنفس نہیں جائز ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی جس کو سپرد کرنے قادر نہیں ہے اس واسطے کہ اس کو اس شخص کی ذات پر جس کے حاضر لانے کی کفالت کی ہو قدرت نہیں ہے۔ بخلاف کفالت بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر ولایت حاصل ہے۔ ولنا قوله عليه السلام الزعيم غارم وهذا يفيد مشروعية الكفالة بنوعيهما۔ اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الزعيم غارم یعنی کفیل ضامن ہے اور مطلق ارشاد فائده رتباً ہے کہ کفالت اپنی دونوں قسموں کے ساتھ مشروع ہے۔

فـ ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر عہدار کو اس کا حق دیدیا پس کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور عورت گھر میں کچھ خرچ نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ طعام بھی خرچ نہ کرے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ ہمارے اموال میں افضل ہے۔ پھر فرمایا کہ عاریت مؤدات ہے یعنی جو چیز مانگی لے اس کا ادا کرنا لازم ہے اور منہ (عطیہ عاریت) واپس کیا گیا ہے اور قرضہ لیا گیا ہے اور کفیل ضامن ہے۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی و احمد و عبد الرزاق و غیر ہم۔ اور اس کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش نے ترمذی شامی سے روایت کی اور یہ روایت قوی ہے اور ترمذی و حلیل کو اکثر نے ثقہ کہا ہے۔ لہذا ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور منہ یہ ہے کہ ادھار جائز یا پھلدار درخت کسی کو دودھ و پھل کے واسطے عطیہ دیا تو وہ بعد اس کے واپس کر دے اور قرضہ ادا کرنا واجب ہے۔ بالجملہ حدیثیں دلیل ہیں کہ کفالت خواہ مالی ہو یا ذاتی ہو جائز ہے۔ اس واسطے کہ حدیث میں مطلق کفیل کو ضامن کہا گیا ہے۔ ولانه يقدر على تسليمه بطريقة بان لم يعلم الطالب مكانه فيخلى بينه وبينه وليستعين باعوان القاضى في ذلك والحاجة ماسة اليه وقد امكن تحقيق معنى الكفالة فيه وهو الضعف في المطالبة۔ اور اس واسطے کہ کفیل کو اس شخص کے سپرد کرنے کی قدرت اپنے طریقہ سے حاصل ہے۔ ہاں بطوریکہ کفیل اپنے مکفولہ کو اس شخص کا ٹھکانا بتلا دے جس کی اس نے ذاتی کفالت کی ہے پس طالب و مطلوب کے درمیان تخلیہ کر دے یا اس طریقہ سے کہ قاضی کے پیادوں سے اس بارہ میں مدد لے اور حال یہ کہ کفالت ذاتی کی حاجت پڑتی ہے اور اس میں کفالت کے معنی ثابت کرنا ممکن

ہے۔ اور وہ معنی یہی کہ مطالبہ میں اپنا ذمہ طائفہ قوض و رت پوری کرنے کے لیے ذاتی حاضر ضامن کو بھی کفالت کی قسم کہا گیا ہے۔ پھر الفاظ کفالت بیان کرنے سے پہلے کفالت کے ارکان و شرائط بیان کرنا ضروری ہے۔ کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے یہی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے حتیٰ کہ فقط کفیل سے کفالت تمام نہ ہوگی خواہ کفالت نفس ہو یا مال ہو جب تک کہ مکفول لہ کی طرف سے یا مجلس میں مکفول لہ کے واسطے کسی اجنبی سے قبول نہ پایا جاوے اور مکفول لہ یا اس کی طرف سے دوسرا شخص خطاب کر کے مثلاً کہے کہ اے فلاں تو میرے واسطے فلاں شخص کی کفالت کرے یا کسی اجنبی نے کہا کہ اے فلاں تو فلاں شخص کے واسطے فلاں شخص کی کفالت کرے پس جس کو خطاب کیا وہ اس کو قبول کرے۔ امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا پھر انھوں نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ کفالت فقط کفیل سے پوری ہو جاتی ہے۔ خواہ دوسرے کی طرف سے خطاب و قبول پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ المحیط۔ اور معنی یہ ہیں کہ ایسی کفالت نافذ ہو جاتی ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی شرط نہیں ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی۔ اور یہی اظہر ہے۔ ف۔ اور بنابر یہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر النہر۔ اور اگر مکفول عنہ کی طرف سے خطا یا قبول پایا گیا مثلاً مطلب نے کسی شخص سے کہا کہ تو میری طرف سے فلاں کے واسطے میرے نفس کی یا اس کے مال کی جو مجھ پر آتا ہے کفالت کرے۔ یا کسی شخص نے مطلب کی طرف سے مال یا اس کے نفس کی کفالت کر لی اگر خطاب یا قبول مطلب کی طرف سے اس کی صحت میں پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ کا قول تھا اور مکفول عنہ کا خطاب و قبول کالعدم ہے۔

اگر مطلب کی طرف سے خطاب اس کے مرض الموت کی حالت میں پایا گیا پس اگر اس نے اپنے وارث کو خطاب کیا مثلاً فلاں شخص کے واسطے اس کے مال کی جو مجھ پر آتا ہے کفالت کرے پھر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک احتجاجاً صحیح ہے حتیٰ کہ جب مریض مطلب مر گیا تو اس کے وارث لوگ حکم کفالت مانگو وہوں گے۔ اگر وہ مکفول لہ غائب ہو۔ المحیط۔ اور اگر اس نے کچھ ترک نہیں چھوڑا اور مر گیا تو وارثوں کو اس کے ادا کرنے کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مطلب نے یہ بات کسی اجنبی سے کہی پس اجنبی نے ضمانت کر لی تو مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ یہ ضمان صحیح ہے کیونکہ مریض نے اس سے اپنی بہتری کا قصد کیا اور جب اجنبی نے اس کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو وہ اس کے ترکہ سے لے لے گا پس گویا مریض نے اس تنگ دلت میں اس اجنبی کو اپنے قائم مقام کیا اور تندرست میں ایسی تنگی نہیں پائی جانی ہے پس مریض کے حق میں استحساناً صحیح ہے۔ الکافی۔ ن۔ ع۔ اور یہی اوہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر وارثوں نے خود مریض سے کہا کہ لوگوں کے جو کچھ دیون تیرے اوپر ہیں ہم نے سب کی ضمانت کر لی حالانکہ مریض نے ان لوگوں سے یہ درخواست نہیں کی اور قرض خواہ لوگ غائب ہیں یعنی اس موقع پر موجود نہیں ہیں تو کفالت صحیح نہیں ہے اور اگر وارثوں نے اس کی موت کے بعد اس طرح کہا تو استحساناً کفالت صحیح ہے۔ القاضی خان۔ اور کفالت کے شرائط چار اقسام ہیں۔ قسم اول۔ وہ شرائط جو کفیل کی جانب رجوع ہوتے ہیں۔ از الجملہ عقل و بلوغ ہے اور یہ دونوں باتیں شرائط العقار سے ہیں تو طفل و مجنون کی کفالت نہیں منعقد ہوگی۔ سوائے اس کے کہ اگر ولی نے یتیم کے نفقہ میں ادھار لیا اور طفل یتیم کو حکم کیا کہ میری طرف سے مال کی ضمانت کر لے تو یہ صحیح ہے اور حکم کیا کہ میرے نفس کی کفالت کر لے تو نہیں جائز ہے۔ البحر۔ اگر طفل نے نفس یا مال کی کفالت کر لی پھر مانع ہو کر کفالت مذکورہ کا اقرار کیا تو مانع نہیں ہوگا کیونکہ اس نے باطل کفالت کا اقرار کیا۔

اگر طالب نے کہا کہ تو اس وقت بالغ تھا اور طفل نے کہا کہ نہیں بلکہ میں طفل تھا تو اسی طفل کا قول قبول ہے۔ المجہول
از انجملہ آزادی شرط ہے۔ اور یہ کفالت نافذ ہونے کی شرط ہے حتیٰ کہ غلام مجبور اور باندن کی کفالت منعقد ہوگی اور بعد آزادی
کے مواخذہ ہو سکتا ہے۔ واضح ہو کہ کفیل کی تندرستی شرط نہیں ہے حتیٰ کہ جو شخص کہ مرض الموت میں ہے اس کی کفالت
تہائی مال سے صحیح ہے۔ البدائع۔ یعنی اگر مریض نے کفالت کی تو صحیح ہے۔ پھر اگر وہ اس مرض سے اچھا ہو گیا تو ظاہر
ہے کہ یہ تندرست کی کفالت ہے اور اگر وہ اس مرض میں مر گیا تو کفالت صحیح ہے۔ مگر ترکہ میں سے صرف تہائی ترکہ سے
صحیح ہے۔ م۔ قسم دوم وہ شرائط کہ اصیل کی طرف راجع ہیں۔ از انجملہ یہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی وہ خواہ بذات مکفول
عنہ یا نائب مکفول عنہ اس کو سپرد کر سکتا ہو پس اگر میت مفلس کی طرف سے کفالت تھی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
نہیں صحیح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے۔ البدائع اور صحیح قولی انی حنیفہؒ ہے۔ التزام اور اگر میت مالدار ہو تو بالاتفاق
صحیح ہے۔ کیونکہ میت اگرچہ ادا کر لے کی قدرت نہیں رکھتا مگر اس کا وارث یا وصی ادا کر سکتا ہے۔ م۔ اور
اگر مفلو مال چھوڑا تو کفالت اسی قدر میں جائز ہے۔ محیط السمری۔

از انجملہ یہ کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی وہ معلوم ہو جبکہ مضاف ہو حتیٰ کہ اگر مکفول لہ سے کہا تو دنیا میں جس کسی کے
ہاتھ فروخت کرے میں نے اس کی طرف سے تیرے لیے کفالت کی تو یہ باطل ہے اور اگر مجہول ہو نامضاف عین نہیں
ہو مثلاً کہا کہ میں نے تیرے واسطے کفالت کی اس مال کی جو تیرا زید پر ہے یا اس مال کی جو تیرا بکر پر ہے۔ تو یہ جائز
ہے اور کفیل کو اختیار ہوگا کہ چاہے جس کفالت کو اپنے اوپر لازم کرے۔ البحر۔ اور معنی یہ کہ جب کہا کہ جو کچھ تو کسی شخص کے
ہاتھ فروخت کرے میں نے اس کی کفالت کر لی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ آئندہ زمانہ میں جب فروخت ہو کر مشتری پر دام
لازم ہوں تب میں نے اس کی طرف سے کفالت کر لی اور اس میں ضرور ہے کہ مکفول عنہ معلوم ہو اگر کفالت مضاف نہ
ہو بلکہ بالفعل ہو مثلاً کہا کہ میں نے فلاں پر یا فلاں پر جو تیرا مال ہے ایک کی کفالت کی۔ یہ اگرچہ مجہول ہے لیکن وہ انھیں
دونوں فرضادوں میں سے جس کی چاہے کفالت کرے۔ م۔ اور یہ شرط نہیں کہ جس کی طرف سے کفالت کی در آزاد و مائل و
بالغ ہو۔ البحر۔ حتیٰ کہ طفل و مجنون کی طرف سے کفالت صحیح ہے پھر دیکھا جاوے کہ ولی کی اجازت سے کفالت تھی یا نہیں
جائز۔ اور اسی پر احکام متعلق ہوں گے۔ م۔ قسم سوم جو شرائط کہ مکفول لہ کی جانب راجع ہوتے ہیں۔ از انجملہ یہ کہ
مکفول لہ معلوم ہو۔ البدائع۔ حتیٰ کہ اگر مجہول ہو مثلاً زید نے خالد و بکر سے کہا کہ میں نے خالد کے واسطے ہزار درم کی جو اس
لے عبد اللہ پر آتے ہیں یا میں نے بکر کے واسطے چھ سو درم کی جو اس کے عبد اللہ پر آتے ہیں کفالت کی تو یہ باطل ہے
اس واسطے کہ مکفول لہ مجہول ہے۔ الذیہ کہچہ لوگ نہیں معدود ہیں ان کی طرف اشارہ کر کے زید نے خالد سے کہا کہ ان میں
سے جس نے تیرے ہاتھ کچھ بیچا تو میں تیری طرف سے اس کے واسطے کفیل ہوں تو جائز ہے اس واسطے کہ مکفول لہ معلوم
ہے بخزانہ المفتیین۔ از انجملہ مکفول لہ مائل ہو پس مجنون و طفل لا یعقل کا قبول صحیح نہیں ہے۔ اور دونوں کی طرف سے ان
کے ولی کا قبول بھی جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مکفول لہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ البدائع۔

قسم چہارم جو شرائط کہ مکفول بہ کی جانب راجع ہیں۔ از انجملہ یہ کہ ایسی چیز ہو جو اصیل پر اس طرح مضمون ہو کہ اس
کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جاوے۔ الذیہ کہچہ بیع سپرد کرنے کی کفالت کرنا جائز ہے یعنی بیع کے بعد جب مشتری
نے تمسک دیا تو بائع پر واجب ہے کہ مبیع سپرد کرے پس اگر زید نے بائع کی طرف سے مشتری کے واسطے مبیع سپرد
کرنے کی کفالت کر لی۔ یعنی میں اس کی سپردگی میں کفیل ہوں تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح قرض دار کی طرف سے لے لے

قرضہ کی کفالت کرنا اور غاصب کی طرف سے مغضوب کی کفالت کرنا اور ہر ایسے عین مال کی جو کسی کے ذمہ واجب التسلیم ہو کفالت کرنا اور زریعہ کے لیے شوہر کی طرف سے مہر کی کفالت کرنا اور غلط میں زریعہ کی طرف سے شوہر کے لیے عوض نفع کے کفالت کرنا۔ اور عداوتوں سے صلح کا مال وصول ہونے کی کفالت کرنا اور بیع فاسد میں مشتری کی طرف سے بائع کے لیے بیع واپس ہونے کی کفالت کرنا جائز ہے۔ التمسین۔ اگر ثمن بیان کر کے کوئی چیز بطور خرید کے قبضہ میں لی یعنی بعد دیکھ کے اگر پسند ہوتی تو اسی قدر دام کو خرید لے گا پس اس کی کفالت بھی جائز ہے۔ بدون بیان ثمن کے وہ امانت ہے۔ ۲۔ المنہ۔ امانتوں کی کفالت نہیں جائز ہے جیسے دو بیعت و مال مقاربت و شریکت۔ الذمیر۔ دین مرہون مستعما و مستاجر۔ الکافی۔ از اخلہ یہ چیز ایسی ہو کہ کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر ہو۔ الذمیرہ۔ اور اس کی مقدار معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر۔ اور یہ شرط ہے کہ اگر قرضہ ہو تو صحیح ہو۔ النہایہ۔ رہا بیان ان الفاظ کا جس سے کفالت منعقد ہوتی ہے اور اول کفالت بالنفس سے شروع ہے۔ قال وینعقد اذا قال تکفلت بنفس فلان۔ قدوری نے فرمایا کہ کفالت بنفس ان الفاظ ذیل سے منعقد ہو جاتی ہے۔ ۱۔ میں نے نفس فلاں کی کفالت کی۔ اور بوقتہ یا میں نے رقبہ فلاں کی کفالت کی اور روحہ او بجسدہ او براسہ۔ یا میں نے فلاں کی روح کی یا میں نے فلاں کے تن کی یا میں نے فلاں کے سر کی کفالت کی۔ ۲۔ غرض کہ ہر ایک ایسا لفظ ہے جس سے تمام کی تعبیر ہوتی ہے و کذا بیدنہ و وجہہ اور اسی طرح میں نے اس کے بدن کی کفالت کی یا میں نے اس کے چہرہ کی کفالت کی۔ ۳۔ تو بھی کفالت جائز ہے۔

لان هذه الالفاظ يعبر بها عن البدن اما حقيقة او عرفا على ما صرفى الطلاق - کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے ساتھ تمام بدن سے تعبیر کی جاتی ہے خواہ ازراہ لغت حقیقت کے یا ازراہ عرف و مجاز کے چنانچہ طلاق میں بیان ہو چکا۔ ۴۔ میں نفس خود ہی شخص سے اسی واسطے ابن الہمام نے کہا کہ بعینہ کفالت بھی صحیح ہوتا واجب ہے۔ اور چہرہ عرف میں البتہ کل سے تعبیر کرتا ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا چہرہ سرکار میں درج ہے یعنی یہ شخص وہاں نر کر ہے۔ اور طلاق میں توضیح گذری۔ و کذا اذا قال بنصفه او بثلثه او بجزء منه۔ اور اسی طرح جب کہا کہ میں نے فلاں کی نصف یا تہائی یا اس کی کسی جزو کی کفالت کی۔ ۵۔ تو کفالت صحیح ہے۔ غرض کہ اس شخص کے کسی جزو مشتری کی کفالت کی جو معین نہیں ہے۔ اور تجبہ یہ ہے کہ جو اعضاء ایسے نہیں کہ عرف میں ان کے ساتھ کل تعبیر کیا جائے تو دیکھا جاوے کہ اگر کوئی جزو خاص معین ہے تو بے فائدہ ہے۔ اور اگر جزو شائع عام ہے تو جائز ہے۔ لان النفس الواحدة في حق الكفالة لا تتجزى۔ اس واسطے کہ کفالت کے حق میں ایک نفس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ ۶۔ یعنی ایسا نہیں کہ کسی آدمی کے ہاتھ کی کفالت ہو اور پاؤں کی کفالت نہ ہو یا منہ کی کفالت ہو اور ناک کی کفالت نہ ہو یا ایک جزو کی کفالت ہو اور دوسرے جزو کی کفالت نہ ہو۔ فکان ذکر بعضھا شائعاً کذا کرکھا۔ تو ایک نفس میں ہے جزو شائع کو ذکر کرنا مثل کل کے ذکر کے ہے۔ ۷۔ کیونکہ یہ جزو تو ہر جگہ سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً نصف تو یہ اوپر دیچے اور طول باعرض دو ٹکڑے ہیں سے ہر ایک سب کو متعلق ہے۔ بخلاف ما اذا قال تکفلت بید فلان او برجلہ۔

بخلاف اس کے اگر کہا کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی۔ ۸۔ تو اس کا پاؤں ایک جزو معین ہے وہ اس کے نام بدن میں سے ہر جگہ نہیں ہو سکتا تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ لانه لا يعبر بهما عن البدن۔ کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ حتی لا یصح اضافة الطلاق اليهما۔ حتی کہ ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہے۔ ۹۔ مثلاً کہا کہ تیرے ہاتھ کو طلاق ہے یا تیرے پاؤں کو طلاق ہے تو کچھ نہیں

مع ہوگی۔ اسی وجہ سے کہ اس سے کل عورت کو طلاق نہیں ہو سکتی اور طلاق ایسی چیز نہیں کہ عورت کے بدن کے ٹکڑے
 طالق ہوں۔ کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن سے تعبیر نہیں ہوتی ہے۔ و فیما تقدیم یصح۔ اور جو اوپر گزرے ان میں صحیح ہے
 فـ یعنی رقبہ و روح وغیرہ اور نصف و تہائی و چہارم وغیرہ ان سب میں طلاق کی اضافت بھی صحیح ہوتی ہے مثلاً
 عورت سے کہا کہ تیرا سوال حصہ طابق ہے تو کل عورت طالق ہو جائے گی۔ پھر واضح ہو کہ کفالت کا لفظ صریح کفالت ہے
 تو جب کہا کہ میں کفیل یا متکفل ہوا یا میں نے کفالت کی تو صریح کفالت ہے۔ و کذا اذا قال ضمانتہ۔ اسی
 طرح اگر کہا کہ میں نے اس کی ضمانت نفس کی فـ یا میں ضامن ہوا یا ضامن ہوں تو بھی کفالت نفس ہو جائیگی۔ لہذا
 تصریح ہو چکی کہ یہ موجب کفالت کی تصریح ہے فـ یعنی کفالت سے جو حکم لازم آتا ہے وہ صریح بیان کر دیا تو مگر
 قصد کیا کیونکہ جب ملزم ہوا تو یہ لازم آیا۔ گویا کہا کہ میں کفیل ہوا تو میں اس کا ضامن ہوا۔ کیونکہ کفالت سے بھی واجب ہوتا
 ہے کہ لازم ہو۔ یعنی کفالت کا موجب یہی ہے کہ مال کی اکثر صورتوں میں ضمان لازم آتی ہے کما فی الفقہ۔ اذ قال ہو علی۔
 یا کہا کہ وہ مجھ پر ہے۔ فـ تو کفالت بنفس صحیح ہے۔ لہذا صیغۃ الالتزام۔ کیونکہ یہ التزام کا صیغہ ہے فـ
 یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ جب اس کی حاضری مطلوب ہوگی تو میں اس کو حاضر کروں گا۔ اذ قال الی۔ یا کہا
 کہ وہ میری طرف ہے فـ یہ لوگوں کے محاورہ میں التزام کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ لہذا فی معنی علی فی هذا
 المقام۔ کیونکہ وہ اس مقام میں مجھ پر کے معنی میں ہے۔ قال علیہ السلام ومن ترک ما لا یفلوہا شتہ ومن ترک
 عتدا و عیالا ذالی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف میں واقع ہوا اور جس شخص نے مال چھوڑا تو
 وہ اس کے وارثوں کے واسطے ہے اور جس نے اولاد یتیم یا ایسے قرائتی چھوڑے جن کی پرورش کرتا تھا تو وہ میری جانب
 ہیں فـ یعنی ان کی بھر گیری لینا مجھ پر ہے یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ اور یہ حدیث یحییٰ بن حسن میں معروہ ہے
 اور واضح ہو کہ کفالت کے معنی میں عرب اپنے محاورہ میں چند الفاظ دیگر بولتے ہیں چنانچہ مصنف نے لکھا۔ و کذا
 اذا قال انا ضامیہ۔ اور یوں ہی جب کہا کہ میں اس کی ذات کا زعیم ہوں۔ اوقبیل یا قبیل ہوں فـ تو بھی
 کفالت صحیح ہے۔ لان الزعامة هی الکفالة۔ کیونکہ زعامت بمعنی کفالت ہے فـ تو زعیم بمعنی کفیل ہوا۔ و قد
 یحینا فیہ۔ اور ہم اس بارے میں حدیث روایت کر چکے فـ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الزعیم خادم
 یعنی زعیم ضامن ہے یعنی جس شخص نے کفالت کی وہ تادان اٹھانے والا ہوگا۔ والقبیل هو الکفیل اوقبیل بمعنی
 کفیل ہے فـ یعنی ضامن ہونے اور اپنے ذمہ لینے والا۔ ولہذا سمی الصلۃ قبالة۔ اور اسی واسطے چاک کو قبیلہ کہتے
 ہیں فـ کیونکہ جو کچھ اس دستاویز اور تحریر میں لکھا جاتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم و قبول کرنے والا ہوتا ہے پس
 ان سب الفاظ مذکورہ میں وہ کفیل ہو جائیگا۔

بخلاف ما اذا قال انا ضامن لمعرفتہ۔ برخلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں اس کی شناخت کے واسطے
 ضامن ہوں فـ تو ظاہر الروایہ میں کفیل نہ ہوگا۔ لہذا التزام المعرفة دون المطالبة۔ کیونکہ اس نے شناخت کا
 التزام کیا ہے نہ مطالبہ کا فـ یعنی مطالبہ کا ذمہ دار نہیں ہوا بلکہ بظاہر اس نے شناخت کی ذمہ داری کی۔ واقعات
 میں ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ لوگوں کے عرف معاملہ میں ضمانت ہے۔ نفس علیہ
 المتقنی۔ مصنف۔ اور اظہر یہ کہ اگر عرف ہو تو قول ابو یوسفؒ پر فتویٰ ہو۔ چنانچہ فارسی زبان میں کہا کہ من دانستن چنانچہ
 تو عامہ مطلق کے نزدیک ضامن ہو جاتا ہے۔ کما فی قاضی خان۔ م۔

قال فان شرط في الكفالة بالنفس تسليم المكفول به في وقت بعينه - قد ورد في كفاية الجبر ان كفالت
بالنفس في شرط كذا هو كذا مكفول به كذا فلا وقت معين في شرط كذا فكيف - يعني مثلاً كفالت كذا هو كذا اس شخص کو جمعہ کے
روز بعد نماز جمعہ کے حاضر کرونگا یا محکمہ قاضی میں فلاں روز فلاں وقت حاضر کرونگا - غرض کہ حاضر نامنی میں کوئی وقت معین
کر دیا - لزومه احضاره اذا طال به في ذلك الوقت - تو کفیل پر اس کا حاضر کرنا لازم ہوگا جبکہ مکفول لہ اس وقت
میں اس سے مطالبہ کرے - وقاء بما التزمه تاکہ جو اس نے التزام کیا وہ پورا کرے - کیونکہ اسی کے کہنے سے
طالب نے مکفول یہ یعنی اس شخص کو چھوڑا تھا اور اس قدر مدت دی تھی پس جب اس نے ایسا وعدہ کیا جس کے پورا
نہ کرنے میں دوسروں کا ضرر متضمن ہے تو شرع نے اس کو حق لازم کر دیا - فان احضره - پس اگر کفیل اس کو حاضر لایا تو بہتر
نہ اس نے اپنا حق و فاء کیا اور التزام پورا کیا - والادبہ الحاکم اور اگر حاضر نہیں لایا تو کفیل کو حاکم قید کر دیا - ف
کیونکہ وہ ظلم کرتا ہے - لا متناعه عن ايفاء حق مستحق عليه کیونکہ وہ ایسے حق کو ادا کرنے سے باز رہا جو اس پر واجب ہے
ولکن لا يجبره اولاً ولا ثانياً و ساری لہا ذایدعی - ولکن حاکم اس کو اول ہی مرتبہ میں قید خانہ نہیں بھیجے
گا کیونکہ شاید اس کو معلوم نہ ہو کہ کیوں میں بلا یا گیا ہوں ف - پھر بعد دریافت کے اگر حاضر نہ کیا تو دیکھا جاوے کہ
اگر مکفول بہ یہاں موجود ہے پھر حاضر نہیں لایا تو قید خانہ جاوے و لو غاب المكفول بنفسه اور اگر مکفول یہ غائب ہو گیا
ف - یعنی کفیل نے جس کے نفس کی کفالت کی اگر یہ شخص یہاں سے سفر کو چلا گیا - امہلہ الحاکم مدۃ ذهابہ وجبہ -
تو کفیل کو حاکم اس کی آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا - ف - یعنی اس قدر مدت کہ یہاں سے جاوے اور مکفول بہ
یہاں موجود ہے اس سے مل کر اس کو ساتھ لاوے اور یہاں پہنچے فان مضت لم يحضره پھر اگر اس قدر مدت تک
جو مہلت دی تھی وہ گزر گئی اور کفیل اس کو حاضر نہیں لایا یا مجبوسہ لتحقق امتناعه عن ايفاء الحق - تو حاکم اس کفیل کو قید
خانہ میں ڈالے کیونکہ حق ادا کرنے سے اس کا انکار متحقق ہو گیا ف - اور اگر کفیل نے کہا کہ میں وہ جگہ نہیں جانتا
جہاں یہ شخص چلا گیا ہے تو اسی قدر قول قبول ہوگا کہ - وكذا اذا ارتد والعياذ بالله ولحق بدار الحرب - اور
اسی طرح اگر مکفول بہ معاذ اللہ مرتد ہو گیا اور دار الحرب میں مل گیا ف - پس اگر حمیوں سے مصاب نہ ہو اور کفیل
کو یہ قدرت نہیں کہ مکفول یہ کو وہاں سے واپس لاوے تو کفیل سے مواخذہ نہیں کیا جائیگا - اور اگر حمیوں سے صلح ہو
اور کفیل اس کو واپس لا سکتا ہے تو قاضی اس کو آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا - الذخیرہ - ع -

وهذا لانه عاجز في المدة فينظر كالذي اعسر - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفیل مذکور اتنی مدت تک عاجز ہے تو
اس کو مہلت دی جائے جیسے اس شخص کو جو تنگ دست ہو گیا ف - یعنی مثلاً ایک شخص نے قرض لیا اور اس کے ادا
کا کوئی وعدہ کیا پھر درمیان میں اتفاق سے ایسا تنگ دست ہو گیا کہ ادا نہیں کر سکتا تو اس کے واسطے فراخی تک مہلت
ہے - پس اس وقت کہ کفالت میں کوئی وقت معین تھا - اور اس وقت پر حاضر لانے کا کفیل سے مطالبہ کیا
گیا ہو - ولو سلمه قبل ذلك بدي اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو اس سے پہلے سپرد کر دیا تو بری ہو گیا - ف - یعنی جو
کفیل نے التزام کیا تھا اس سے بری ہو گیا - لان الاجل حقه فيملك اسقاطه كما في التآيين الموجل - اس
واسطے کہ مبیعہ کو کفیل کا حق ہے پس وہ اس کو ساقط کر سکتا ہے جیسے مبیعہ دی ادھار میں ہوتا ہے ف -
یعنی مبیعہ پر مثلاً دو ماہ کا مبیعہ دی ادھار ہے - اس نے مدت سے مے ادا کر دیا تو بری ہو گیا کیونکہ مدت اٹھی
تھا - اسی طرح کفالت میں بھی مدت مذکورہ کفیل کا حق ہے تو قبل اس کے ادا کرنے سے بری ہو جائے گا -

قال واذا حضرة وسلمه في مكان يقدر المكفول له ان يخاصمه فيه مثل ان يكون في مصر بدي الكفيل من الكفالة - قد درئی نے کہا کہ اگر کفیل نے اس کو لا کر ایسی جگہ سپرد کیا کہ جہاں مکفول نہ کو اس کے ساتھ خصوصیت کی قدرت ہے جیسے شہر کے اندر ہو تو وہ کفالت سے بری ہو جائیگا۔ **ف** یعنی شہر میں قاضی حاکم موجود ہے جس کے حضور میں ناش کر کے فیصلہ حاصل کر سکتا ہے تو وہاں کفیل نے سپرد کر دیا پس وہ بری ہو گیا خواہ طالب قبول کرے یا نہ کرے۔ مفہوم لاندہ اتی بما التزمہ وحصل المقصود بکیونکہ اس نے جو کچھ التزام کیا تھا وہ پورا ہو گیا اور ایسا کرنے سے مقصود حاصل ہو گیا۔ **ف** یعنی کفیل کی کفالت سے یہی مقصود تھا کہ طالب کا حق ضائع نہ ہو اور اس نے ایسے شہر یا مقام میں سپرد کیا کہ جہاں وہ ناش سے اپنا حق ثابت کر سکتا ہے تو اس کا مقصود حاصل ہو گیا اور التزام سپردگی کا تھا۔ و هذا لانه ما لیتظم التسلیم الامریۃ۔ اور التزام پورا کرنا اس واسطے ہوا کہ کفیل نے یہی التزام کیا تھا کہ مکفول یہ کو ایک مرتبہ سپرد کر لیا۔ فاذا کفل علی ان یسلمہ فی مجلس القاضی فسلمہ فی السوق بادی لحصول المقصود - اور اگر اس شرط پر کفالت کی کہ میں اس کو قاضی کی مجلس میں سپرد کر دینگا پھر اس نے اس شخص کو بازار میں سپرد کیا تو بری ہو گیا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ **ف** کہ طالب اس کو لے جائے قاضی کے یہاں ناش کرے۔ ع۔ پس جہاں کہیں اس شہر میں ہو سپرد کرنا مفید ہوگا۔ مجلس قاضی کی تخصیص کرنا بے فائدہ ہے۔ کیونکہ ہر جگہ سے مجلس قاضی میں لے جانا ممکن ہے۔ وقیل فی زماننا لا یدرأ۔ اور کہا گیا کہ ہمارے زمانہ میں بری نہ ہوگا۔ **ف** جبکہ مجلس قاضی چھوڑ کر بازار میں سپرد کرے۔ یہ شمس الائمہ سرخی کا قول ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ م۔ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الکبریٰ لان الظاہر المعاونة علی الامتناع لا علی الاحضار۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ امتناع پر معاونت ہے نہ حاضر کرنے پر۔ **ف** یعنی ظاہر حال مقتضی ہے کہ بازار و غیرہ کے گروہ طالب کی مدد نہیں کریں گے کہ وہ مطلوب کو قاضی کی کچہری میں لے جاوے بلکہ مقتضی ہے کہ مطلوب کو چھوڑنے میں مددگار ہوں گے۔ پس جب حالت یہ ہے تو کفیل پر مجلس قاضی میں سپرد کرنا واجب ہے تاکہ مخاصمہ کر سکے۔ فکان التقييد مفيدا۔ تو مجلس قاضی کی قید لگانا مفید ہوا۔ **ف** یعنی مجلس قاضی میں سپرد کر لیا تو اس کو مار لانے میں دقت نہ ہوگی وان سلمہ فی بریۃ لہ یجاء۔ اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو کسی میدان و جنگل میں سپرد کیا تو کفالت سے بری نہ ہوگا۔ لاندہ لا یقدر علی المخاصمة فیہا فلم یحصل المقصود بکیونکہ وہ اس لیے آباد جگہ میں مطلوب کے ساتھ کفالت سے بری نہ ہوگا۔ و کذا اذا سلمہ فی غائمت نہیں کر سکتا تو اس کا مطلب نہیں حاصل ہوگا۔ **ف** کیونکہ یہاں قاضی نہیں ہے۔ و کذا اذا سلمہ فی سواد لعل قاض یفعل حکم فیہ۔ اور اسی طرح اگر کفیل نے مطلوب کو سودا شہر میں سپرد کیا تو بھی بری نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ وہاں کوئی قاضی نہیں ہے جو فیصلہ حکم دے۔ ولو سلمہ فی مصر آخر غیر المصر الذی کفل فیہ بری عند حنیفۃ۔ **ف** المقدار علی المخاصمة فیہ۔ اور اگر کفیل نے اس کو کسی دوسرے شہر میں سوائے اس شہر کے جس میں کفالت کی تھی سپرد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بری ہو جائیگا کیونکہ وہاں بھی وہ مطلوب کے ساتھ مخاصمہ کر سکتا ہے۔ **ف** کیونکہ ہر قاضی کے حضور میں فیصلہ لینا ممکن ہے تو دونوں شہر کہیں ہوں گے اور طالب امام نے یہ حکم بخلاف اپنے زمانہ کے بیان کیا کیونکہ اس زمانہ میں مسلمانوں اور خصوصاً قاضی سب اہل عدل و صلاح تھے۔ ہر جگہ اور ہر قاضی برابر تھا۔ پھر اس کے بعد موزنا آیا اس میں لوگوں کی نیابت ہر لگنیں لہذا اس وقت کے علماء نے اپنے زمانہ کے موافق حکم نکالا چنانچہ کہا جہندھ لا یدرأ لاندہ قد یكون شعوبہ فیما بینہ۔ اور ما بینہ۔ بلکہ نزدیکی شہر میں سپرد کرے۔ **ف** بری نہ ہوگا کیونکہ یہی ایسا قول ہے کہ طالب کے گداہ ایسی جگہ میں سپرد کرے جس میں اس کے

معین کیا تھا۔ تو دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بغیر گواہوں کے خاصہ نہیں کر سکتا تو اس کا مقصود نہیں حاصل ہوتا ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ کما فی الکبریٰ اور یہی وجہ ہے۔

کما فی الفتوح - م - و لو سلمہ فی السجن وقد حبسہ غیو الطالب لا یبرأ لانه لا یقدر علی المخاصمۃ فیہ - اور اگر کفیل نے مطلوب کو قید خانہ میں سپرد کیا اور حال یہ ہے کہ طالب کے سوا کسی دوسرے نے اس کو قید کر لیا تو کفیل بری نہ ہوگا۔ کیونکہ قید خانہ میں اس سے خاصہ نہیں کر سکتا ہے۔ ف - یعنی مطلوب کو سوائے مکفول کے دوسرے نے قید کر لیا ہے پس کفیل نے مکفول کو مطلوب اسی حالت میں کہ وہ قید خانہ میں ہے سپرد کیا تو کفیل نہیں بری ہوگا کیونکہ اس حالت میں مکفول کو اس سے خاصہ کی قدرت نہیں ہے۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت کہ دوسرے قاضی کے قید میں مکفول کو اس سے خاصہ میں قید خانہ میں قید ہو اور اگر اسی قاضی کے قید خانہ میں ہو جس کے حضور میں خاصہ ہوا تھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک بری ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔ یہ سب اس وقت کہ کفالت کے بعد دوسرے طالب کی جہت سے قید ہوا ہو۔ اور اگر اسی طالب کی جہت سے قید ہوا تو کفیل مطلقاً بری ہوگا۔ الذمیرہ۔

اگر اسی حالت میں کفالت کی کہ وہ قید خانہ میں مجبوس ہے پس اس نے قید خانہ میں سپرد کیا تو بری ہوا۔ انقاضی خانہ واضح ہو کہ کفالت بالنفس جب صحیح ہو تو اس سے کفیل کا بری ہونا تین باتوں میں سے ایک بات پر ہوگا ایک یہ کہ طالب کو مکفول بالنفس سپرد کر دے۔ دوم یہ مکفول کو اس کو کفالت سے بری کر دے۔ سوم یہ کہ مکفول عنہ مر جاوے المیظ۔ قال و اذا مات المكفول به بری الکفیل بالنفس من الکفالت - قدری نے فرمایا کہ جب مکفول یہ مر گیا تو کفیل اس کی کفالت نفس سے بری ہو گیا ف - اگرچہ کفالت مال سے بری نہیں ہوتا۔ لانه عجوز عن احضارہ - سیلے کہ کفیل اس کے حاضر لانے سے عاجز ہو گیا ف - اور عاجز ہو مواخذہ نہیں ہے ولا ینسقط الحضور عن الاصل۔ اور اسلئے کہ خود اصل سے ساقط ہو گیا۔ ف - یعنی خود مطلوب جس کی کفیل نے کفالت کی ہے حاضری سے بری ہوا۔ فیسقط الاحضار عن الکفیل۔ تو کفیل سے اس کا حاضر لانا ساقط ہوا ف - یعنی مکفول عنہ سے قرضہ ساقط ہو تو کفیل سے بھی ساقط ہوتا ہے۔ یعنی جس چیز کا مواخذہ اصل سے نہیں رہا تو کفیل سے بدرجہ اولیٰ نہیں رہے گا۔

و کذا اذا مات الکفیل اور یونہی اگر کفیل مر گیا ف - تو کفیل سے کفالت ساقط ہو گئی لانه لم یبق قادراً علی تسلیم المكفول بنفسہ اس واسطے کہ کفیل کو یہ قدرت نہیں رہی کہ جسکے نفس کی کفالت کی ہے اسکو سپرد کرے ف - کیونکہ اسکی جان ہی باقی نہیں ہے ہاں مال ترکہ البتہ باقی ہے و مالہ لا یصلح لا یفایہذا الواجب۔ اور حال یہ کہ اسکا مال اس واجب کو پورا کر چکی لیاقت نہیں رکھتا ہے ف - کیونکہ یہ کفالت مالی نہیں بلکہ کفالت نفس ہے جو حاضر ضامن کیلئے ہے بخلاف الکفیل بالمال - بخلاف کفیل بالمال کے ف - کہ اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کی کفالت کی تھی پس اگر کفیل مر گیا تو اس کے ترکہ کا مال اس لائق ہے کہ اس سے مال کفالت ادا کیا جاوے۔ یہ تو کفیل یا مکفول عنہ کی موت کا حال تھا و لو مات المكفول له - اور اگر مکفول نہ مر گیا ف - حالانکہ اس نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا ہے یا وارث وصی ہے فلو می ان یطالب الکفیل - تو اس کے وصی کو اختیار ہے کہ کفیل سے مطالبہ کرے ف - کہ جس مطلوب کی حاضر ضامن کی ہے اس کو حاضر لاوے۔ یہ اس وقت کہ وصی موجود ہو۔ وان لم یکن لو اسانہ۔ اور اگر مکفول نہ کا کوئی وصی نہ ہو تو اسکے وارث کو اختیار ہے کہ کفیل سے حاضر ضامن کا مطالبہ کرے سقیامہ مقام المیت۔ کیونکہ وارث بجائے اپنے مورث میت کے قائم ہے۔ ف - تو جیسے میت یعنی مکفول نہ کو مطالبہ کا اختیار ہے ایسے ہی اس کے قائم مقام وارث کو حق ہے۔ واضح ہو کہ ہر وارث کفیل حال ہونے

کے لیے شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ قال ومن كفّل بنفسه آخروا لعل يقل اذا وقعت اليك فانا بربى
فدفعه اليه فهو بربى - امام محمد نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس شخص نے دوسرے کی کفالت نفس کی
اور یہ نہیں کہا کہ جب میں نے اس شخص کو تجھے سپرد کر دیا تو پھر میں بربى ہوں پس اس نے مکفول کو سپرد کیا تو کفیل
برى ہوا۔ یعنی جب مکفول بہ کو مکفول لہ کے سپرد کر دیا تو کفیل بربى ہو گیا اگرچہ برات کی شرط نہیں کی تھی۔
لانہ موجب التصرف۔ اس واسطے کہ برى ہونا اس تصرف کا موجب ہے۔ اور جو امر کہ کسی عقد کا موجب
ہوتا ہے اس کے ثبوت میں شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ فیثبت بدون التخصيص عليه تو برات پر تصریح کرنے
کے بدون یہ برات ثبوت ہوگی۔ ولا يشترط قبول الطالب التسليم كفا في قضاء الدين - اور شرط نہیں کہ طالب
مکفول لہ اس کی سپردگی کو قبول کرے جیسے ادا تے قرض میں ہے۔ یعنی برى ہونے کے واسطے یہ بھی شرط
نہیں کہ مکفول لہ مان لے کر کہ تو نے سپرد کیا بلکہ جب کفیل نے سپرد کیا تو سپردگی صحیح ہوگی خواہ مکفول لہ قبول کرے یا
نہ کرے پس کفیل برى ہو گیا جیسے کفیل نے قرضہ کی کفالت کی اور قرضہ سپرد کیا تو برى ہوا خواہ مکفول لہ مانے یا نہ مانے
یہ اس وقت کہ کفیل نے ملا کر سپرد کیا۔ ولو سلم المكفول به نفسه من كفالته صح۔ اور اگر مکفول بہ نے خود اپنے نفس کو
اس کی کفالت کی وجہ سے سپرد کیا تو صحیح ہے۔ یعنی مکفول بہ نے مکفول لہ کو اپنے آپ کو اس طرح سپرد کیا کہ میں
نے اپنے آپ کو تجھے فلاں کفیل کی جہت سے سپرد کیا تو صحیح ہے اور کفیل برى ہو گیا۔ لانہ مطالب بالخصومة۔ اس واسطے
کہ مکفول بہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے۔ فكان له ولاية الدفع۔ تو اس کو خصومت دفع کرنے کی ولایت حاصل
ہے۔ فـ تو جب اس نے اپنے آپ کو سپرد کیا تو کفیل کی طرف سے خصومت دور ہوئی اور سپردگی صحیح ہوتی۔
وكذا اذا سلمه اليه وكيل الكفيل او سـ سوله - اور اسی طرح اگر مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا اپنی نے
مکفول لہ کے سپرد کیا تو بھی صحیح ہے لقیامها مقامه - کیونکہ کفیل کا وکیل یا اپنی دونوں اس کے تمام مقام ہے۔ فـ
تو ان کا سپرد کرنا مانند سپردگی کفیل کے ہے پس کفیل برى ہو گیا۔ واضح ہو جب کفیل نے موافق التزام کے حاضر مناسی پوری
نہ کی یعنی کفیل کو حاضر نہ لایا تو سالن میں گذر کر اگر حاضر لائے سے عاجز نہ ہو تو حاکم اس کو قید کرے گا لیکن اول مرتبہ نہیں بلکہ دو
تین دفع کرنے کے بعد اگر نہ لایا تو جس کرے۔ النہر۔ یہ اس وقت کہ کفالت کا اقرار کرتا ہے۔ اور اگر کفالت سے منکر ہو پھر
اس پر کفالت کے گواہ قائم ہوتے یا اس نے لینے میں قسم کھانے سے انکار کیا تو حاکم اس کو اول ہی مرتبہ قید کرے گا الظہیر
اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ اور یہی عامہ حقوق میں حکم ہے۔ الظہیر۔ بالجدہ خالی کفالت نفس میں اگر عہد دلانہ کیا تو بری
مذکور مجبوس کیا جاتا ہے۔ م۔ قال فان تكفل بنفسه على انه ان لم يواف به الى وقت كذا فهو
ضامن لمعليه وهو الف۔ قدوری نے کہا کہ اگر مثلاً زید نے خالد کے نفس کی کفالت یعنی حاضر مناسی اس شرط پر کی کہ اگر
فلاں وقت پر میں نے خالد کو حاضر نہیں کیا تو جو کچھ خالد پر ہے اور وہ ہزار درہم ہیں اس کا میں ضامن ہوں فـ پس
کفالت بالنفس اگر پوری نہ کرے تو ضامن مال ہے اور مال کی مقدار جو کچھ ہو لازم ہوگی جیسے ہزار درہم یہاں معلوم ہے۔ م۔
فلما حضره الى ذلك الوقت بغيره خالد كرا اس وقت مذکور پر حاضر نہیں لایا فـ اور حاضر مناسی کو پورا نہیں کیا
لزمه ضمان المال - تو کفیل زید پر مال مذکور کی ضمانت لازم ہو جائیگی فـ مگر با کفالت بالنفس ہے اور اگر
نہ ہو تو کفالت بالمال ہے۔ لان الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الموافقة - اس واسطے کہ یہاں حاضر نہ لائے
کی صورت پر کفالت بالمال ہے۔ یعنی اگر حاضر نہ لائن تو ضامن مال ہوں۔

وهذا التعليق صحيح فاذا وجد الشرط لزمه المال - اور ایسی تعلیق صحیح ہے تو وجب شرط پائی گئی تو مال لازم آیا۔ یعنی شرط یہ تھی کہ حاضر نہ لادے وہ پائی گئی کہ حاضر نہیں لایا تو ہزار درم کا ضامن ہو گیا۔ ولا يبرأ عن الكفالة بالنفس - اور باوجود اس کے وہ کفالت نفس سے بری نہ ہو گا۔ یعنی وقت مذکور پر حاضر ضامن پوری نہ کرنے سے وہ ضامن مال ہو گیا لیکن حاضر ضامن سے خارج نہیں ہوا۔ لان وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافي الكفالة بنفسه - اس واسطے کہ کفیل پر کفالت سے مال لازم آنا اس پر کفالت نفس لازم ہونے سے منافی نہیں ہے۔ بلکہ کفیل مال اور کفیل نفس دونوں ہو سکتا ہے۔ اذ كل واحد منهما للتوثق اس واسطے کہ دونوں کفالتوں میں ہر ایک بغرض مضبوطی ہے۔ یعنی ہر ایک قسم کی کفالت سے اس کو اپنی مضبوطی کرنا مقصود ہے تو دونوں جمع ہو سکتی ہیں اور وجب یہاں کفالت بالنفس سے بری ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور کفالت بالمال لازم آنا بوجہ شرط مذکور کے ثابت ہوا تو دونوں کفالتیں جمع ہو گئیں۔ وقال الشافعي لا يصح هذه الكفالة لانه تعليق سبب وجوب المال بالخطر فاشبه البيع - اور امام شافعی نے فرمایا کہ ایسی کفالت ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ سبب وجوب مال کو امر متردد پر معلق کرنا ہوا تو بیع کے مشابہ ہوا۔ مال واجب ہونے کا سبب کفالت بحال ہے۔ کیونکہ اسی سے مال واجب ہوتا ہے۔ پس اگر یہ کفالت کسی شرط پر معلق ہو تو جو چیز کہ مال واجب ہونے کا سبب ہے۔ وہ شرط پر معلق ہوا اور شرط کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہیں تو ایک امر متردد پر معلق ہوا حالانکہ مال کو شرط پر معلق کرنا حرام ہے جو حرام ہے تو ایسا ہوا جیسے بیع کو مال پر معلق کرنا حالانکہ بیع میں مال واجب ہونے کے سبب کو امر متردد پر معلق کرنا جائز نہیں ہوتا تو کفالت میں بھی جائز نہیں لہذا مسئلہ مذکور میں کفالت نفس رہ جائے گی اور کفالت مال باطل ہو گئی۔ اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفالت کے معنی صرف مطالبہ کا التزام ہے یعنی اپنے اوپر لازم کرنا ہے کہ مجھ سے مطالبہ کیا جاوے اور یہ معنی نہیں کہ مجھ پر مال لازم ہو گیا۔

تو یہ بات کہاں سے ثابت ہوتی کہ مال واجب ہونے کے سبب یعنی کفالت کو شرط پر معلق کیا بلکہ یہ لازم ہوا کہ جس چیز سے مطالبہ لازم ہوتا تھا وہ شرط پر معلق ہے اور اس میں کچھ خرابی نہیں ہے۔ اور اگر ہم مان لیں کہ کفالت بھی مال واجب ہونے کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک وہ فقط بیع کے ساتھ مشابہ ہے۔ ولنا انه يشبه البيع ويشبه النذر من حيث انه التزام - اور ہمارے نزدیک وہ بیع کے مشابہ بھی ہے اور نذر کے بھی مشابہ ہے اس راہ سے کہ یہ اپنے اوپر التزام ہے۔ یعنی آخر پر نظر کرنے سے دیکھا جاتا ہے کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے کفیل نے مال ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے تو مالی مبادلہ ہونے سے بیع کے مشابہ ہے اور چونکہ کفالت میں بدن لازم ہونے کے کفیل نے اپنے اوپر مال لازم کر لیا تو نذر کے مشابہ ہوا کیونکہ اس میں بھی ادی پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ وہ نذر کے اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے جیسے کفیل نے اپنے اوپر لازم کیا۔ غرض کہ کفالت میں دو طرح کی مشابہت ہے۔ ایک شبہ بیع اور دوم شبہ نذر فقلا لا يصح تعلیقة بمطلق الشرط پس بمشابهت بیع ہم کہا کہ عقد کفالت کو معلق کرنا مطلقاً ہر طرح کی شرط سے صحیح نہیں ہے۔ یعنی شرط خواہ متعارف ہو یا نہ ہو مطلقاً شرط صحیح نہیں ہے کہ بوجوب البیع ونحوہ۔ جیسے ہوا چلنا واس کے مانند۔ یعنی مثلاً کہا کہ اگر ہوا چلے تو میں فلاں شخص کی طرف سے ضامن ہوں یا اگر جمعہ کو پانی بر سے تو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ تعلیق جائز نہیں ہے کیونکہ شرط مجہول ہے جیسے اس شرط پر بیع نہیں جائز ہے۔

ویصح بشرط متعارف عملاً بالشبهین والتعلیق بعدم الموافقة متعارف - اور ایسی شرط کے ساتھ معنی کرنا صحیح ہے کہ جس کا رواج ہو تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو جائے یعنی شرط رائج پر معنی کرنا مشابہت نذر کے صحیح ہے اور وقت معہود پر لانا ایک شرط متعارف ہے۔ **ف** خلاصہ یہ ہے کہ کفالت میں بیع کی مشابہت ہونے سے ایسی شرط جائز نہیں ہے جو رائج نہ ہو اور نذر کی مشابہت سے ایسی شرط جائز ہے جس کا رواج ہو پس جب اس نے کہا کہ اگر اس کو غلام وقت معہود پر حاضر نہ لایا تو جو مال اس پر لازم ہے وہ مجھ پر ہوگا تو یہ اس سبب سے جائز ہے کہ ایسی شرط رائج ہے۔

ومن تکفل بنفس رجل وقال ان له يواف به غدا فعليه المال فان مات المكفول عنه ضمن المال تحقق الشوط وهو عدم الموافقة جامع صغیر میں ہے کہ اگر مثلاً زید نے خالد کی کفالت نفس کی اور کہا کہ اگر میں خالد کو کل نہ لاؤں تو تیرا مال جو خالد پر ہے وہ مجھ پر ہوگا پھر مکفول عنہ مرگیا حالانکہ کفیل اس کو نہیں لایا تو مال کا ضامن ہو جائیگا کیونکہ نہ لانے کی شرط پائی گئی۔ **ف** جامع غیر کے اکثر نسخوں میں لفظ غدا نہیں یعنی کل کا روز مذکور نہیں ہے بلکہ مسئلہ مطلق ہے لہذا فقرہ الاسلام وصد رشیدہ رواقضی خان نے ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو مسئلہ قدوری سے نقل ہوا اس میں وقت معین معہود ہے اور اس مسئلہ میں کوئی وقت موجود نہیں بلکہ مطلق ہے پس واضح ہونا چاہیے کہ مکفول عنہ کی موت سے کفیل بری ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں حکم دیا کہ مال کا ضامن ہوگا۔ تو جواب یہ ہے کہ جب کفالت نفس میں وہ مرگیا تو کفیل عاقل ہو گیا۔ پس بری ہوا کیونکہ اس کے جبرانہ میں مال نہیں ہو سکتا اور یہاں کفالت نفس پر نظر کرنے سے واقعی کفیل کو لانے کی قدرت نہیں ہے تو وہ بری ہے مگر دوسری جانب ایک شرط یہ کفالت مالی بھی موجود ہے اور وہ ہے کہ اگر میں نے فلاں شخص کو لا کر نہیں ملا یا تو مال کا ضامن ہوں۔ پس جب اس شرطیہ قسم کے وقت ملا نا ممکن تھا تو قسم منعقد ہے پھر جب وہ مرگیا اور ممکن نہیں تو حانت ہو گیا پس اس پر کفالت مالی لازم آتی۔ یہ اس وجہ سے نہیں کہ کفالت نفس اس کو مقفیض ہے کہ یہاں ایسا ہو بلکہ شرطیہ تعلیق ہے۔ یہ سب اس وقت کہ مکفول بہ مرگیا اور اگر ذرف سے پہلے کفیل مرگیا۔ شیخ ظہیر الدین نے فرمایا کہ اصل میں اشارہ ہے کہ مال اس کے ترکہ میں قرضہ واجب ہوگا۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہی الظہر واوہ ہے۔ م۔ قال ومن ادعى على اخو مائة دينار بينها اوله وبينها حتى تكفل بنفسه رجل على انه ان له يواف به غدا فعليه المائة فله يواف به غدا فعليه المائة عند ابی حنیفہؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ ان له يبينها حتى تكفل به رجل ثم ادعى بعد ذلك له يلفت الى دعواه - اگر زید نے خالد پر سو دینار کا دعویٰ کیا اور کھرا دکھڑا وغیرہ صفت بیان کی یا نہیں بیان کی یہاں تک کہ کمر نے خالد کی حاضر نامنی اس شرط پر کہ فی کہ اگر میں اس کو کل کے دن حاضر نہ لاؤں تو یہ سو دینار مجھ پر ہونگے پھر کل کے روز حاضر نہیں لایا تو امام ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کے نزدیک اس پر یہ سو دینار لازم ہوں گے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے دیناروں کی صفت نہیں بیان کی حتیٰ کہ کفیل نے اس کی حاضر نامنی کر لی پھر کفالت کے بعد مدعی نے اس کی صفت کا دعویٰ کیا تو اس کے دعوے پر التفات نہیں کیا جائیگا۔ **ف** پس معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کے نزدیک دیناروں کی مفاد معلوم ہونے کے بعد کفالت صحیح ہے اگرچہ اس کی صفت مجہول ہے امام محمدؒ کے نزدیک جب مجہول ہو تو مکفول نہ کو کفیل سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا اور جب دعویٰ مجہول ہو تو دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے۔ لہذا علق مالا مطلقاً بخطر۔ اس وجہ سے کہ کفیل نے ایسے مال مطلق کی جو معلق بخطر ہے کفالت کی **ف** یعنی یوں کہا کہ اگر میں اس کو نہ لاؤں تو مجھ پر سو دینار ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ایسے سو دینار ہیں جن کا تو مدعی ہے پس اول تو یہ دینار مطلق رکھے اور دوم یہ کہ اپنے اوپر اس شرط سے ہے کہ مکفول عنہ کو حاضر نہ لاے تو یہ دونوں بائیں ناسد ہیں

الایری انه لم یفسدہ الی ما علیہ - کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ کفیل نے ان دیناروں کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جو مکحول عنہ پر ہے۔ یعنی اس طرح نہیں کہا کہ مجھ پر وہ دینار ہو گئے جو تیرے فلاں شخص پر ہیں بلکہ بالفعل اس کے چھوڑ دینے پر بطور رشوت کے قبول کیے۔ ولا تصح الکفالة علی هذا الوجه وان یدینھا ولانہ لم یصح الدعوی من غیر بیان فلا یجب احضار النفس واذ لم یجب لا تصح الکفالة بالنفس فلا تصح بالمال لانہ بناء علیہ بخلاف ما اذا بین - اور ایسے طریقہ پر کفالت ہی صحیح نہیں ہوتی ہے اگرچہ دینا اس کی صفت کھری دکھائی دینا بیان کر دے۔ یعنی جب مال مطلق کو شرط یہ اپنے اوپر لیا تو بوجہ احتمال رشوت کے کفالت ہی صحیح نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ بغیر بیان صفت کے دعوی صحیح نہیں ہے تو مدعا علیہ کا حاضر کرنا ہی واجب نہیں ہے اور جب حاضری واجب نہ ہوتی تو حاضری کی کفالت بھی صحیح نہ ہوتی تو پھر مال کی کفالت بھی صحیح نہ ہوگی کیونکہ وہ حاضری ہی کی کفالت پر مبنی تھی بخلاف اس کے جب مال کی صفت بیان کر دی۔

نہ کیونکہ اس حالت میں دعوی صحیح ہے تو مدعا علیہ کی حاضری واجب ہے تو حاضری کی کفالت بھی صحیح ہے پس عامل یہ ہوا کہ امام محمد کی دلیل میں دو طریقہ ہیں ایک یہ کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت ہی نہیں کی جس کا مدعی نے دعوی کیا بلکہ مدعی سے بالفعل چھوڑ دینے پر مطلقاً سو دینار دینے کا اقرار کیا جن میں رشوت کا احتمال ہے لہذا کفالت ہی صحیح نہیں ہے اور اسی وجہ پر شیخ ابی منصور مائتریدی نے اعتماد کیا۔ وجہ دوم یہ ہے کہ کفالت صحیح ہے جبکہ دعوی صحیح ہو اور دعوی اس وقت صحیح ہوگا کہ سو دینار مال دعوے کی صفت بیان کرے اور یہاں اس نے دعوے میں صفت نہیں بیان کی تو دعوی صحیح نہ ہوا تو مدعا علیہ پر حاضری بھی واجب نہ ہوتی تو حاضری کی کفالت بھی صحیح نہ ہوتی اور اسی پر شیخ ابوالحسن کرخ نے اعتماد کیا اور یہی اظہر ہے ولہذا ان المال ذکر معرفاً فینصرف الی ما علیہ والحادی جوت باجمال فی الدعوی فتصح الدعوی علی اعتبار البیان فاذا بین التحقق البیان باصل الدعوی فتبین صحة الکفالة الادلی فیترتب علیہا الثانیة - اور امام ابو حنیفہؒ و ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو اس نے معرفہ بیان کیا ہے یعنی یہ مال مجھ پر لازم ہوگا تو یہ اسی مال کی طرف راجع ہوگا جو مکحول عنہ پر دعوی ہے اور دعوی میں بیان اجمالی کی علت جاری ہے تو بیان دعوی پر اعتماد کر کے مجمل دعوی صحیح ہو جائے پھر جب اس نے بیان پیش کیا تو وہ اصل دعوے سے لائق ہو جائے۔ پس ظاہر ہوا کہ پہلے کفالت یعنی حاضر ضامن صحیح ہے تو دوسری کفالت جو اس پر مترتب ہے یعنی مال ضامن بھی صحیح ہوگی۔ قال ولا يجوز الکفالة بالنفس فی الحدود والقصاص عند ابی حنیفہؒ۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالت بالنفس نہیں جائز ہے معناه لا یجبر علیہا عنہ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت پر جبر نہیں کیا جائیگا۔ یعنی جس شخص پر حد یا قصاص کا دعوی کیا گیا پھر اس سے حاضر ضامن طلب کی گئی تاکہ اس پر حد ثابت کی جائے اور اس نے کفیل دینے سے انکار کیا تو امام کے نزدیک اس پر جبر کرنا نہیں جائز ہے اگرچہ حد القذف ہو۔ وقال لا یجبر فی حد القذف لان فیہ حق العبد وفی القصاص لانه خالص حق العبد۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ حد القذف میں کفیل دینے پر مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ حد القذف میں بندہ کا حق ہے اور قصاص میں بھی کفیل دینے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ وہ خالص بندہ کا حق ہے۔ بخلاف الحدود الخالصة لله تعالیٰ۔ بخلاف ان حدود کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں نہ کہ انہیں البتہ کفالت پر مجبور نہیں کیا جائیگا اور شیخ مجبونی نے کہا کہ حد سرقہ میں بھی مجبور ہونا چاہیے اور مرغیبانی نے

فرمایا کہ یہاں جبر کے معنی قید کے نہیں ہیں بلکہ طالب کو مطلوب کے ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے حتیٰ کہ بغیر اس کی اجازت کے نظر سے پوشیدہ نہ ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی حد یا قصاص میں جبر نہیں ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ م م غ۔ ولابی حنیفہؒ قولہ علیہ السلام لا کفالت فی حد من غیر فصل۔ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے اور کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً فرمایا کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدود میں بلا تفصیل کفالت نہیں خواہ حد قذف ہو یا قصاص و سرقہ وغیرہ ہو یا حدود خالصہ ہوں۔ اور یہی شافعی حواحد سے ایک روایت ہے لیکن یہ حدیث بیہقی و ابن عدی نے روایت کر کے تضعیف کی۔ اور خمر ج اس میں جہالت و تدلیس ہے اور حنیفہ اس کو جرح نہیں کھڑاتے ہیں اور قیاس بھی اسی کو مساعد ہے کہ حدود میں کفالت نہ ہو۔ ولان مبنی الكل علی الدر اس واسطے کہ کل حدود کی بنا ساقط کرنے پر ہے۔ یعنی حدود میں یہ حکم عام ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط کئے جاویں۔ فلا یجب فیہا الاستیثاق۔ تو حدود میں مضبوطی کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ جو حق اس صفت پر ہو کہ شبہ سے ساقط کیا جاوے تو خود اس میں مضبوطی نہیں ہے۔ پھر کیونکہ کفالت سے مضبوطی لینا لازم ہو۔ بخلاف سائر الحقوق لانہا تندری بالشبہات بخلاف باقی حقوق کے کیونکہ وہ بوجہ شبہات کے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ تو ان میں مضبوطی ذاتی مثلاً کسی شخص پر دوسرے کا قرضہ مالی ہے تو قرضہ دار پر حق مذکور واجب الادا ہے اور اس کے حق میں یہ حکم نہیں ہے کہ شبہ سے ساقط کیا جاوے تو خود مضبوط ہے۔ فلیق بھا الاستیثاق۔ تو ان حقوق کے واسطے مضبوطی لینا لائق ہے۔ جو کفالت سے حاصل ہوتی ہے۔ کما فی التعزیر۔ جسے تعزیر میں ہوتا ہے۔ یعنی جس چیز کے بابت تعزیر واجب ہوتی ہے تو مدعی کے واسطے مدعا علیہ سے کفالت لی جاوے اور جبر کیا جاوے تو اقوال کی طرح وہ ساقط ہونے کے لائق نہیں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ حدود و قصاص میں مطلوب پر کفیل دینے کے واسطے جبر نہیں ہو سکتا۔ ولو سمحت لنفسہ بہ یصح بالاجماع۔ اور اگر مطلوب کا دل خود کفیل دینے پر دیری کرے تو کفالت بالاجماع صحیح ہے۔ یعنی اگر مطلوب مدعا علیہ نے اپنی خوشی سے کفیل دے دیا تو امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق کفالت صحیح ہے کیونکہ کفالت کا موجب یہ کہ اپنے اوپر مطالبہ لازم کیا جسے آدمی اپنے اوپر نیز لازم کر لیتا ہے تو جب مدعا علیہ نے کفیل خود دیا تو اس کو اختیار ہے۔ لانہ امکان قریب موجبہ علیہ اس واسطے کہ کفالت کا جو موجب یعنی اثر واجب ہے وہ عقد کفالت پر مترتب کرنا ممکن ہے۔ یعنی کفیل اس کی حاضر ضامنی اپنے اوپر لازم کرنے کا مختار ہے تو صحیح ہو گئی۔ لان تسلیم النفس فیہا واجب۔ اس واسطے کہ حدود کے دعوے میں مدعا علیہ کو اپنے نفس کا سپرد کرنا واجب ہے۔ تو مدعا علیہ سے خود حاضری مطلوب ہے۔ فیطالب بہ الکفیل لیحقق الضم۔ پس اس حاضری کے واسطے کفیل سے مطالبہ ہوگا تو ذمہ داری ملانا محقق ہوا۔ اور کفالت کے یہی معنی ہیں کہ دوسرے کے مطالبہ میں اپنی ذمہ داری ملانا حتیٰ کہ جیسے امیل سے مطالبہ ہے اسی طرح

کفیل سے مطالبہ ہو۔ یا جملہ حدود میں کفالت دینے پر مجبور نہیں ہو سکتا بلکہ خود مختار ہے۔ قال ولا یحبس فیہا حتی یشہد شاہدات۔ امام محمدؒ نے لکھا اور حدود میں اس کو مجبوس نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ دو گواہ گواہی دیں۔ اور گواہوں کی صفت یہ کہ مستورات۔ دونوں گواہ مستور ہوں۔ یعنی ان کا عادل ہونا معلوم نہ ہو تو ان کا فاسق ہونا بھی ظاہر نہ ہو بلکہ مستور یعنی پوشیدہ ہوں۔ او شاہد عدل یعرفہ القاضی۔ یا ایک عادل گواہ جس کو قاضی پہچانتا ہو گواہی دے۔ پس مجبوس کرنا دو صورتوں میں سے یا ایک عادل گواہ جس کو قاضی جانتا ہو گواہی دے یا دو گواہ جن کی عدالت یا فسق کچھ ظاہر نہ ہو گواہی دیں۔ لات الحبس منہا للثمة کیونکہ قید کرنا حدود اور قصاص میں بوجہ تہمت کے ہے۔ کہ شاید یہ شخص مفسد ہو۔ والتمہۃ یثبت باحد شطری الشہادۃ۔ اور تہمت بذریعہ شہادت کے ایک حصہ کے ثبوت ہوتی ہے۔ اما للحد واما للعدالة۔ خواہ عدد ہو یا عدالت ہو۔ یعنی شہادت کاملہ میں دو جز ہیں ایک عدد یعنی گواہ کا دو ہونا اور دگوم صفت عدالت۔

پس جب کامل گواہی نہیں ہے حتیٰ کہ بالفعل رہا کرتا ٹھہرا تو سوال ہوا کہ کیا قاضی اس کو قید رکھے تاکہ کامل گواہی پہنچے تو جواب دیا کہ یہاں قید کرنا بوجہ تہمت کے ہے۔ یعنی شاید وہ اس حد یا قصاص کا مستوجب ہوا ہو اور تہمت ثابت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ یا تو گواہ دو عدد ہوں اگرچہ عدالت ظاہر نہ ہونے سے کامل شہادت نہ ہو مگر فاسق بھی معلوم نہ ہوں یا گواہ ایک ہی ہو مگر عادل ہو۔ اور مترجم کہتا ہے شاید مسئلہ کے اثبات میں تاخیر بعض آثار سے ہو جائے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے شراب خوار کو ایک گواہی پر مجبوس رکھا پھر ہوش میں آنے کے بعد اس کو اثبات کے لئے نکالا۔ غرضیکہ حدود میں قید کرنا بوجہ تہمت کے ایسی ناقص گواہی سے ثبوت ہے۔ بخلاف الحبس فی باب الاموال۔ بخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہے۔ چنانچہ اموال میں جس پر حق مالی واجب الادا ہو وہ قید کیا جاتا ہے تو اس میں ایسی ناقص گواہی کافی نہیں ہے۔ لانہ اقصی عقوبۃ فیہ کیونکہ اموال میں انتہائے عقوبت بھی قید ہے۔ فلا یثبت الابحۃ کاملۃ۔ تو بدو حجت کاملہ کے یہ عقوبت کاملہ ثبوت نہ ہوگی۔ اور حجت کاملہ یہ کہ دو گواہ عادل ہوں۔ و ذکر فی ادب القاضی ان علی قولہما لا یحبس فی الحدود للقصاص بشہادۃ الواحد۔ اور بیسوط کی کتاب ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول پر حدود اور قصاص میں ایک عادل کی گواہی پر بھی حبس نہ ہوگا۔ لمحصل الاستیثاق یا الکفالة۔ کیونکہ مضبوطی تو کفالت سے حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی چونکہ صاحبین کے نزدیک کفالت جائز ہے تو کفالت ہی سے وثوق حاضری ہو جائے گا پس قید کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جبکہ گواہی ناقص ہے۔ ع۔ قال والرهن والکفالة جائزان فی الخراج۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ خراج میں بھی کفالت درہن دونوں جائز ہیں۔ یعنی اگر کسی ذمی پر خراج ہو اور اس کی طرف سے کسی نے کفالت کر لی تو جائز ہے۔ اور اگر اس نے خراج کے عوض کچھ رہن دیا تو بھی جائز ہے۔ لانہ دین مطالب بہ ممکن الاستیفاء۔ اس واسطے کہ خراج ایک ایسا قرضہ ہے کہ اس کا مطالبہ ہی حاصل

کر لینا ممکن ہے۔ یعنی کفیل سے مطالبہ یا رہن سے حاصل کر لینا ممکن ہے تو کفالت کی ذمہ داری میں مطالبہ کی شرکت ہو جائے گی۔ فیما بین تو تین موجب العقد علیہ فیہما۔ تو رہن و کفالت دونوں میں عقد پر اس کا موجب مترتب کرنا ممکن ہے۔ پس عقد کفالت میں عقد کا موجب یہ کہ مطالبہ خراج میں کفیل بھی ذمہ دار ہے اور عقد رہن میں اس کا موجب یہ کہ وصول ہونے کی مضبوطی حاصل ہے یعنی مال مرہون سے حصول خراج ممکن ہے۔

واضح ہو کہ دین الزکوٰۃ میں کفالت نہیں جائز ہے کیونکہ وہ درحقیقت کسی شخص کا قرضہ نہیں ہے بلکہ تملیک مالی ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک وہ میت کے مال ترکہ سے وصول نہیں کی جاتی ہے بخلاف خراج کے کہ وہ ترکہ سے وصول کیا جاتا ہے کذا قال القمہ تاشی۔ ع۔ قال ومن اخذ من رجل کفیلًا بنفسہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا کہ اگر ایک طالب نے اپنے مطلوب سے کفیل نفس لیا ہے یعنی مثلاً زید نے بکر سے حاضر ضامنی کا کفیل خالد لیا۔ ثم وهب فآخذ منه کفیلًا آخر۔ پھر جا کر بکر سے دوسرا کفیل مثلاً شعیب لیا ہے۔ تو یہ بات جائز ہے۔ فہما کفیلان پس یہ دونوں دو کفیل ہوں گے یعنی خالد اور شعیب دونوں کفیل ہو جاویں گے اور ہر ایک حاضر ضامنی کا کفیل علیحدہ ہے۔ لان موجبہ التزام المطالبۃ۔ اس واسطے کہ عقد کفالت کا موجب التزام مطالبہ ہے۔ یعنی کفالت کا اثر خاص یہ ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر مطالبہ کا التزام کر لیا یعنی ہر ایک حاضر لانے کا ضامن ہوا۔ وہی متعدّدۃ۔ اور مطالبہ مذکورہ قابل تعدد ہے۔ ہر ایک سے مطالبہ ہو سکتا ہے۔ والمقصود والتوثق۔ اور مقصود کفالت یہ کہ مضبوطی حاصل ہو۔ وبالثانیۃ یزید والتوثق۔ اور دوسری کفالت سے مضبوطی پڑھ جائے گی۔ فلا یقینا فیان۔ تو دونوں کفالتوں میں باہم منافات نہ ہوگی۔ اور یہ کفالت نفس میں جائز ہے اور یہ کفالت مالی کے مثل نہیں ہے۔ چنانچہ دو شخصوں نے اگر ساتھ ہی ایک شخص کی حاضر ضامنی کر لی تو جائز ہے اسی طرح اگر آگے چھے کفالت کی تو بھی جائز ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک کفیل نے اسیل کو حاضر کر دیا تو وہ بری ہوا اور دوسرا شخص ابھی کفیل ہے۔ بخلاف کفالت مالی کے اگر مال کے دو کفیل ہوں اور ایک نے مال ادا کر دیا تو دوسرا کفیل بھی بری ہو گیا اور اگر یکجا دونوں نے ہزار درم کی کفالت کی تو طالب ہر ایک سے پانچ سو درم مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور اگر دونوں نے آگے چھے کفالت کی ہو تو طالب کو ہر ایک سے ہزار درم مطالبہ کا اختیار ہے۔ کذا ذکرہ شمس الاممہ۔ مع۔ یہ سب کفالت کی ایک قسم یعنی کفالت بالنفس کا بیان تھا۔ اما الکفالت بالمال فجائزۃ۔ ری کفالت مالی تو وہ بھی جائز ہے۔ پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مال معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا پس کفالت بمال معلوم تو بلا خلاف جائز ہے اور مال مجہول میں علماء کا اختلاف ہے اور ہمارے نزدیک کفالت مال مطلقاً جائز ہے۔ معلوماً کان المكفول بہ او مجهولاً افاکان دیناً صحیحاً۔ خواہ وہ مال جس کی کفالت کی ہے مال معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ وہ دین صحیح ہو۔ یعنی معاوضہ کتابت کے مانند ہو۔ مثل ان یقول تکھلت منہ بالف۔ مثال یہ کہ چھے کفیل کہے کریں نے قرضہ کی طرف سے ہزار درم کی کفالت کی ہے پس مال معلوم ہے۔ او بمالک علیہ۔ یا اس مال کی جو قریباً

اس شخص پر ہے نہ اگرچہ مجہول ہے۔ اور بایں درکک فی هذا البیع۔ یا اس مال کی جو تجھے اس بیع میں درک ہوئے یعنی اس بیع میں جو کچھ تجھے پیش آوے جس سے مالی خسارہ ہو تو میں اس کا ضامن ہوں اور مراد یہ ہے کہ مثلاً مشتری نے کوئی چیز بائع سے خریدی اور خوف ہوا کہ شاید یہ چیز کسی دوسرے کی ملک ہو یا یہ غلام کسی طور پر آزاد ہو تو مشتری کا ثمن ڈوب جاوے۔ پس اس نے کفیل لیا جس نے کفالت کی کہ اس بیع میں اگر تجھے کچھ درک ہو تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ پس جس مال کی کفالت کی وہ اگرچہ مجہول ہے لیکن کفالت جائز ہے۔ لان مبنی الکفالة على التوسع فيتمثل فيه الجهالة۔ کیونکہ کفالت مبنی بتوسع ہے تو اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے۔ یعنی کفالت تو ابتداء میں محض احسان کے طور پر کفیل برداشت کرتا ہے تو وسعت کے طور پر ہے اور کفیل پر کچھ تنگی سے لازم نہیں ہے تو جب بنائے کفالت ایسی وسعت و آسانی پر ہے تو اس میں خفیف جہالت بھی برداشت ہوتی ہے اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ مع۔ اور سب سے زیادہ جہالت وہ ہے جو ضامن الدرک میں ہے۔ اول تو ضمان تک ابھی معلوم نہیں بلکہ گویا شرط یہ ہے کہ اگر تجھے اس بیع میں درک پہنچے تو میں ضامن ہوں۔ دوم مقدار ضمان معلوم نہیں بلکہ جس قدر اس کو درک ہو اسی قدر ضامن ہے پس ضمان الدرک میں جہالت زیادہ ہے۔ وعلى الکفالة بالدرک اجماع۔ حالانکہ ضمان الدرک جائز ہونے پر اجماع فقہاء ہے۔ یعنی بیع میں درک کا ضامن ہونا سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے حالانکہ اس میں سب سے زیادہ جہالت ہے۔

تو دوسری صورتوں میں جن میں اس سے کم جہالت ہے جواز بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ وکفی به حجة۔ اور اجماع مذکور کا حجت ہونا کافی ہے۔ یعنی اجماع ایک کافی حجت ہے۔ پس امام شافعیؒ نے جو قول جدید میں کہا کہ کفالت مجہول نہیں جائز ہے ان پر یہ حجت قائم ہے۔ وصادر کما اذا کفل بشجة صحت الکفالة۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے زخم شجرہ کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہوتی ہے نہ شجرہ زخم سر یا جگر۔ اور زیادہ استعمال زخم سر میں ہے۔ پس اگر زید نے بکر کے سر میں زخم پہنچایا اور یہ خط سے واقعہ ہوا پس خالد نے بکر کے واسطے کفالت کی کہ جو کچھ تجھے اس شجرہ میں پہنچے میں تیرے واسطے اس کا کفیل ہوں تو صحیح ہے خواہ جان تک پہنچے یا نہ پہنچے حالانکہ اس نے جس مقدار دیت و جرمانہ کی کفالت کی وہ مجہول ہے پھر بھی کفالت صحیح ہے۔ وان احتملت السراية والاقتصار۔ اگرچہ شجرہ مذکورہ محتمل ہے کہ سرایت کر کے جان تلف کرے یا سری تک رہ کر اچھا ہو جاوے۔ حالانکہ اگر جان تلف ہوئی تو دیت کا ضامن ہے اور اگر اچھا ہو گیا تو زخم سر کا جرمانہ ہوگا۔

پس خلاصہ یہ کہ جیسے شجرہ مذکورہ کے مسئلہ میں باوجود جہالت کے کفالت جائز ہوتی ہے اسی طرح دیگر دیون میں جہالت کے ساتھ کفالت جائز ہوگی۔ وشرط ان یکون دینا صحیحہ۔ پھر قدوریؒ نے مسئلہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ دین مذکور صحیح ہوئے یعنی دین صحیح ہو اور دین صحیح وہ ہوتا ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنے والا ہو اور سوائے ادا کرنے یا بری کرنے کے دوسری طرح ساقط نہ ہو سکے۔ ع۔ و مسأله ان لا یکون بدل الکتابۃ۔ اور مراد قدوریؒ یہ کہ دین مذکور عقد کتابت کا معاوضہ نہ ہوئے یعنی غلام کو کسی قدر مال پر مکاتب کیا کہ کما کر ادا کرے تو آزاد ہے پس یہ مال اگرچہ غلام پر عائد

ہے اس کی کفالت صحیح نہیں کیونکہ یہ دین صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر غلام مذکور نے اپنے آپ کو عاجز کر لیا تو ساقط ہو جاتا ہے اور وہ بدستور غلام ہو جاتا ہے۔ و سیاتیک فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس کا بیان اپنے موقع پر انشاء اللہ تجھے معلوم ہو گا۔ جہاں کتابت کا بیان ہے پھر کفالت کا فائدہ بیان فرمایا۔ بقولہ قال والمکفول لہ بالخیار ان شاء طالب الذی علیہ الاصل وان شاء طالب کفیلہ۔ قدوری نے فرمایا کہ مکفول لہ کو اختیار ہے کہ چاہے اس شخص سے مطالبہ کرے جس پر اصل قرضہ ہے اور چاہے اس کے کفیل سے مطالبہ کرے۔ یعنی کفالت کا موجب یہ تھا کہ مطالبہ میں کفیل کا ذمہ اخیل سے مل جاوے پس اخیل خارج نہیں ہوتا چنانچہ فرمایا کہ (ان الکفالتہ ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ) اس واسطے کہ مطالبہ میں ذمہ کو ذمہ سے ملانا یہی کفالت ہے۔ وذلك یقتضی فیام الاقل۔ اور یہ مقتضی ہے کہ اقل قائم رہے یعنی اخیل کی ذمہ داری بدستور باقی رہے۔ لا البراۃ عنہ۔ نہ برأت از ذمہ کو فہ یعنی یہ معنی اس امر کو مقتضی نہیں کہ اخیل کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو جائے اس واسطے کہ اخیل کے حق میں جو قرض خواہ کا مطالبہ موجود تھا اسی کے ساتھ کفیل نے بھی اپنا ذمہ ملایا تو دونوں ذمہ دار ہو گئے۔ الا اذا شرط فیہ البراۃ۔ مگر جبکہ اس میں برأت شرط کی گئی ہو فہ یعنی کفیل دینے میں اخیل نے شرط کی ہو کہ میرا ذمہ بری ہو گا یا کفیل نے اس شرط سے کفالت کی کہ اخیل کا ذمہ بری ہے اور مکفول لہ نے اس کو منظور کیا۔ فحیث یحذف منعقد حوالۃ اعتبار للمعانی۔ تو ایسی صورت میں یہ حوالہ منعقد ہو گا بنظر معانی کے فہ یعنی جب اخیل کا بری ہونا شرط کیا گیا تو یہ نام کو کفالت ہے اور دراصل یہ حوالہ ہے یعنی اترائی ہے کیونکہ عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جس عقد میں قرضدار نے دوسرے پر اترائی کر دی تو وہ حوالہ ہوتا ہے اور یہی معنی یہاں موجود ہیں تو یہ کفالہ بھی حوالہ ہو گیا لہذا معروف ہے کہ جس کفالہ میں اخیل کی برأت شرط ہو وہ حوالہ ہے۔ کہا ان الحوالۃ بشروط ان لا یبرأ بہا المخیل تکون کفالۃ۔ جیسے حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اس حوالہ کی جہت سے حوالہ کرنے والا بری نہ ہو تو کفالہ ہوتا ہے فہ یعنی اگر کسی نے دوسرے پر اترائی کی اس شرط سے اخیل بری نہیں ہے تو یہ نام کو حوالہ ہے اور دراصل یہ کفالہ ہے۔

حاصل یہ کہ حوالہ و کفالہ میں یہی فرق ہے کہ کفالہ میں اخیل و کفیل دونوں ذمہ دار ہوتے ہیں اور حوالہ میں اخیل ذمہ داری سے بری ہو کر محال علیہ ذمہ دار ہو جاتا ہے۔ پس اگر کفالہ میں اخیل کی برأت شرط ہو تو وہ بھی حوالہ ہے اگر اخیل کی ذمہ داری شرط ہو تو وہ کفالہ ہے۔ بالجملہ قرض خواہ کو اختیار ہے کہ وہ اپنا قرضہ وصول کرنے تک اخیل یا کفیل جس سے چاہے مطالبہ کرے جبکہ کفالت ہو ولو طالب احدہما۔ اور اگر مکفول لہ نے اخیل یا کفیل کسی ایک سے مطالبہ کیا فہ اور ہنوز وصول نہ ہوا۔ لہ ان یطالب الآخر۔ تو اس کو اختیار باقی ہے کہ دوسرے سے مطالبہ کرے فہ اور یہ نہیں ہو گا کہ ایک سے مطالبہ کے بعد اس کو مطالبہ کا اختیار نہ رہے جیسے بعض ضمانات غصب وغیرہ میں ہوتا ہے بلکہ کفالت میں تو فرمایا کہ۔ ولہ ان یطالبہما۔ مکفول لہ کو اختیار ہے کہ کفیل و اخیل دونوں سے ساتھ ہی مطالبہ کرے۔ لان مقتضایہ الضم کیونکہ کفالت کا مقتضی ضم ہے فہ یعنی

کفالت کا اثر ہے کہ دونوں کا ذمہ باہم مل گیا تو دونوں مطالبہ میں ملے ہوئے ہیں گویا دونوں اس مال کے قرضدار ہیں یا دونوں حاضر ضامن کے یکساں ذمہ دار ہیں۔ بخلاف المالك اذا اختار تضمن احد الغاصبين۔ برخلاف مالک کے جب اس نے دونوں غاصبوں میں سے ایک سے تاوان لینا اختیار کیا ہے تو وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اگرچہ پہلے اس کو اختیار تھا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ صورت یہ ہے کہ زید کا مال بکر نے غصب کیا اور بکر سے خالد نے غصب کیا اور تلف ہوا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے بکر سے تاوان لے اور وہ خالد سے واپس پاوے گا اور چاہے خالد سے تاوان لے لیکن جب مالک نے دونوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینا اختیار کر لیا تو پھر دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لان اختیارہ احدھا يتضمن التملیک منہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا دونوں میں سے ایک غاصب کو اختیار کرنا اس کی ملک میں دینے کو متضمن ہے نہ چنانچہ مالک نے جب غاصب سے مال مغضوب کی ضمان لی تو بعد اداۓ ضمان کے غاصب اس مال کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس جب مالک نے کسی ایک غاصب سے تاوان لینا اختیار کیا تو گویا اپنا مال اس کی ملک میں دینا اختیار کر لیا۔ فلا يمكنه التملیک من الثاني۔ تو پھر مالک کو دوسرے غاصب کی ملک میں دینے کی مجال نہیں رہی ہے کیونکہ مال مغضوب تو اول کی ملک میں دینا اختیار کر چکا ہے اب وہ باقی نہیں کہ دوسرے کی ملک میں دے سکے۔ اما المطالبة بالكفالة لا يتضمن التملیک۔ رہا کفالت کی وجہ سے مطالبہ کرنا کچھ ملکیت میں دینے کو متضمن نہیں ہے نہ یعنی مکفول لہ نے اگر کفیل سے مطالبہ کیا تو اس کے معنی یہ نہیں کہ اس نے اپنا اصل مال اس شخص کی ملکیت میں دینا اختیار کیا بلکہ وہ تو اصل قرضدار پر ہے اور کفیل سے صرف ذمہ داری کا مطالبہ ہے تو اصل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ فوضع الفرق۔ پس کفالت اور تضمن مالک میں فرق واضح ہو گیا۔ قال ويجوز تعلیق الکفالة بالشروط۔ قدوری نے کہا کہ کفالت کو شروط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے نہ یعنی اس شرط پر میں نے کفالت کی یا جیسے کہا کہ جو کچھ تجھے اس بیع میں درک پیش آوے تو میں تیرے واسطے اس کا ضامن ہوں۔ مثل ان يقول ما بايعت فلانا فعلى مثلاً کہے کہ جو کچھ تو نے فلاں شخص سے مبايعت کی تو وہ مجھ پر ہے نہ مراد یہ کہ جو کچھ تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کی تو اس بیع میں اگر درک پیش آیا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں جیسے کسی شخص کے بھروسے پر کہتے ہیں کہ فلاں شخص بہت معتبر و معتمد ہے اس کی بیع میں کچھ دھوکا نہیں ہے اور تو اس کے ساتھ بے خطرہ معاملہ کر لے بلکہ جو خطرہ ہو تو میں ذمہ دار ہوں۔ وما ذاب لك عليه فعلی۔ اور جو کچھ تیرے واسطے فلاں شخص پر نکلے وہ مجھ پر ہے نہ یعنی اگر تو اس کے ساتھ معاملہ کرے تو تیرے و اس کے حقوق لین دین کے بعد جو کچھ تیرا اس پر نکلے میں اس کا ذمہ دار ہوں۔

اور کبھی یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ تیرا جو کچھ حق مال کہ فلاں شخص پر واجب ہو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ او ما غصبك فعلى۔ یا فلاں شخص نے جو کچھ تجھ سے غصب کیا وہ مجھ پر ہے نہ یعنی اگر فلاں شخص نے تیرا کچھ مال غصب کیا تو میں اس کا ذمہ دار کفیل ہوں اور یہ سب صورتیں بالفعل موجودہ قرضہ کی ضمانت پر

متصور نہیں ہے بلکہ آئندہ جو کچھ واقع ہو اس کو بھی شامل ہے حتیٰ کہ اگر فلاں نے تیرے ساتھ کچھ معاملہ بیع کیا تو وہ مجھ پر ہے۔ اور اسی طرح اگر تیرے داس کے یا بھی معاملہ میں اگر تیرا کچھ اس پر واجب نکلے تو میں اس کے وصول کا کفیل ہوں یا فلاں شخص کچھ غاصب نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ کچھ غصب کرے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں پس یہ سب شرائط مذکورہ پر کفالت ہے۔

لہذا اگر فلاں شخص نے غصب نہ کیا بلکہ مالک کا اس کے ہاتھ سے کچھ نقصان ہو گیا تو کفیل ضامن نہیں ہوگا بلکہ موافق شرائط مذکورہ کے ضامن ہے۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ ولین جابہ حمل بعیر ولنا یہ زعم۔ اور اصل اس بارہ میں قول الہی عزوجل ہے۔ ولہن جابہ الخ فیہ یعنی بادشاہ تم سے کہتا ہے کہ اور جو شخص کہ اس صاع کو لاوے اس کے لئے ایک اونٹ کا بوجھ اناج ہے اور میں اس کا کفیل ہوں۔ قصہ مختصر یہ ہے کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام کے سوتیلے بھائی مع ایک گئے بھائی کے اناج لے کر چلے تو بادشاہ کی طرف سے منادی نے آواز دی کہ بادشاہ کا صاع چوری ہو گیا اور جو کوئی اس کو نکال لاوے تو اس کے واسطے ایک اونٹ اناج انعام ہے۔ اور منادی نے کہا کہ میں بادشاہ کی طرف سے اناج کا ذمہ دار کفیل ہوں۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ اناج جس کی مقدار مجہول اور کم و بیش ہو سکتی ہے اس کی کفالت صحیح ہوئی تو نکلا کہ کفالت صحیح اگرچہ مکفول بہ مجہول ہو اور یہ بھی نکلا کہ منادی نے اس وقت کفالت قطعی نہیں کی بلکہ معلق ہے یعنی اگر کوئی اس صاع کو لا یا تو میں اس کے واسطے کفیل ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفالت کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ اور یہ قصہ اگرچہ حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ واقع ہوا تھا اور یہ ان کی شریعت کا معاملہ تھا مگر اللہ تعالیٰ نے ہمارے واسطے بیان فرمایا کہ اس کو نسخ نہیں کیا اور جو شریعت سابقہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے واسطے بیان فرمائی اور اس کو نسخ نہیں کیا تو وہ ہمارے اوپر لازم ہوتی ہے۔ یہی قول اصح ہے تو ہمارے واسطے بھی یہ شریعت ہو گئی کہ کفالت کو شرائط پر معلق کرنا جائز ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ آیت کریمہ سے یہ بھی نکلا کہ منادی نے جس شخص کے واسطے کفالت کی وہ ابھی معلوم نہیں بلکہ یہ وہی ہوگا جو صاع لاوے تو معلوم ہوا کہ مکفول بہ مجہول ہو تو بھی کفالت جائز ہے حالانکہ تمہارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔

ابن الہمام نے جواب دیا کہ ہاں مکفول بہ مجہول ہو تو بھی کفالت جائز نہیں ہے اور جواز منسوخ ہو گیا مگر اس کے نسخ سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی جو کچھ کہ آیت سے ثبوت ہوا وہ بھی منسوخ ہو بلکہ باقی بدستور جائز ہے۔ والاجماع منعقد علی صحۃ ضمان الدرک۔ اور اجماع منعقد ہے کہ ضمان الدرک صحیح ہے یعنی ضمان الدرک جس کی تفسیر بکر رگزری کہ جو کچھ تو نے اس کے ساتھ معاملہ بیع کیا خواہ خرید یا فروخت تو میں اس بیع میں درک کا ضامن ہوں یعنی اگر بیع کسی غیر کا مال نکلے یا کوئی امر دیگر ہو تو میں ثمن کا ذمہ دار ہوں یا ثمن کسی کا مال مستحق نکلے یا مانند اس کے تو میں بیع وغیرہ کا ذمہ دار ہوں حالانکہ ابھی تک یہ معلوم نہیں کہ کچھ درک ہوگا یا نہ ہوگا اور اگر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہے۔ پس مکفول بہ مجہول ہے اور شرطیہ کفالت ہے حالانکہ بالاجماع یہ جائز ہے۔ اور اجماع ایک حجت قوی ہے تو ثبوت ہو گیا کہ کفالت

کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ پھر شرط دو قسم ہیں ایک شرط مناسب اور دوم شرط غیر مناسب چنانچہ مطلق شرط ہمارے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ چنانچہ تفصیل فرمائی کہ۔ ثم الاصل انہ یصح تعلیقہا بشرط ملائم لہا۔ پھر اصل یہ ہے کہ کفالت کو معلق کرنا ایسی شرط کے ساتھ صحیح ہے جو کفالت کے مناسب ہو۔ مثل ان یکون شرطاً لوجوب الحق۔ مثلاً ایسی شرط ہو کہ جو حق واجب ہونے کے لئے شرط ہے۔ کقولہ اذا استحق المبیع۔ جسے کہے کہ اگر مبیع استحقاق میں لے لی جاوے فے تو میں تیرے واسطے ثمن کا کفیل ہوں۔ کیونکہ مشتری کو اپنا حق اس وقت ملنا واجب ہوگا کہ مبیع اس کے پاس سے لے لی جاوے یعنی یا حق کے سوائے دوسرے نے اپنی ملکیت واستحقاق ثابت کیا اور بالغ کی بیع منظور نہ کی تو مشتری کو اپنا ثمن ملنا مستحق ہوا۔ اولاً مکان الاستیفاء۔ یا وہ شرط ایسی ہو جس سے حق وصول ہونا ممکن ہو نہ ہو یعنی جس شخص پر حق واجب ہوا اس سے وصول ہونے کے واسطے مناسب شرط کی۔ مثل قولہ اذا قدم زید وهو مکفول عنہ۔ مثلاً کہے کہ جب زید آجاوے حالانکہ زید ہی مکفول عنہ ہے فے یعنی زید پر دوسرے کا حق ہے پس زید کی طرف سے بکرنے کفالت کی اس شرط سے کہ جب زید آجاوے تو میں تیرے حق کے واسطے کفیل ہوں۔ پس یہ شرط مناسب ہے کیونکہ جب زید آوے گا اس وقت حق مذکور وصول کر کے طالب کو پہنچانا ممکن ہے یا زید کے کہنے سے بکر اپنے پاس سے ادا کرے گا پھر زید سے وصول کرے گا۔ اولتعدرا الاستیفاء۔ یا ایسی شرط ہو کہ حق وصول ہونا غیر ممکن ہونے کے مناسب ہو فے یعنی کفالت اس شرط پر کہ طالب کو اپنا حق وصول ہونا غیر ممکن ہو جاوے۔ مثل قولہ اذا غاب عن البلد۔ مثلاً کہے کہ جب یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو فے تو میں تیرے حق کا کفیل ہوں۔ یعنی مثلاً زید پر بکر کا حق ہے اور اس نے کفیل چاہا۔ پس خالہ نے اس شرط سے کفالت کی کہ ابھی تو اپنا حق اس سے مطالبہ کر پھر اگر زید اس شہر سے کہیں چلا گیا تو میں تیرے مال کا کفیل ہوں پس یہ بھی شرط مناسب ہے۔

یا بجملة حاصل یہ ہوا کہ کفالت ایسی شرط سے معلق کرنا جائز ہے جو عقد کفالت کے مناسب ہوں وما ذکر من الشروط فی ما ذکرناہ۔ اور جو شرطیں مسئلہ میں بیان کی ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان کیں فے یعنی جو کچھ تو فلاں شخص کے ساتھ تو مبايعت کرے یا کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں شخص پر لگے یا جو کچھ تیرا فلاں شخص غصب کرے۔ یہ سب ایسے شروط ہیں کہ مناسب کفالت ہیں لہذا جائز ہیں فاما لا یصح التعلیق بمجرد الشرط۔ رہا فقط بشرط سے تعلیق کرنا صحیح نہیں ہے فے یعنی جو شرط کہ مناسب کفالت نہیں بلکہ محض شرط ہے تو ایسی شرط سے کفالت کی تعلیق نہیں جائز ہے۔ کقولہ ان هیئت السراج اوجا المطر۔ جسے کہا کہ اگر ہوا چلی یا پانی آیا فے تو میں نے کفالت کی۔ یعنی اگر آندھی آئی تو میں کفیل ہوں یا مینہ برسے تو میں کفیل ہوں پس یہ شرط قابل کفالت نہیں ہے بلکہ لغو ہے۔ وکذا اذا جعل واحداً منہما اجلاً۔ اور اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کسی کو کفالت میعاد عہد یا فے مثلاً کہا کہ میں نے کفالت کی یہاں تک کہ آندھی آوے یا مینہ برسے تو یہ میعاد لغو ہے اور اس سے میعاد لگانا صحیح نہیں ہے۔ الا انہ یصح الکفالة۔ لیکن کفالت خود صحیح ہو جائے گا۔ ویجب البال بحالہ۔ اور مال کفالت فی الحال

واجب ہوگا۔ اور میعاد لغو ہے۔ لان الکفالة لها صح تعلیقها بالشرط لا تبطل بالشرط
الفسادۃ۔ کیونکہ جب کفالت ایسی چیز ہے کہ اس کو شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو وہ
فساد میعادوں سے خود فاسد نہ ہوگی۔ کالطلاق والعتاق۔ جیسے طلاق وعتاق میں ہے کہ
طلاق یا عتاق اگر فاسد شرطوں پر معلق کیا تو طلاق یا عتاق فی الحال واقع ہے اور شرط لغو ہے، اسی طرح
کفالت میں فاسد میعاد کا حکم ہے۔

شیخ ابن الہمام نے لکھا کہ حاصل یہ نکلا کہ کفالت میں اگر شرط غیر مناسب ہو تو بالکل کفالت
صحیح نہیں ہے۔ اور اگر میعاد غیر مناسب لگائی تو میعاد لغو ہے اور کفالت فی الحال صحیح ہے یعنی مال
کفالت فی الحال صحیح ہوگا۔ صرف امام مصنف کی تعلیل میں وہم ہوتا ہے کہ تعلیق بشرط فاسد سے
طلاق کی طرح فساد نہ ہوگا بلکہ شرط خود لغو ہو جائے گی۔ یعنی وہم ہوتا ہے کہ غیر مناسب شرط سے
کفالت صحیح ہو جائے گی حالانکہ مبسوط و فتاویٰ قاضی خان میں مصرح ہے کہ کفالت جب شرط
فساد سے معلق ہو تو کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مف۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ جب مکفول بہ مجہول یا
مناسب شرطیہ ہو تو کفالت صحیح ہے۔ فان قال تکفلت بمالک علیہ۔ پس اگر کفیل نے یوں
کہا کہ جو کچھ تیرا اس شخص پر ہے میں نے اس کی کفالت کی ہے حتیٰ کہ ابھی مکفول بہ مجہول ہے یا
کہا کہ جو کچھ تیرا اس پر نکلے میں نے اس کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہوگئی۔ فقامت البینۃ بالف
علیہ۔ پھر گواہ قائم ہوئے کہ اس پر مکفول لہ کے ہزار درم ہیں ف یعنی پھر دلیل شرعی سے
ثبوت ہوا کہ اس پر ہزار درم ہیں۔ ضمنہ الکفیل۔ تو کفیل ان ہزار درم کا ضامن ہوگا۔ لان
الثابت بالبینۃ کالثابت معانیتہ۔ کیونکہ جو امر کہ گواہوں سے ثبوت ہو تو ایسا ہے جیسے آنکھوں
سے معائنہ کرنے کے طور پر ثبوت ہوا۔ فیتحقق ما علیہ۔ تو جو کچھ مکفول عنہ پر ہے وہ ثابت
معلوم ہو گیا۔ فیصح الضمان بہ۔ تو اس کے ساتھ ضمانت صحیح ہوگئی۔ وان لم تقم البینۃ۔
اور اگر گواہ قائم نہ ہوئے ف اور مکفول لہ و کفیل نے باہم مقدار میں اختلاف کیا مثلاً مکفول لہ
نے کہا کہ میرے اس پر دو ہزار درم ہیں اور کفیل نے کہا کہ نہیں بلکہ ہزار درم ہیں۔ فالقول قول
الکفیل مع یمینہ فی مقدار ما یعتوف بہ۔ تو اپنی اعترافی مقدار میں کفیل کا قول قسم سے قبول ہوگا
ف کیونکہ قسم سے اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو تو کفیل کا قول قبول ہوگا۔ لانہ منکر للزیادۃ
اس واسطے کہ وہ اپنے اوپر زیادتی کا منکر ہے ف کیونکہ مکفول لہ کے قول سے کفیل پر اقراری
مقدار سے زیادہ لازم آتا ہے جس سے وہ انکار کرتا ہے تو قسم سے اسی کا قول ہوا اور مکفول لہ پر لازم
ہے کہ اپنے دعوے کے گواہ لاوے جن سے اس پر زیادتی لازم آوے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ اگر مکفول عنہ نے کہا کہ ہاں تجھ پر دو ہزار ہیں جیسے مکفول لہ کہتا ہے تو
کیا کفیل پر لازم ہوں گے تو جواب دیا کہ فان اعترف بالمکفول عنہ باکثر من ذلک۔ اگر
مکفول عنہ نے کفیل کی اقراری مقدار سے زیادہ کا خود اقرار کیا۔ لم یصدق علی کفیلہ۔ اگر کفیل
پر اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ لانہ اقرار علی الغیر۔ کیونکہ یہ غیر ہا اقرار ہے ف

اور غیر پر اقرار کرنے سے غیر پر کچھ ثبوت نہیں ہوتا ہے جب تک کہ مقرر کو اس پر ولایت نہ ہو۔ ولانہ ولایۃ لہ علیہ۔ اور حال یہ کہ مکفول عنہ کی کوئی ولایت کفیل پر نہیں ہے۔ تو مکفول عنہ کے اقرار سے کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ویصدق فی حق نفسه۔ یاں مکفول عنہ کی تصدیق اس کے ذاتی حق میں ہوگی۔ ولایۃ علیہا۔ کیونکہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر قابو حاصل ہے۔ پس مکفول لہ اس کے اقرار کے موافق کو خاصۃً اسی سے مطالبہ کرے گا۔ لیکن واضح ہو کہ مکفول عنہ کی ولایت اپنی ذات پر جمی ہے کہ وہ عاقل بالغ قابل اقرار ہو حتیٰ کہ غلام تاجر کا اقرار بھی صحیح ہے قال و يجوز الکفالة بامر المكفول عنه وبغير امره۔ قدری نے فرمایا کہ کفالت جائزہ ہوتی ہے خواہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔ یعنی اگر مکفول عنہ نے کسی کو اپنی طرف سے کفالت کا حکم کیا تو صحیح ہے اور اگر بدون اس کے حکم کے کفیل نے اس کی طرف سے کر لی تو بھی صحیح ہے۔ لا طلاق ما روینا۔ اس واسطے کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے۔ یعنی حدیث میں جو آیا کہ زعم غارم ہے یعنی کفیل ضامن ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ کفیل حکم ہو یا بغیر حکم ہو۔ ولانہ التزام المطالبة۔ اور اس واسطے کہ کفالت تو اپنے اوپر مطالبہ کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ وہو تصرف فی حق نفسه۔ اور یہ ایک تصرف اپنی ذات میں ہے۔ کسی غیر پر نہیں ہے جیسے آدمی اپنے اوپر نذر کرے تو وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے پس کفیل پر یہ مطالبہ لازم ہوگا بدین معنی کہ مکفول لہ چاہے اس سے مطالبہ کرے و فیہ نفع للطالب ولا ضرر فیہ علی المطلوب بثبوت الرجوع۔ اور اس میں طالب کا سراسر نفع ہے اور مطلوب پر بھی اس میں کچھ ضرر بدین معنی نہیں کہ واپسی کا حق ثابت ہو گا فیہ یعنی جب مطلوب نے اس کو کفالت کا حکم نہیں کیا تو کفیل بعد ادا کرنے کے یہ بھی اختیار رکھتا کہ مطلوب سے واپس لے لے تو واپسی کا حق ثبوت نہیں جس سے مطلوب اپنے حق میں کچھ ضرر سمجھے اور اگر حکم کیا تو واپسی کا حق کچھ ضرر نہیں۔ اذہو عند امره وقد رضی بہ۔ اس واسطے کہ واپسی کا حق اس وقت حاصل ہوا ہے کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کفالت کا حکم کیا حالانکہ وہ اس پر راضی ہو چکا ہے۔ تو بعد راضی ہو جانے کے اس پر ضرر نہ رہے۔ حاصل یہ کہ کفالت میں مطلوب پر بھی ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مطلوب نے کفیل کو حکم کیا یا نہیں کیا۔

پس اگر حکم نہیں کیا تھا اور کفیل نے مال ادا کیا تو مطلوب سے واپس نہیں لے سکتا اور اگر اس نے حکم کیا تو البتہ کفیل بعد ادا کرنے کے مطلوب سے واپس لے گا لیکن مطلوب خود راضی ہو چکا تھا تو کبھی اس پر کوئی ضرر لازم نہیں آیا۔ پھر واضح ہو کہ کفالت بحکم مطلوب میں اور کفالت بغیر حکم میں حق واپسی کا فرق ہے۔ فان کفل بامر رجح بہاوی علیہ۔ پس اگر کفیل نے مطلوب کے حکم سے کفالت کی تو جو کچھ ادا کیا وہ مطلوب سے واپس لے گا۔ یعنی مطلوب نے کہا کہ تو میری طرف سے فلاں شخص کے حق دین کی کفالت کر لے اور اس نے یہی کیا پس طالب کے مطالبہ

سے کفیل نے مال ادا کیا تو وہ اس حق کو مطلوب سے واپس لے گا۔ لانه قضی دینہ بامرہ۔
 کیونکہ کفیل نے قرضدار کے حکم سے اس کا قرضہ ادا کیا ہے۔ لیکن یہاں دو باتیں شرط ہیں۔
 اول یہ کہ مطلوب ایسا شخص ہو کہ اس کا اقرار صحیح ہو تا ہے، دوم یہ کہ اس کے حکم میں ایسا لفظ
 ہو جو اپنی طرف سے ثابت کرے مثلاً کہے کہ میری طرف سے فلاں کے واسطے کفالت کریا ضامن
 ہو۔ پس اگر مطلوب کوئی طفل ہو یا غلام مجبور ہو تو طفل مجبور سے واپس نہیں لے سکتا اگرچہ اس نے اپنی
 طرف سے کفالت کا حکم کیا ہو اور غلام مجبور سے بعد آزاد ہونے کے واپس لے سکتا ہے۔ مف۔ بالجہد
 اگر مکفول عنہ کا حکم صحیح ہے تو جب اس کے حکم سے کفالت کی تو بعد ادا کے مکفول عنہ سے واپس لے
 سکتے۔ وان کفل بغیر امرہ لم يرجع بہا یودیہ۔ اور اگر بدون حکم مطلوب کے کفالت کی
 تو جو کچھ ادا کیا وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ یعنی حق واجب اس کو یہ حاصل نہیں کہ حاکم کے
 حضور سے واپس لینے کا حکم پادے بلکہ مطلوب کو چاہیے کہ اس کے احسان کے عوض میں اس کا ادا
 کیا ہو مال دے دے گو اس کو حکماً واپس لینے کا استحقاق نہیں ہے۔ لانه متبوع بادانہ۔ کیونکہ کفیل
 اس کا قرضہ ادا کرنے میں احسان کرنے والا ہے۔ بخلاف اس کے جب مطلوب نے حکم کیا ہو تو
 اس کے کہنے سے اس کا قرضہ دیا پس واپس لے۔ وقولہ رجع بہا اوی۔ اور یہ جو فرمایا کہ جو ادا
 کیا وہ واپس لے۔ مثلاً ہزار درم ادا کئے تو ہزار درم واپس لے۔ معناه اذا دی ما مننہ۔
 اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی کفالت کی وہ ادا کی۔ تو جو کچھ مال کفالت ادا کیا وہ واپس
 لے۔ اما اذا دی خلافہ۔ رہا یہ کہ اس نے خلاف مضمون کے ادا کیا۔ مثلاً ہزار درم کی کفالت
 کی تھی اور طالب کو سودینار یا اسباب قیمتی ہزار درم ادا کیا بغیر صلح کے تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے
 کہ راجع بہا ضمن۔ جس چیز کی ضمانت کی تھی وہ واپس لے۔ یعنی ہزار درم ضمانت کے واپس لے
 کیونکہ اصل قرضہ ہزار درم تھا اور اس نے طالب کو سودینار یا اسباب وغیرہ دے دیا تو اس کو قرضدار
 سے واپس نہیں لے گا بلکہ ہزار درم لے گا۔ لانه ملک الدین بالاداء۔ کیونکہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک
 ہو گیا۔ فنزل منزلة الطالب۔ تو طالب کا قائم مقام ہو گیا۔ گویا اس نے طالب سے یہ مال خرید
 لیا اور خود بجائے طالب کے قائم ہوا۔ کہا اذا ملکہ بالہبۃ او بالارث۔ جیسے وہ اصل قرضہ کا بوجہ
 سبب یا میراث کے مالک ہو گیا۔ مثلاً زید بیکر کا قرضہ ہزار درم ہے اور بکر نے خالد کو یہ قرضہ سہ کیا
 تو خالد بجائے بکر کے مستحق ہے یا خالد اس کا وارث ہوا تو وہ زید سے بھی مال وصول کرے گا۔ اسی طرح
 یہاں جب کفیل نے کسی طور پر طالب کا حق ادا کیا تو وہ بجائے طالب کے مطلوب سے اصل قرضہ واپس
 لینے کا مستحق ہے۔ وکما اذا ملکہ المعتال علیہ بہا ذکرنا فی الحوالۃ۔ اور جیسے معتال علیہ مالک ہوا
 بذریعہ ان امور کے جو ہم نے حوالہ میں ذکر کی ہیں۔ تو وہ مطلوب سے عین مال حوالہ واپس لے گا۔
 صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کو خالد پر حوالہ ہزار درم کا کیا اور خالد نے قبول کیا حالانکہ خالد پر قرضہ نہیں ہے
 پھر خالد نے بکر کو بجائے ہزار درم کے دینار یا اسباب وغیرہ ادا کئے اور باہمی رضامندی سے ادائی
 ہو گئی تو خالد کو اختیار ہے کہ زید سے ہزار درم واپس لے۔ اسی طرح جب بکر نے خالد کو بہ مال سہ کیا

صدقہ دیا یا اس نے میراث پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ خالہ زید سے ہزار درم واپس لے سکتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف نے خوالہ دیا کہ میں نے خوالہ میں ذکر کئے ہیں لیکن ہدایہ میں نہیں تو شاید کفایۃ المنتہی میں مذکور ہے کذا قبل - م۔

بالجملہ کفیل میں یہ حکم ہے کہ کفیل نے جو کچھ ادا کیا خواہ مال کفالت بعینہ ہو یا اس کے خلاف نہیں سے ہو بہر حال اس کو اختیار ہے کہ مکفول عنہ سے اصل مال قرضہ واپس لے جبکہ اس کے حکم سے ہو۔ بخلاف المامور بقضائ الدین۔ بخلاف ایسے شخص کے جس کو اولے قرضہ کا قرضہ دار نے حکم کیا ہوئے مثلاً زید۔ نہ بیکر کو حکم کیا کہ میرا قرضہ ادا کر دے اور بیکر نے ادا کیا۔ حیث یوجع بمادی تو وہی واپس لے گا جو کچھ ادا کیا ہوئے۔ مثلاً ہزار درم قرضہ تھا اور اس مامور نے سودینار ادا کئے تو سودینار ہی واپس لے سکتا ہے۔ 'لانه لم یجب علیہ شیء یملک الدین بالاداء۔ اس واسطے کہ اس شخص مامور پر خود کوئی چیز واجب نہیں تھی تاکہ وہ ادا کرنے سے قرضہ کا مالک ہو جائے۔ یعنی کفیل پر تو کفالت کی وجہ سے خود لازم تھا کہ مال ادا کرے اور جس شخص کو کسی نے ادا کئے قرضہ کے واسطے مامور کیا اس پر کوئی امر واجب نہیں ہے۔ بلکہ اس نے اپنی خوشی سے بطور احسان یہ کام منظور کیا ہے تو وہ ادا سے قرضہ کا مالک نہیں ہو سکتا بلکہ جو کچھ ادا کرے وہی واپس لے۔ رہا یہ کہ کفیل نے طالب سے اگر کچھ مال پر صلح کر لی تو کیا قرضہ کا مالک ہوا خواہ یہ نہیں کیونکہ مالک ہونا اولے مکفول بہ پر ہے۔ بخلاف ما اذا صالح الکفیل الطالب عن الالف علی خمس مائة۔ برخلاف اس کے جب کفیل نے طالب سے ہزار درم قرضہ سے پانچ سو درم پر صلح کر لی تو ہزار درم کا مالک نہ ہوگا اور مطلوب سے ہزار درم واپس نہیں لے سکتا ہے۔ لانه اسقاط فصار کما اذا ابوا الکفیل۔ اس واسطے کہ صلح کسی کے ساتھ تو بعض حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جسے اس نے کفیل کو بری کیا ہے یعنی پانچ سو درم سے بری کیا اور اگر طالب تمام قرضہ سے کفیل کو بری کرے تو بھی کفیل کو یہ اختیار نہیں کہ مطلوب سے مال لے اور بعض جزو سے بری کرنے یا صلح کرنے میں کفیل نے جس قدر ادا کیا اسی قدر مکفول عنہ سے لے سکتا ہے۔ قال ولیس للکفیل ان یطالب المكفول عنہ بالمال قبل ان یوری عنہ۔ اور جب تک مکفول عنہ کی طرف سے کفیل نے ادا نہیں کیا تو پہلے سے کفیل کو اختیار نہیں کہ مکفول عنہ سے مطالبہ کرے۔ یعنی ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لانه لا یملک قبل اداء۔ کیونکہ کفیل ادا کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا۔ حالانکہ مالک ہونے ہی سے اس کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا اختیار تھا تو جب تک مالک نہ ہو تب تک واپس لینے کا اختیار بھی نہیں ہے۔ بخلاف الوکیل بالشراء۔ برخلاف ایسے شخص کے جس کو خرید کے واسطے وکیل کیا ہے مثلاً زید سے کہا کہ تو میرے واسطے فلان گھوڑا ہزار درم کو خرید دے اور مانند اس کے پس وکیل مذکور نے خرید دیا۔ حیث یوجع قبل الاداء۔ چنانچہ وکیل مذکور کو اختیار ہے کہ بائع کو دام دینے سے پہلے اپنے موکل سے فسخ واپس لے۔ لانه العقد بینہما مبادلة حکمیة۔ اس واسطے کہ وکیل اور موکل کے درمیان ایک مبادلہ حکمی واقع ہوا ہے یعنی وکیل نے جب بائع سے خریدی تو وہ بیع درحقیقت وکیل کے ساتھ

ہے پھر جب وکیل نے اپنے موکل کے ہاتھ میں سپرد کی تو گویا وکیل و موکل میں جدید بیع واقع ہوئی۔ پس وکیل اپنے دام کا موکل سے مستحق ہے جسے بائع اپنے دام کا وکیل سے مستحق ہے اور بھید یہ ہے کہ اصل اصل میں تجارتی خرید و بیع نظر فرمائی جاتی ہے۔

تو جب زید کو ایک شخص نے حتمی وعدہ دیا کہ میں تجھ سے خرید لوں گا تو فلاں چیز کو خرید لے تو وکیل ہو گیا اور اس کو خاص عقد و کالت سے تعبیر کیا گیا۔ پس جب اس نے خریدی تو بعد اس کے موکل کے ساتھ گویا حسب معاہدہ ایک مبادلہ جدید ہے لہذا وکیل خرید کو اختیار ہے کہ بائع کو دام دینے سے پہلے موکل سے اپنے دام وصول کر لے اور مطالبہ کرے بخلاف وکیل کے کہ وہ ادا کرنے سے پہلے اپنے مکفول عنہ سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ پھر واضح ہو کہ جب کفیل یا مکفول عنہ سے مطالبہ کیا گیا اور اس نے مفلسی کا عندیہ اور طالب نے جاکہ اس کا دام نگیر ہو یعنی ہر وقت ساتھ رہے تاکہ کمائی کے حصہ میں سے اپنا حق بھی وصول کرتا جاوے تو اس کو اختیار از جانب قاضی مل سکتا ہے۔ قال فان لوزم بالمال۔ قدوری نے لکھا کہ اگر مال کے واسطے کفیل کی دام نگیری کی گئی ہے یعنی طالب نے کفیل کا پیچھا پکڑا اور ہر دم کے واسطے دام نگیر ہو گیا۔ کان لہ ان یلازم المكفول عنہ۔ تو کفیل کو یہ اختیار ہو گا کہ اپنے مکفول عنہ کا برابر دام نگیر ہو۔ حتی بخلصہ۔ یہاں تک کہ مکفول عنہ اس کا دامن چھوڑا وے ف یعنی مال ادا کر دے بشرطیکہ اس مال کے مثل بذمہ کفیل نہ ہو۔ ع۔ وکذا اذا حبس کان لہ ان یحبسہ۔ اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اس کو اختیار ہے کہ مکفول عنہ کو قید کرادے ف جبکہ کفالت اس کے کہنے سے ہو۔ غرضیکہ کفیل کو بوجہ کفالت کے جو کچھ مکروہ لاحق ہو وہ مکفول عنہ کو بھی اس میں مبتلا کر سکتا ہے۔ لان ملحقہ بالحق من جهة فیعاملہ بمثلہ۔ اس واسطے کہ کفیل کو جو کچھ لاحق ہو وہ مکفول عنہ کی جہت سے لاحق ہوا تو وہ ایسا ہی مکفول عنہ کے ساتھ معاملہ کر سکتا ہے ف رہا بیان برأت کفیل۔ واذا ابوا الطالب المكفول عنہ۔ اور جب طالب نے مکفول عنہ کو بری کر دیا۔ اداستوفی منہ۔ یا اس سے اپنا حق وصول کر لیا۔ بری الکفیل۔ تو کفیل بھی بری ہو گیا۔ لان برادة الاصل توجب برادة الکفیل۔ اس واسطے کہ اصل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کو موجب ہے ف یعنی اصل کی برأت سے کفیل کا بری ہونا لازم ہے۔ لان الدین علیہ فی الاصل۔ اس واسطے کہ قرضہ تو اصل پر ہے یہی قول صحیح ہے ف اور کفیل صرف مطالبہ میں مل گیا ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ کفیل پر بھی اصل قرضہ ہوتا جاتا ہے یہ غلط ہے۔ لہذا جب اصل قرضہ ساقط ہوا تو کفیل سے بھی مطالبہ نہیں رہا۔ وان ابوا الکفیل۔ اور اگر طالب نے کفیل کو بری کیا۔ لم یبرأ الاصل عنہ۔ تو قرضہ سے اصل بری نہ ہوا ف کیونکہ اصل پر اصل قرضہ ہے تو کفیل کے بری ہونے سے وہ بری نہ ہو گا۔ لانہ تبع۔ اس واسطے کہ کفیل اس کا تابع ہے ف اور اصل تابع نہیں ہے۔ لان علیہ المطالبة اور اس واسطے کہ کفیل پر صرف مطالبہ ہے ف اصل قرضہ نہیں ہے۔ ولقاء الدین علی الاصل بدو نہ جائز۔ اور بدون کفیل کے مطالبہ کے اصل پر قرضہ باقی ہونا جائز ہے ف کیا نہیں دیکھتے کہ کفالت سے پہلے اصل پر قرضہ موجود تھا۔ اسی طرح کفیل کے خارج ہونے سے اصل اپنی

اصلیت برپا قی رہا۔ حاصل یہ کہ کفیل تابع ہے تو جو امر کہ اصیل کے واسطے ثبوت ہو وہ تابع کے واسطے بھی ثبوت ہوگا اور جو امر کہ تابع کے واسطے ہو اس میں اصیل پر اثر نہ ہوتا ضرور نہیں ہے۔
 وکذا اذا اخر الطالب عن الاصل فہو تاخیر عن الکفیل۔ اور اسی طرح اگر طالب نے اصیل سے قرضہ میں تاخیر دے دی تو یہ کفیل سے بھی تاخیر ہے فہو حتی کہ میعاد مہلت تک وہ کفیل سے بھی مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ ولو اخر عن الکفیل لم یکن تاخیرا عن الذی علیہ الاصل۔ اور اگر طالب نے کفیل سے مطالبہ میں تاخیر دے دی تو یہ اصیل سے تاخیر نہ ہوگی جس پر اصل قرضہ ہے فہو جیسے کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہیں ہوتا۔ لان التاخیر ابراء موقت فیعتبر بالابرء الموبد۔ اس واسطے کہ تاخیر دینا تو ایک وقت معین تک بری کرنا ہوتا ہے تو دائمی برأت پر اس کا قیاس ہوگا فہو لیکن کفیل کے حق میں تاخیر میں و ابراء میں فرق ہے۔ چنانچہ اگر طالب نے کفیل کو دائمی بری کیا تو کفیل کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا بلکہ وہ دائمی بری ہو گیا حتی کہ پھر طالب کو اس سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اور اگر طالب نے کفیل کو مہلت دی اور اس نے مہلت رد کر دی تو رد ہو جائے گی اور اس پر فی الحال مطالبہ عائد ہوگا۔ ک۔ بخلاف ما اذا کفل بالمال الحال مؤجلا الی شہر۔ بخلاف اس کے اگر کفیل نے فی الحال واجب الاداء مال کی میعاد ایک ماہ کفالت قبول کی فہو مثلاً زید پر سود دینا ریکر کے واجب الاداء ہیں پھر خالد نے اس کی کفالت ایک مہینہ کی مہلت پر قبول کی۔ فانہ یتاجل عن الاصل۔ تو یہ میعاد بحق اصیل بھی قائم ہوگی فہو حتی کہ طالب کو اصیل سے بھی بالفعل مطالبہ کا اختیار نہیں ہے پس یہاں کفیل کی وجہ سے اصیل سے تاخیر ہوگی تو اس کی ایک خاص وجہ ہے۔ لانہ لاحق لہ الا الدین حال وجود الکفالة۔ کیونکہ وجود کفالت کی حالت میں طالب کا کوئی حق سوائے قرضہ کے نہیں ہے فہو تو کفالت میں جو میعاد ہے وہ سوائے قرضہ کے کسی طرف راجع نہیں ہو سکتی ہے فصار الاجل و اخلافہ۔ تو میعاد مذکورہ اسی قرضہ میں داخل ہو گئی فہو تو یہ قرضہ جو اصیل پر ہے قرضہ میعاد ہی ہو گیا۔

اور جب قرضہ مذکور میعاد ہی ہو گیا تو اصیل سے بھی مطالبہ ممکن نہیں رہا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب کفالت اپنی ذات سے میعاد ہی پیدا ہو تو وہ قرضہ کو میعاد ہی کر دیتی ہے۔ اما ہنا بخلافہ۔ رہا یہاں تو اس کے خلاف ہے فہو یعنی در صورتیکہ کفالت پہلے سے ثابت ہو اور مطالبہ موجود ہو۔ پھر طالب نے کفیل سے ایک ماہ کی تاخیر کی تو یہ تاخیر اصل قرضہ میں لاحق نہ ہوگی کیونکہ یہاں کفالت کا مطالبہ موجود تھا تو مطالبہ میں یہ تاخیر لاحق ہو گئی۔ پس اصل قرضہ میں تاخیر نہ ہوئی تو طالب کو اختیار یہ ہوا کہ اصیل سے بدستور فی الحال مطالبہ کرے۔ م۔ ف۔ فان صالح الکفیل رب المال عن الالف علی خمس مائۃ۔ اگر کفیل نے رب المال یعنی قرضخواہ طالب سے ہزار درم قرضہ سے پانچ سو درم پر صلح کر لی فہو گویا اس نے پانچ سو درم لیے اور باقی سے بری کر دیا۔ فقد بری الکفیل والذی علیہ الاصل۔ تو کفیل بری ہوا اور وہ بھی بری ہو گیا جس پر اصل قرضہ ہے فہو حالانکہ وہم ہوتا تھا کہ کفیل کی برأت سے اصیل بری نہ ہوگا۔ لہذا تنبیہ کر دی کہ اصیل بھی ہزار درم قرضہ سے

بری ہو گیا۔ لانه اضاف الصلح الى الالف الدين۔ اس وجہ سے کہ کفیل نے صلح کو ہزار
درم قرضہ کی طرف مضاف کیا نہ یوں کہا کہ میں نے پانچ سو درم پر تجھ سے ہزار درم قرضہ
سے اصلح کی۔ وہی علی الاصل۔ حالانکہ یہ ہزار درم قرضہ تو اصلح پر ہے۔ فیروے عن خمس مائة
تواصيل مذکور پانچ سو درم سے بری ہوا۔ لانه اسقاط۔ کیونکہ یہ صلح بمعنی اسقاط ہے نہ
یعنی اپنا حق ساقط کیا تو جب طالب نے پانچ سو درم قرضہ ساقط کیا تو اصلح کے ذمہ سے ساقط
ہوا اور وہ بری ہو گیا۔ وبراۃ توجب براءة الکفیل۔ اور اصلح کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے
کو موجب ہے نہ تو کفیل بھی ان پانچ سو درم سے بری ہوا۔ اور باقی پانچ سو درم رہے تھے۔
ثم بروننا جميعا عن خمس مائة باء الکفیل۔ پھر کفیل کے ادا کرنے سے کفیل و اصلح دونوں
پانچ سو درم سے بھی بری ہوئے۔ اور یہاں کفیل کل قرضہ کا مالک نہیں ہوا تو کل قرضہ وصول
نہیں کر سکتا۔ ویرجع الکفیل علی الاصل بخمس مائة ان كانت الکفالة بامره۔ بلکہ کفیل اپنے
اصلح سے بھی پانچ سو درم جواب دہ ہے واپس لے گا بشرطیکہ کفالت اس کے حکم سے ہو نہ پھر
پھر یہ حکم اس وقت کہ صلح مذکور بطور اسقاط حق ہو۔ بخلاف ما اذا صلح علی جنس آخر بخلاف
اسکے اگر کفیل نے دوسری جنس پر صلح کی نہ مثلاً ہزار درم سے پچاس دینار یا اسباب معین پر صلح کی تو اس صورت میں
مبادلہ ہے اور یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ طالب نے اپنا حق ساقط کیا لانه مبادلة حکمیة کیونکہ یہ حکمی مبادلہ ہے نہ گویا
طالب نے اپنے ہزار درم سے پچاس دینار یا عروض معین پر مبادلہ کر لیا تو جب کفیل نے یہ دینار یا اسباب ادا کیا
نہ کہ تو وہ ہزار درم قرضہ کا مالک ہو گیا۔ فیرجع لجمع الالف۔ تو مکفول عنه سے پورے
ہزار درم واپس لے گا نہ جبکہ کفالت اس کے حکم سے ہو۔ یہ سب اس صورت میں کہ کفیل نے
اپنی ذمہ داری چھوڑنے سے صلح نہیں کی بلکہ اصل قرضہ سے صلح کی ہو۔ ولو كان صالیا صالیا استوجب
بالکفالة۔ اور اگر کفیل نے طالب سے اس حق سے صلح کی جو بوجہ کفالت کے اپنے ذمہ لازم کیا ہے
نہ یعنی کفالت کرنے سے کفیل کے ذمہ مطالبہ لازم آیا اور طالب کو کفیل پر حق مطالبہ لازم ہوا۔
پس کفیل نے اس سے صلح کی کہ وہ کفیل کے ذمہ سے حق مطالبہ ساقط کرے۔ جیسے مفت درخواست
کی کہ مجھے کفالت سے بری کر دے۔ لا یدبر الاصل۔ تو اصلح بری نہ ہو گا نہ بلکہ اصلح کے ذمہ
حق مطالبہ و قرضہ بدستور باقی رہے گا۔ لان هذا ابراء الکفیل عن المطالبة۔ اس واسطے کہ یہ
صلح تو کفیل کو مطالبہ سے بری کرنا ہوئی۔

صور یہ ہے کہ کفیل نے طالب سے سو درم پر اس شرط سے صلح کی کہ فقط لفیل کو رہا باقی
مطالبہ سے بری کرے تو جائز ہے اور کفیل اپنے سو درم کو اصلح سے واپس لے گا اور طالب اپنے
باقی نو سو درم کو اصلح سے مطالبہ کرے گا کیونکہ کفیل کو باقی مطالبہ سے بری کرنا صلح کفالت ہے
اور یہ اصل قرضہ کا اسقاط نہیں ہے۔ کذا فی المبسوط۔ ک۔ واضح ہو کہ اگر کفیل نے صرف اصل
امر پر سو درم دیئے کہ طالب ہزار درم کل قرضہ اپنا مطلوب سے وصول کرے اور کفیل سے صرف
مطالبہ چھوڑ دے اور کفیل یہ سو درم اسی بات پر دیتا ہے چنانچہ مطلوب سے واپس نہیں لے سکتا

اگرچہ اس کے حکم سے کفالت ہو تو یہ بشرعاً ممنوع ہے اگرچہ کفیل سے مطالبہ ساقط ہوگا۔ اور اس کو اختیار ہوگا کہ اپنا مال طالب سے واپس لے۔ م۔ رہا بیان ان صورتوں کا جن میں کفیل کے واسطے حق واپسی نکلتا ہے۔ قال ومن قال تکفیل ضمن له مالا قد برئت الی من المال امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا کہ جس طالب نے کفیل سے جس نے طالب کے واسطے مال کی ضمانت کی تھی یوں کہا کہ تو نے مال سے میری جانب برأت کر لی ہے تو ادا کرنا ثبوت ہو گیا اور رجوع الکفیل علی المکفول عنہ۔ کفیل اپنے مکفول عنہ سے مال واپس لے گا۔ معناه بما ضمن له بامره۔ معنی یہ کہ جس مال کا اس کے حکم سے ضمان ہو اہتمام سے یعنی کفیل کو واپسی کا کا حق اسی طرح حاصل ہوا کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے ضمانت کی ہو تو واپس لے اور وہی مال واپس پادے گا جس کی کفالت کی تھی غرضیکہ اس قید کے ساتھ اس کو حق واپس حاصل ہے۔ لان البراءۃ التي ابتداءً من المطلوب وانتهى اؤها الى الطالب لا يكون الا بالایفاء اس واسطے کہ جس برأت کی ابتداءً تو مطلوب سے اور انتہاء طالب تک ہو تو وہ اسی طور پر ہے کہ مال ادا کر دیا ہے یعنی ابتداءً میں مکفول عنہ نے کہا کہ میری طرف سے اس مال کی کفالت کرے اور اس کا حاصل یہ کہ طالب تجھ سے مطالبہ کرے یہ مال وصول کرے تو میں تیرے واسطے دیندار ہوں پھر طالب نے برأت پوری ہونی بیان کی تو یہی معنی کہ اس نے مجھے ادا کر دیا۔ فیکون هذا اقراراً بالاداء فیرجع۔ پس یہ ادا کرنے کا اقرار ہے تو کفیل اس کو مطلوب سے واپس لے گا۔ اور چونکہ اس کی ابتداءً از جانب اصیل تھی تو طالب کا اقرار اصیل ہے۔

پس جیسے طالب پر حجت ہو کہ اس کا قرضہ اب نہیں ہے اسی طرح اصیل پر بھی حجت ہو کہ وہ خود اس کی ابتداءً کر چکا ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے کہ طالب نے کفیل کا برأت کر لینا بیان کیا۔ وان قال ابوان تک۔ اور اگر طالب نے یوں کہا کہ میں نے تجھے بری کیا ہے حتیٰ کہ محتمل ہے کہ طالب نے بغیر ادا کے اس کو بری کیا ہو۔ لم یرجع الکفیل علی المکفول عنہ۔ تو کفیل اپنے مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا۔ لانه براءة لا تنتهی الی غیرہ۔ کیونکہ یہ ایسی برأت ہے جو طالب کے سولے دوسرے کی طرف منتہی نہیں ہوتی ہے تو مطلوب سے ابتداءً نہ ہوگی۔ وذلك بالاسقاط۔ اور یہ برأت مذکورہ تو ساقط کرنے سے حاصل ہو جائے گی۔ پس ممکن ہے کہ طالب نے اپنا مطالبہ ساقط کیا ہو یا اصل قرضہ ساقط کر دیا۔ فلم یکن اقراراً بالایفاء تو یہ کفیل کے ادا کرنے کا اقرار نہ ہوا ہے پس وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ ولو قال براءت اور اگر طالب نے کہا کہ تو نے میری جانب برأت کی ہے اور یہ نہیں کہا کہ تو نے میری جانب برأت کی تو اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ کہتا مثل اول ہے یا مثل دوم ہے قال محمدؒ هو مثل الثاني امام محمدؒ نے کہا کہ یہ مثل دوم ہے یعنی گویا کہ میں نے تجھے بری کیا پس تو نے برأت حاصل کی یا محتمل ہے لانه یحتمل البراءۃ بالاداء الیہ والابراء اس واسطے کہ یہ برأت محتمل ہے کہ طالب کو ادا کرنے سے ہو اور محتمل ہے کہ طالب کے بری کرنے سے ہو۔ کیونکہ برأت دونوں طرح حاصل ہو سکتی ہے۔ فیثبت الادق۔ تو کم درجہ کی برأت

حاصل ہوگی۔ اور وہ یہی کہ طالب نے بدون ادارے اس کو بری کر دیا۔ اذلا یزوج الکفیل بالشک۔ اس واسطے کہ شک کے ساتھ میں کفیل واپس نہیں لے سکتا ہے جسے یعنی ہم نے یقین کیا کہ اس کو برائت حاصل ہے خواہ کسی طرح ہو لیکن کلام تو اس کے حق واپسی میں ہے اور حق واپسی ادا کی صورت میں ہے نہ ابراہ کی صورت میں پس شک کی صورت میں جب تک گواہ لا کر ثبوت نہ دے کہ میں نے ادا کیا ہے تب تک واپس نہیں لے سکتا۔ وقال ابو یوسفؒ ھو مثل الاول۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ یہ مثل اول ہے جسے گویا طالب نے کہا کہ تو نے میری جانب برائت کر لی یعنی جس امر کی ابتداء مکفول عنہ نے کی تھی تو نے مجھے ادارے کے برائت کر لی۔ لانه اقرب ببراءۃ ابتداءھا من المطلوب۔ اس واسطے کہ طالب نے ایسی برائت کا اقرار کیا جس کی ابتداء مطلوب سے ہے اور مطلوب کی طرف سے ادارے کی برائت ہے۔ چنانچہ کہا والیہ الایفار دون الابراء۔ اور مطلوب کی جانب میں صرف ادارے نہ ابراہ ہے کیونکہ ابراہ تو طالب کا فعل ہے پس ایفاً متحقق ہوا تو مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے۔ اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور یہی اقرب ہے۔ ع۔ وقیل فی جمیع ما ذکرنا اذا کان الطالب صاعدا یرجع فی البیان الیہ لانه ھو الجمل۔ اور کہا گیا کہ ان سب صورتوں مذکورہ میں اگر طالب حاضر ہو تو اسی کے بیان کی جانب رجوع کیا جاوے کیونکہ مجمل کرنے والا وہی ہے جسے یعنی چونکہ طالب نے خود مجمل لفظ کہا جس سے احتمال پیدا ہوتا ہے پس اگر وہ حاضر ہو جود ہے تو اس سے دریافت کیا جاوے کہ تیری کیا مراد ہے۔ پس جو کچھ وہ بیان کرے اسی پر عمل ہوگا کیونکہ مجمل کرنے والے میں نظیر یہی کہ اسی کے بیان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک آزاد کیا یا شوبہ نے دو عورتوں میں سے ایک کو طلاق دی تو اسی سے پوچھا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے کون مراد ہے اور اسی پر عمل ہوتا اسی طرح یہاں بھی اسی پر عمل کیا جاوے۔

اگر طالب نے کہا کہ تو مال سے حلت میں ہے تو چاروں ائمہ کا اجماع ہے کہ یہ ابراہ ہے یعنی گویا کہا کہ میں نے تجھے مال سے بری کیا۔ مح۔ قال ولا یجوز تعلیق البراءۃ من الکفالۃ بالشرط۔ قدری نے کہا کہ کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا نہیں جائز ہے جسے مثلاً کہا کہ جب کل کا روز ہو تو تو کفالت سے بری ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ لہذا فیہ من معنی التہلیل کہافی سائر البواعث۔ کیونکہ برائت کو شرط پر معلق کرنے کے معنی میں جیسے دوسری برائتوں میں ہوتے ہیں اسی واسطے جب کفیل نے مال ادا کیا تو مکفول عنہ سے واپس لیتا ہے۔ چنانچہ کفالت میں بھی مطالبہ کا مالک کرنا لازم آتا ہے اور مطالبہ یہاں مثل قرضہ کے ہے اور ہر صورت میں تملیک کرنا قابل تعلیق نہیں کیونکہ اس میں قمار کے معنی ہیں۔ ع۔ اور واضح ہو کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں جو محض شرط ہے۔ جیسے تو اس گھر میں داخل ہو تو تو کفالت سے بری ہے اس واسطے کہ یہ شرط متعارف نہیں ہے یعنی کفالت کے مناسب نہیں ہے اور اگر شرط متعارف ہو تو تعلیق کفالت بشرط متعارف جائز ہے چنانچہ ایضاً میں مذکور

ہے کہ اگر کہا کہ اگر تو کل کے روز مجھ سے ملا تو مال سے بری ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ اگر تو مجھے مال میں سے اس قدر دے دیا تو باقی سے بری ہے یا اگر تو نے مجھے بعض دیا تو باقی کل سے بری ہے تو یہ جائز ہے کافی شرح المبسوط لشیخ الاسلام۔ مع۔

پس کلام ایسی شرط میں ہے کہ وہ مناسب کفالت نہیں بلکہ محض شرط ہے جس میں کسی کا نفع متعلق نہیں ہے تو ظاہر الروایۃ میں ایسی شرط پر تعلیق برأت جائز نہیں ہے۔ دیرونی انہ یصح۔ اور نوادر میں روایت کیا جاتا ہے کہ ایسی شرط پر تعلیق برأت صحیح ہے۔ اور یہی روایت اوہ ہے۔ الفتح۔ لان علیہ المطالبۃ دون الدین فی الصبح۔ اس واسطے کہ کفیل پر صحیح قول میں صرف مطالبہ لازم ہے نہ قرضہ فہ یعنی کفیل پر اصل قرضہ نہیں بلکہ اس کے ذمہ صرف مطالبہ ہے۔ فکان اسقاطا محضا۔ تو ایسی تعلیق سے صرف اسقاط مطالبہ ہوا فہ پس تعلیق جائز ہے کالطلاق۔ جسے طلاق فہ کہ طلاق کو شرط محض پر معلق کرنا جائز ہے جیسے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے حالانکہ اس میں بھی عورت اپنے واسطے خود مختار ہو جاتی ہے اور مرد کے مطالبہ سے چھوٹ جاتی ہے۔ تو کفالت میں بھی برأت کو محض شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ ولہذا لا یرتد الابراء عن الکفیل بالرد۔ اور اسی وجہ سے کہ یہ محض اسقاط ہے کفیل کو بری کرنا اس کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا فہ چنانچہ اگر طالب نے کفیل کو بری کیا تو وہ بری ہو گیا اگرچہ کفیل اس کو رد کرے جیسے عورت کو طلاق دی تو واقع ہو جائے گی اگرچہ عورت اس کو رد کرے۔ بخلاف ابراء الاصل۔ بخلاف اصل کو بری کرنے کے فہ کہ وہ رد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر طالب نے قرضدار کو قرضہ سے بری کیا تو یہ اس پر احسان اور قرضہ کی تملیک ہے۔ پس اگر اصل اس امر کو منظور کرے تو بری ہوا اور اگر رد کرے تو رد ہو جائے گا کیونکہ وہ محض اسقاط نہیں ہے۔ قال وکل حق لا یکن استفادۃ من الکفیل لا یصح الکفالہ بہ کالحدود والقصاص۔ جس حق کا حاصل کرنا کفیل سے ممکن نہیں تو ایسے حق کی کفالت نہیں صحیح ہے جسے حدود اور قصاص سے مثلاً زید پر قصاص لازم آیا اور بکرنے اس کی طرف سے کفالت کی تو نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ بکر سے قصاص کو حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اور یہی حدود کا حال ہے۔ معناہ بنفس الحد۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس حد کی کفالت نہیں صحیح ہے فہ جس کا حاصل یہ ہو گا کہ اگر زید نے حد زنا کو یا قصاص کو نہ دیا تو اس کی طرف سے کفیل ہوں حالانکہ کفیل پر حد نہیں ماری جاسکتی ہے۔ لا بنفس من علیہ الحد اور یہ مراد نہیں کہ جس پر حد لازم آئی اس کی ذات کی کفالت صحیح نہیں ہے فہ کیونکہ جس شخص پر حد یا قصاص لازم ہو اس کی حاضر ضامنی کرنا اس غرض سے کہ جب مدعی اس پر ثابت کرنا چاہے نہیں اس کو حاضر کروں گا تو اس میں اختلاف مذکور ہوا کہ امام کے نزدیک نہیں اور صاحبین و جمہور کے نزدیک جائز ہے۔

پس خود یا قصاص کی کفالت بالاتفاق نہیں صحیح ہے۔ لانہ یتعذر ایجابہ علیہ۔ اس واسطے کہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وھذا لان العقوبۃ لا یجرى فیہا النیابۃ۔

اور ممکن نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ سزا میں نیابت نہیں جاری ہوئی ہے۔ کیونکہ زید پر اگر حد زنا واجب ہوئی تو فائدہ یہ کہ آئندہ زید کو زجر ہو کہ وہ ایسی حرکت نہ کرے۔ پس بجائے زید کے کفیل یا نائب کو سزا دینے میں یہ فائدہ حاصل نہیں ہے۔ واذا تکفل عن المشتري بالثمن جاز اور اگر مشتری کی طرف سے ثمن کی کفالت کرے تو جائز ہے۔ لانہ دین کسائو الدیون۔ اس واسطے کہ ثمن بھی منجملہ دیون کے ایک قرضہ صحیح ہے۔ اس واسطے کہ ثمن کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دین ہو یعنی درم و دینار کی قسم سے غیر متعین ہو۔ وان تکفل عن البائع بالمبيع لم تصح۔ اور اگر بائع کی طرف سے عین مبيع کی کفالت کر لی تو صحیح نہیں ہے۔ لانہ عین مضمون بغیر کا و هو الثمن۔ اس واسطے کہ مبيع ایک عین جو غیر چیز یعنی ثمن کے بدلے ضمانت میں ہے۔ اور اعیان مضمونہ دو قسم ہیں ایک وہ کہ صرف ان کی ضمانت ہو اور دوم وہ کہ خود عین کی ذاتی ضمانت ہو یعنی ایک یہ کہ اگر یہ عین شے وصول نہ ہو تو جو چیز اس کے قائم مقام ہے یعنی قیمت وہ وصول ہوگی اور دوم یہ کہ عین بعوض ثمن ہے۔ والكفالة بالاعیان المضمونة وان كانت تصح عندنا خلافا للشافعي۔ لکن بالاعیان المضمونة بنفسها۔ اور اعیان مضمونہ کی کفالت اگرچہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے جائز ہے لیکن انہیں اعیان میں جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہیں۔ یعنی اگر یہ عین نہ ہو تو بجائے اس کے قیمت ہوگی۔ کالمبيع بیعاً فاسداً۔ جیسے وہ مبيع جو بطور بیع فاسد قبضہ کی گئی ہے کہ وہ بعوض ثمن کے مضمون نہیں بلکہ بذات خود مضمون ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو تو اس کی قیمت کا ضامن ہے۔ والمقبوض علی سوم الشراء۔ اور جیسے وہ عین جو خریدنے کے طور پر قبضہ کی گئی ہو۔ یعنی مشتری نے بائع سے اجازت لے کر ایک چیز پر قبضہ کیا جس کے دام دونوں نے بیان کر دیئے ہیں۔ اور مشتری نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہوئی تو میں تجھ سے خرید لوں گا۔ پس یہ بطریق خرید کے مقبوضہ ہے کہ اگر تلف ہو تو اس کی ضمانت میں قیمت واجب ہوگی اور ثمن نہیں کیونکہ ابھی بیع نہیں ٹھہری ہے۔ والمفصوب۔ اور جیسے وہ چیز جو کسی نے غصب کر لی ہے حتیٰ کہ اگر واپسی سے پہلے تلف ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوتی ہے جو اس مال عین کے قائم مقام ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو چیزیں اعیان سے اس طرح مضمون ہوں کہ عین چیز یا اس کی قیمت لازم ہو تو ایسی اعیان مضمونہ کی کفالت ہمارے نزدیک جائز ہے۔ لایماکان مضمونا بغیرہ۔ نہ ایسے اعیان کی جو بعوض دوسری چیز کے مضمون ہوں۔ کالمبيع۔ جیسے مبيع کہ وہ بعوض ثمن کے مضمون ہے والمرہون۔ اور جیسے عین مرہون کہ وہ بعوض مقدار قرضہ کے مضمون ہے حتیٰ کہ تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا۔ ولایماکان امانة۔ اور نہ ایسی اعیان جو امانت ہیں۔ کالوديعة۔ جیسے مال ودیعت کہ وہ بالکل مضمون نہیں ہے۔ والمستعار۔ اور جیسے عین مستعار ہے اگرچہ عاریت لانے والا اس میں مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا اور اپنی منفعت کے بعد مالک کو واپس دینا اس پر واجب ہے لیکن وہ اپنی انتفاع تک اس کے پاس امانت ہے حتیٰ کہ اگر بدون تعدی کے تلف ہو تو اس پر تاوان نہیں ہے والمستاجر۔ اور جیسے وہ مال عین جو کسی سے اجارہ پر لیا ہے کہ وہ اس کے پاس امانت ہے۔

اور اس کی ضمان میں نہیں ہے۔ و مال المضاربة۔ اور جیسے مال مضاربہ ہے کہ اگر اعیان مضاربہ میں سے تلف ہو تو مضاربہ پر تاوان نہیں ہے۔ والشوكة۔ اور جیسے اعیان شرکت ہے کہ ہر ایک شریک کے پاس یہ اعیان بطور امانت ہیں پس ان کی کفالت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اعیان کی کفالت جائز ہے لیکن عموماً نہیں بلکہ صرف ان اعیان کی کفالت جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمونی ہیں حتیٰ کہ تلف ہوں تو ان کے بجائے قیمت واجب ہو اور باقی اعیان کی کفالت صحیح نہیں ہے اور دو صورتیں ہیں۔ اول مضمون بغیر جیسے مبیع و مرہون کہ بعوض ثمن و قرضہ کے ضمانت میں ہیں۔ دوم اعیان غیر مضمونہ مثل ودیعت وغیرہ کے پس جو اعیان کہ دراصل ضمانت ہی میں نہ ہوں ان کی کفالت نہیں ہے اور جو اعیان کہ ضمانت میں ہوں مگر غیر کے عوض ضمانت ہو تو ان کی کفالت نہیں ہے اور جو اعیان کی ضمانت میں ہوں اور خود ان کی ذاتی ضمانت ہو تاکہ اگر عین وصول نہ ہو تو اس کی قیمت وصول ہو پس ایسے اعیان کی کفالت جائز ہے۔ یہ سب ان اعیان کی ذاتی کفالت میں کلام ہے اور ان کے متعلق کوئی فعل ہو تو دیکھا جاوے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی اس کا کیا حال ہے حتیٰ کہ اگر اس پر واجب ہو تو جائز ہے چنانچہ فرمایا و لو کفل بتسليم البیع قبل القبض۔ اور اگر قبضہ سے پہلے مبیع سپرد کرنے کی کفالت کی فے تو جائز ہے یعنی مشتری نے ثمن دیدیا اور منورین پر قبضہ نہیں ہوا پس ایک شخص نے مشتری کے واسطے کفالت کر لی کہ وہ مبیع کو سپرد کرے گا تو جائز ہے کیونکہ سپرد کرنا بائع پر واجب تھا تو اس واجب کو پورا کرنے کا کفیل نے التزام کیا۔ و بتسليم الوهن بعد القبض الى الواهن۔ یا قبضہ کے بعد راہن کو مال رہن سپرد کرنے کی کفالت کی فے یعنی راہن نے مرتہن کو کل قرضہ ادا کیا اور ابھی مال مرہون پر قبضہ نہیں پایا۔ پس ایک شخص نے مرتہن کے وصول پانچ سے بعد راہن کے واسطے کفالت کی کہ وہ مال مرہون سپرد کرنے کا ذمہ دار ہے تو جائز ہے۔ و بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز۔ یا عین مستاجرہ کے متاجر کو سپرد کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے فے یعنی مثلاً ایک شخص نے کوئی مال عین کرایہ لیا اور موجر کو کرایہ وغیرہ جس طرح ٹھہرا دے دیا پس جو عین کہ اجارہ لی ہے اس کے سپرد کرنے کے واسطے موجر کی طرف سے کسی نے کفالت کر لی تو یہ جائز ہے۔ لانہ التزم فعلاً واجباً۔ کیونکہ کفیل نے ایسے فعل کا التزام کیا جو واجب ہے فے یعنی جس شخص کی طرف سے کفالت کی اس پر یہ فعل واجب تھا۔ چنانچہ بائع و مرتہن و مستاجر پر سپرد کرنا واجب تھا تو کفیل نے اسی فعل کا التزام کیا جو اس کے اخیل پر واجب ہے۔ پھر اگر مبیع مذکور یا مرہون یا عین مستاجرہ تلف ہو گئی تو کفالت باطل ہو گئی۔ اور کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ عقد ٹوٹ گیا اور بیع میں بائع پر ثمن واپس کرنا واجب ہوا اور کفیل نے ثمن کی ضمانت نہیں کی۔ اور یہی رہن میں ہے جب مرتہن کے پاس تلف ہو جاوے اس واسطے کہ عین مرہونہ اگر بقدر قرضہ ہو یا زائد ہو تو قدر قرضہ کے ساقط ہوا اور جس قدر زائد ہے وہ اس کے پاس امانت ہے اور امانت میں ضمانت نہیں ہے۔ مع۔ ودیعت رکھنے والے کو اپنی ودیعت لینے کا قابو ہونے کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنی میں ضامن ہوں کہ تجھ کو جب چاہے لے لینے کا قابو ہوگا۔ اور اسی طرح جو مال عاریت لیا ہے اس کے واپس سپرد کرنے کی کفالت صحیح ہے لیکن ان چیزوں کی ذات کی کفالت نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ والمبسوط والايضاح۔ ع۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ اگر ایسی چیز عاریت لی جس کے منتقل کرنے میں بار برداری و خرچہ پڑتا ہے تو اس کی واپسی کا خرچہ بذمہ مالک نہیں بلکہ بذمہ مستعیر ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے مستعیر کی طرف سے مالک کے

اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں قبولیت ہی شرط نہیں اور دوسری روایت میں شرط مگر مجلس سے مابعد بھی اجازت دینا کافی ہے۔ لہٰذا نہ تصرف التزام فیستبدیہ الملتزم۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالت ایک تصرف التزامی ہے تو ملتزم اس میں مستقل ہے فکے یعنی کفالت کے معنی بکفیل کفیل یہ ہیں کہ اس نے اپنی خوشی کی خاطر سے اپنے اوپر مطالبہ لازم کر لیا تو ایسا کرنے میں اس کو خود اختیار ہے اس میں مکفول کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ وھذا وجہ ہذا الروایۃ عنہ۔ اور یہ وجہ ابو یوسفؒ سے دوسری روایت کی ہے فکے یعنی ابو یوسفؒ سے دوسری روایت میں آیا کہ مکفول لہ کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ اس کی ذریعہ یہ ہے کہ کفالت تو اپنے اوپر مطالبہ کا التزام ہے تو کفیل خود اس کام میں مستقل ہے اور مکفول لہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ بالفعل نافذ ہو جائے گی۔ اور مکفول لہ کی رضا مندی شرط نہیں ہے اور یہی آصح ہے اور اسی پر بعض مشائخ نے فتویٰ دیا مع۔ وجہ التوقف ماذکرنا فی الفضولی فی النکاح۔ اور مکفول لہ کی اجازت پر متوقف ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم نے نکاح میں فضولی کے بارہ میں لکھی ہے فکے یعنی یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کا ایک پارہ تو مادرائے مجلس پر متوقف رہتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک متوقف نہیں رہتا ہے پس اگر کسی فضولی نے ایک عورت کو بیاہ دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اس کی اجازت پر علانہ مجلس عقد کے متوقف ہے کیونکہ اس توقف میں کسی شخص پر ضرر نہیں ہے۔ ع۔ توجب یہ امر جائز ہوا کہ عقد کا ایجاب فقط مابعد مجلس تک متوقف رہتا ہے تو اس میں کچھ تردد نہیں کہ کفالت بھی مابعد مجلس تک مکفول لہ کی اجازت پر متوقف ہے۔ رہا اجازت شرط ہونا تو اس کی دلیل وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے۔ ولھما ان فیہ معنی التعلیل۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالت میں مالک کرنے کے معنی ہیں۔ وھو علیک المطالبۃ منہ۔ اور وہ طالب کو مطالبہ کا مالک کرنا ہے یعنی عقد کفالت کے ذریعہ سے کفیل نے مکفول لہ کو اپنے اوپر مطالبہ کا مالک کر دیا پس خالی کفیل سے پورا نہیں ہوا۔ فیقوم بہما جمیعاً۔ تو کفیل و مکفول لہ دونوں سے یہ معنی قائم ہوں گے فکے تو مکفول لہ کی اجازت بھی ضرور ہوگی۔ والموجود شرطہ فلا یتوقف علی مادرائے المجلس۔ حالانکہ صورت مذکورہ میں جو کچھ موجود ہے وہ فقط کفالت کا ایک حصہ یعنی ایجاب کفیل ہے تو یہ مادرائے مجلس تک متوقف نہ ہوگا فکے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شرط عقد متوقف نہیں رہتا ہے۔ ہاں اگر نکاح کی صورت میں کسی فضولی نے مجلس کے اندر قبول کر لیا حتیٰ کہ مجلس میں ایجاب و قبول دونوں حصہ پائے گئے تو اب عقد موجود رہے گا پھر اس کے بعد اگر شوہر یا عورت نے اس عقد کی اجازت دے دی تو نافذ ہوا حدیث باطل ہو گیا۔

اسی طرح کفالت میں اگر مجلس کے اندر کفیل کے ایجاب کفالت پر فضولی نے مکفول لہ کی طرف سے قبول کیا پھر مکفول لہ نے خبر پہنچنے پر اجازت دی تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر مجلس میں کسی فضولی نے بھی قبول نہ کیا تو مکفول لہ کی اجازت کچھ کارآمد نہیں ہے۔ م۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک مجلس کفالت میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے۔ الا فی مسألة واحدة۔ سولے ایک مسئلہ کے

فے کہ اس میں البتہ مکفول لہ کی قبولیت شرط نہیں ہے۔ وہی ان يقول المريض لوارثه تكفل
عني بما علي من الدين - اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ مریض نے اپنے وارث سے کہا کہ تو میری طرف
سے اس قرضہ کی کفالت کر لے جو مجھ پر آتا ہے فے حالانکہ اس وقت مریض مذکور قرضدار موجود ہے
اور اس کا وارث یہ ہے جس سے کفالت کی درخواست کرتا ہے فکفل به مع غيبة الغرماء جاز
پس وارث نے باوجود قرض خواہوں کے یہاں حاضر نہ ہونے کے قرضہ کی کفالت کر لی تو جائز ہے فے
پس کفیل کی قبولیت سے کفالت جائز ہو گئی حالانکہ مکفول لہ یہاں کوئی موجود نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت تو
لہ من خواہوں کے واسطے ہے جن میں سے کوئی اس مجلس میں موجود نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔ پھر بھی حکم یہ کہ
کفالت جائز ہے۔ لان ذلك وصية في الحقيقة۔ اس واسطے کہ یہ درحقیقت وصیت ہے فے
جو بہ لفظ کفالت بیان کی۔ ولہذا تصح وان لم يسم المكفول لهم۔ اور وصیت ہی ہونے کی
وجہ سے ہر صورت صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ مکفول لہ جو لوگ ہیں ان کا نام نہیں نہ لیا جاوے فے حالانکہ
مکفول لہ مجہول ہونے کی صورت میں کفالت فاسد ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں گزرا۔ ولہذا قالوا
انما تصح اذا كان له مال۔ اور وصیت ہی ہونے کی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ یہ کفالت جب ہی
صحیح ہوگی کہ مریض کے واسطے مال ہو۔ یعنی اس کے واسطے مال ترک ہو جس سے وصی مذکور اس کی
یہ وصیت نافذ کرے اور اگر وہ کفالت ہوئی تو کفالت میں یہ شرط نہیں ہے کہ مکفول عنہ کے پاس مال ہو
حتیٰ کہ اگر زید مقاس کی طرف سے بکر نے کفالت کی تو کفالت جائز ہے۔

پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مجلس کفالت میں قبولیت مکفول لہ شرط ہونے سے یہ مسئلہ مریض جو استشار
کیا ہے یہ درحقیقت استشار نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ درحقیقت کفالت میں سے نہیں ہے بلکہ وصیت
سے بدلیل آنکہ بغیر نام مکفول لہ بیان کرنے کے صحیح ہوتا ہے۔ اور بدلیل آنکہ اس میں مکفول عنہ کے واسطے
مال ہونا شرط ہے حالانکہ کفالت سے خلاف ہے۔ بالجملہ اس مسئلہ سے دو طرح جواب ہو سکتا ہے اول
یہ کہ مسئلہ مذکورہ بہ لفظ کفالت ہے مگر درحقیقت وصیت ہے۔ دوم۔ ادیقال انه قائم مقام الطالب
لحاجة اليه تفرغ الذمة۔ یا یوں کہا جاوے کہ مریض مذکور بجائے قرض خواہ طالب کے قائم مقام ہے
کیونکہ مریض کو اس امر کی ضرورت ہے تاکہ مریض کا ذمہ اس قرضہ سے فارغ ہو فے اور اس کا ذمہ جب
ہی فارغ ہوگا کہ خود مریض کا قبول کرنا بجائے مکفول لہ کے قرار پاوے۔ پس شرع نے قرض خواہوں کے
قائم مقام مریض کو قرار دیا کیونکہ مریض کو اس مرض الموت میں ایسی قائم مقامی کی ضرورت ہے پس
ضرورت سے وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہوا۔ ونیہ لفع الطالب۔ اور ایسا ہونے میں طالب کا بھی
نفع ہے فے یعنی مریض کا قبول کافی ہو کہ کفالت صحیح ہونے میں مکفول لہ کا نفع ہے کہ ان کا قرضہ وصول
ہوگا اور کفیل سے مطالبہ کر سکیں گے۔ کما اذا حضر الطالب۔ جسے اگر طالب خود حاضر ہوتا اور قبول کرتا
تو اس کا نفع ثقاف سے ہم ہوتا ہے کہ جب مریض مذکور بجائے مکفول لہ کے ہے تو مریض کی طرف سے
درخواست نہ ہونا چاہیے۔ بلکہ مریض کی طرف سے قبول ہونا ضروری ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں صرف
اس نے وارث سے یہ درخواست کی کہ جو مجھ پر قرضہ ہے تو اس کا کفیل ہو جا، جواب دیا کہ وانما يصح

بہذا اللفظ ولا يشترط القبول لانه يراد به التحقيق ووث المساومة ظاهراً في هذه الحالة .
اس لفظ سے کفالت صحیح ہونا اور مریض کا قبول شرط نہ ہونا اسی وجہ سے ہے کہ ظاہر حالت مریض دلیل ہے کہ اس نے تحقیق کا قصد کیا ہے اور معاملہ چکلنے کا ارادہ نہیں کیا ہے یعنی اس نے یہ قصد نہیں کیا کہ جیسے آدمی درخواست کرتا ہے جب وہ کفالت کرنا چاہتا ہے تو پھر ایجاب و قبول کرتا ہے بلکہ اس نے یہ قصد کیا کہ میں نے تیری کفالت قبول کی اور وارث نے ہاں کر لیا پس کفالت قائم ہو گئی ۔ فصامہ کا لامر بالنکاح تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نکاح کا حکم دینا مثلاً کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو میرے نکاح میں دے دے ۔ گویا اپنی طرف سے اس کو وکیل کر دیا پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا تو یہ نکاح ہو گیا اور یہ ضرورت نہیں رہی کہ مرد قبول کو زبان سے کہے ۔ اور جیسے کسی عورت نے مرد سے کہا کہ تو اپنے ساتھ میرا نکاح کر لے پس مرد نے باہر نکل کر دو گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت کو اپنے نکاح میں لیا تو یہ نکاح ہو گیا اور عورت کے قبول کی ضرورت نہیں ہے گویا اس نے کہا کہ تو مجھے اپنے نکاح میں لے کر میں نے تیرے ساتھ نکاح قبول کیا اور مجھے وکیل کر دیا ۔

اسی طرح یہاں کفالت میں ہے کہ جب مریض مذکور کو زیادہ گنجائش کا وقت نہیں ہے تو اس نے وارث سے کہا کہ تو میرے قرضوں کی کفالت کر لے کہ میں نے تیری کفالت کو بجائے مکفول ہم کے قبول کر لیا تو جب وارث نے قبول کی تو کفالت ثابت ہو گئی ۔ ولو قال المریض ذلك لاجنبی اختلف المشايخ فيه ۔ اور اگر مریض مذکور نے ایسا کلام سوائے وارث کے کسی اجنبی سے کہا کہ تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے فہ بعض نے کہا کہ اجنبی کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے یعنی کفالت بدون مکفول نہ کے جائز نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی قول اوجہ ہے کما فی الفتح ۔

اور اگر تندرست نے ایسا کلام کسی اجنبی یا وارث سے کہا تو اس کے واسطے کوئی ضرورت و تنگی نہیں ہے پس بدون قبول مکفول نہ کے صحیح نہیں ہے ۔ ع ۔ اور یہ بقول امام ہے اور اگر ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دیا جاوے تو یہ بھی صحیح ہونا چاہئے اور یہی زیادہ آسان ہے ۔ م ۔ قال داذا مات الرجل وعليه ديون - قد ورى في لکھا کہ اگر ایک شخص مر گیا حالانکہ اس پر قرضے ہیں فہ یا ایک ہی قرضہ ہے ۔ ولم يتوك شيئاً - اور اس نے کچھ مال ترک نہیں چھوڑا ہے فہ اور نہ اس کا کوئی کفیل سابق سے موجود ہے ۔ ع ۔ فتكفل عنه رجل للغرمان - پھر میت کی طرف سے کسی مرد نے عواہ وارث ہو یا اجنبی ہو قرض خواہوں کے واسطے کفالت کر لی فہ تو اس کفالت میں اختلاف ہے ۔ لم تصح عند ابی حنیفہ - امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفالت صحیح نہیں ہے ۔ وقد الا تصح - اور صاحبین نے کہا کہ کفالت صحیح ہے فہ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ع ۔ لانه كفل بدین ثابت ۔ اس واسطے کہ اس کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ثابت یعنی صحیح قائم ہے ۔ لانه وجب لحق الطالب - اس واسطے کہ قرضہ مذکور بحق طالب واجب ہوا تھا ۔ ولم يوجد المسقط - اور اس کا ساقط کرنے والا کوئی امر نہیں پایا گیا فہ نہ مدیوں نے ادا کیا اور نہ طالب نے بری کیا اور بس سبب سے واجب ہوا تھا وہ نسخ نہیں ہوا تو قرضہ بحال خود ثابت ہے ۔

ولہذا یبقی فی حق احکام الآخرۃ - اور اسی وجہ سے وہ احکام آخرت میں باقی رہتا ہے حتیٰ کہ مدیوں سے عاقبت میں مواخذہ ہوگا جس کی سختی احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ پس دنیاوی حالت میں بھی باقی ہے۔ اگرچہ مطالبہ سے قرض خواہ کو مجبوری ہے۔ ولو تبرع بہ النسان یصح۔ اور اگر کوئی شخص احسان کر کے اس قرضہ کو ادا کرے تو ادا صحیح ہے نہ پس اگر قرضہ باقی نہ ہوتا تو کیونکر ادا صحیح ہوتا۔ وکذا یبقی اذا کان بہ کفیل اومال۔ اور اسی طرح اگر اس قرضہ کا کوئی کفیل پہلے سے موجود ہو یا میت کا کچھ مال حرکہ ہو تو یہ قرضہ باقی رہتا ہے۔ نہ حتیٰ کہ بالاتفاق کفیل یا ترکہ سے وصول کر لیا جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ قرضہ مذکور باقی ہے تو پھر اسکی کفالت بھی صحیح ہے۔ ولہ انہ کفل بدین ساقط اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ساقط ہے نہ باقی نہیں ہے کیونکہ کلام لفظ دین میں ہے اور دین در حقیقت مال نہیں ہے۔ لان الدین هو الفعل حقیقۃ۔ اس واسطے کہ دین تو حقیقت میں فعل ہے نہ یعنی ادھار لینا۔ ولہذا یوصف بالوجوب۔ اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے وجوب اس کا وصف ہوتا ہے نہ کہتے ہیں کہ دین واجب۔ حالانکہ کسی مال کی صفت واجب یا مستحب وغیرہ نہیں ہوتی بلکہ فعل کی صفت ہوتی ہے۔ لکن فی الحکم مال لیکن حکم میں وہ مال ہے نہ تو مال کو مجازاً دین کہتے ہیں۔ لانه یؤل الیہ فی المال اس واسطے کہ انجام میں دین راجع مال ہوتا ہے نہ یعنی اس فعل سے آخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مال ذمہ ہوتا ہے۔ وقد عجز بنفسہ ویمخلفہ۔ اور حال یہ ہے کہ میت بذریعہ اپنی ذات کے اور بذریعہ خلیفہ کے عاجز ہو گیا نہ یعنی میت ہونے سے خود ادا نہیں کر سکتا اور نہ اس نے بجائے خود کوئی خلیفہ کیا جو ادا کرے۔ ففالت عاقبة الاستيفاء فیسقط ضرورۃ۔ تو انجام وصول ہونے کا فوت ہو گیا پس بضرورت دنیاوی حکم میں ساقط ہوا نہ رہا یہ جو تم نے کہا کہ تبرع و احسان سے ادا کرنا جائز ہے تو بیشک یہ جائز ہے۔ والتبرع لا یعتمد قیام الدین۔ اور احسان کرنا کچھ قیام دین کو معتمد نہیں ہے نہ چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے دین کا اقرار کیا اور کفیل نے کفالت کر لی تو صحیح ہے اگرچہ قرضہ بالکل نہ ہو۔ رہا یہ جو تم نے کہا کہ میت نے مال یا کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں جواز اس وجہ سے ہے کہ سقوط کی ضرورت نہیں ہے۔ واذا کان بہ کفیل اولہ مال مخلفہ او لا فضاء الی الاداء باق۔ اور جب دین کا کفیل موجود ہے یا میت کا مال موجود ہے تو میت کا خلیفہ یا ادائی تک پہنچنا باقی ہے نہ پس ضرورت نہیں کہ وہ ساقط ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ صاحبین وغیرہم کے واسطے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ دین اگرچہ در حقیقت فعل ہو لیکن کفالات میں مقصود مال ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ آدمی دوسرے کے فعل کی کفالت نہیں کر سکتا کیونکہ غیر پر ولایت نہیں ہوتی ہے۔

اور صحیح بخاری میں باسناد ثلاثی یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قرضدار میت پر جس نے کچھ مال نہیں چھوڑا تھا اولے غار سے انکار فرمایا حتیٰ کہ ایک صحابی ابو قتادہؓ نے اپنے اوپر کفالت کر لی تب آپ نے غار پر مہی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کی طرف سے کفالت جائز ہے اور بخاری نے اسی سے استدلال کیا ہے اور ظاہر حدیث تو یہی ہے اور شاید اس میں تبصیر یہ ہو کہ یہاں کفالت بمعنی ضمانع مطالبہ نہ ہو بلکہ ادا بطور تبرع ہو اسی واسطے بعض روایات حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفیل سے مکرر یہ شرط کر لی کہ یہ ادا ہوگا۔ اور ابو حنیفہؒ

نے یہ نہیں کہا کہ اگر بطور خود کوئی شخص ادائے قرض میت کا التزام کر لے تو روا نہیں ہے بلکہ کفالت بمعنی وجوب مطالبہ نہیں ہوگا بدلیل اس کے کہ میت سے مطالبہ ساقط ہو چکا۔ پس اگر کوئی شخص سچی ذمہ داری ادائے قرض میت کر لے تو اس کے ادا کرنے سے ذمہ میت سے ساقط ہو جائے گا۔ اور ابن النعمان نے حدیث کا یہ جواب دیا کہ اس میں احتمال ہے کہ ابو قتادہؓ نے جو کہا کہ یہ قرض مجھ پر ہے اس میں آگاہ کیا ہو کہ وہ مجھ پر واقع میں ہے۔ لیکن مترجم کو ایسی تاویل میں تردد ہے۔

اور کہا کہ یہ ایک واقعہ ہے جس سے عموم حکم پر استدلال نہیں ہو سکتا مترجم کو یہ بھی اس وجہ سے پسند نہیں کہ اس کے مقابل میں کوئی نص صریح ایسی نہیں جس سے عموم ممانعت پر دلیل ہو سولے قیاس سے تو اس مقام پر اسی نص پر مدار ہوگا۔ پس ظاہر حدیث تو جواز ہے جیسا کہ صاحبین و جہور کا قول ہے۔ لیکن حدیث کے معنی میں نص کفالت کی تصریح نہیں ہے پس احتمال ہے کہ آپ نے ابو قتادہؓ کے قول سے ادائے قرض پر اطمینان کر لیا اس واسطے کہ ابو قتادہؓ سے کمر داس کا وعدہ کر لیا کہ یہ قرض ادا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن كفّل عن رجلٍ بالف علیہ بامرک۔ امام محمد نے ذکر فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درم کی جو اس پر قرض ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی ہے مثلاً زید پر ہزار درم ہیں۔ پس زید کے کہنے سے کہ میری طرف سے اس مال کی کفالت کر لے خالد نے مکفول نہ کے واسطے کفالت کر لی۔ فقضاءہ الالف قبل ان یعطیہ صاحب المال۔ پس قرضدار نے کفیل کو ہزار درم ادا کر دیے قبل اس کے کہ وہ مال والے کو دے فہ یعنی بطور ادائے قرض کے دے دیئے اور کہا کہ شاید طالب تجھ سے اپنا حق وصول کر لے تو میں تیرے ادا کرنے سے پہلے تجھے دے دیتا ہوں۔ فلیس لہ ان یوجع فیہا۔ تو قرضدار مذکور کو یہ اختیار نہیں ہے کفیل سے یہ دام واپس لے فہ اگرچہ ہنوز کفیل نے ادا نہیں کیے ہیں۔ لانه تعلّق بہ حق القابض علی احتمال قضائہ الدین۔ اس واسطے کہ اس مال سے کفیل مذکور کا حق متعلق ہو گیا اس احتمال پر کہ اس نے دین ادا کیا ہو فہ یعنی یہ مال جو کفیل کے قبضہ میں گیا تو بعد اس کے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ابھی تک اس نے دین ادا نہیں کیا تو اس کا حق اس میں متعلق نہیں ہے۔ دوم یہ کہ شاید اس نے ادا کیا ہو تو پھر اس کا حق متعلق ہو گیا اور واپس لینا جائز نہیں ہے۔ فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا الاحتمال توجب تک یہ احتمال باقی ہے اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں جائز ہے فہ یعنی جب تک یہ احتمال اس طرح مٹ نہ جائے کہ اصل بذات خود قرض ادا کرے تب تک اس کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ مال دینا جب کسی غرض سے ہو تو جب تک غرض مذکور باقی ہو واپس لینا نہیں جائز ہے تاکہ جو امر لازم کیا تھا اس کا توڑ نا لازم نہ آوے۔ ع۔ کمن عجل ذکوته ودفعها الی الساعی۔ جیسے کسی شخص نے اپنی زکوہ میں جلدی کی یعنی پیشگی دی اور وہ ساعی کو ادا کر دی فہ تو یہ ادا نہیں ہوتا کہ اس سے واپس لے کیونکہ قابض کا حق اس کے ساتھ باقی معنی متعلق ہو گیا کہ شاید سال ایسی حالت میں قائم ہو کہ اس کا نصاب کامل ہو تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس کو شرعاً پھرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ ولانه ملکہ بالقبض علی ما ذکر۔ اور اس دلیل سے واپس نہیں لے سکتا کہ قبضہ کی وجہ سے قابض اس کا مالک ہو گیا چنانچہ ہم بیان کریں گے فہ کہ قابض نے اگر اس میں نفع اٹھایا بطور تجارت کے تو نفع حلال ہے۔

کیونکہ اس نے اپنی ملکیت سے نفع اٹھایا چنانچہ آتا ہے۔ ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ مکفول عنہ نے کفیل کو یہ مال بطور حق کے دیا ہو۔ بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة۔ برخلاف اس کے جب کفیل کو مال دینے میں کہا کہ یہ مال لے کر طالب کو پہنچا دے تو اس صورت میں پھر لینا جائز ہے لانہ تمحض امانۃ فی یدہ۔ اس واسطے کہ یہ مال اس کے قبضہ میں محض بطور امانت ہے ف۔ اور امانت کا مال پھر لینا جائز ہے اور اول صورت میں جب اس کو بطور اولیٰ حق کے دیا تو اس سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا تھا۔ وان ربح الکفیل فیہ فہولہ۔ اور اگر کفیل نے مقبوضہ مال میں تجارت سے نفع حاصل کیا تو یہ نفع اس کے واسطے ہے ف۔ یعنی حلال ہے اور معنی یہ کہ۔ لا یتصدق بہ وہ اس نفع کو صدقہ نہیں کرے گا۔ لانہ ملکہ حین قبضہ۔ اس واسطے کہ کفیل نے جب اس پر قبضہ کیا تو اس کا مالک ہو گیا ف۔ خواہ اس سے طالب کو ادا کر دیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اما اذا قضی الدین فطاهر۔ پس در صورتیکہ قرضہ ادا کر دیا تو ظاہر ہے ف۔ کہ اس نے یہ مال بطور اولیٰ حق کے پایا۔ وکذا اذا قضی المطلوب بنفسہ۔ اور اسی طرح اگر مطلوب نے خود قرضہ ادا کیا۔ وثبت له حق الاسترداد اور مطلوب مدیوں کو کفیل سے یہ مال واپس لینے کا حق حاصل ہوا تو بھی نفع حلال ہے ف۔ یعنی کفیل نے جس مال سے نفع کمایا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو یہی مال بعد اس کے طالب کو ادا کیا گیا تو ظاہر ہے کہ اس کا استحقاق وقت قبضہ کے ہو گیا تھا اور مدیوں نے خود ادا کیا حتیٰ کہ اس کو کفیل سے یہ مال واپس لینے کا حق اب حاصل ہو گیا تو بھی جو نفع اٹھایا وہ حلال ہے کیونکہ وقت قبضہ کے حق قائم تھا اور وہ آخر تک رہا۔ لانہ وجب له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه۔ اس واسطے کہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر مثل اس کے واجب ہوا جو طالب کا کفیل پر واجب ہوا۔ الا انہ اخبرت المطالبة الى وقت الاداء۔ صرف اتنی بات ہے کہ کفیل کے مطالبہ میں وقت ادا تک تاخیر کی گئی ف۔ یعنی کفیل اس وقت مطالبہ کر سکتا ہے کہ جب طالب کو ادا کرے لیکن اس تاخیر سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفیل کا حق بھی واجب نہیں ہوا بلکہ حق تو ابھی واجب ہے صرف مطالبہ نہیں کر سکتا جیسے قرضخواہ اپنے میعاد قرضہ کا بالفعل مطالبہ نہیں کر سکتا۔ فتتزل منزلة الدين الموجل بکفیل کا حق واجب بمنزلہ میعاد قرضہ کے ٹھہرایا گیا ف۔ اور میعاد قرضہ میں اگر قرضہ نام نے میعاد سے پہلے دے دیا تو طالب کو اس کا حق پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح جب مدیوں نے کفیل کو مطالبہ سے پہلے دے دیا تو اس کو اپنا حق پہنچ گیا جس کا نفع حلال ہے۔

باجملہ یہ ثبوت ہو گیا کہ فقط کفالت سے کفیل کا حق مثل طالب کے بذمہ مکفول عنہ ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ طالب کا حق بذمہ کفیل ہے۔ ولہذا تو ابواء الکفیل المطلوب قبل ادا یہ یصح۔ اور اسی وجہ سے اگر کفیل نے ادا کرنے سے پہلے مطلوب کو بری کیا تو صحیح ہوتا ہے ف۔ اور اگر کفیل نے طالب کو مال ادا کر دیا پھر قرضدار کو اپنا حق معاف کر دیا تو صحیح ہے کیونکہ کفیل کو اختیار تھا کہ قرضدار سے مثل قرضہ کے مطالبہ کرے۔ اور اگر کفیل نے ہلوز قرض خواہ کو ادا نہیں کیا اور قرضدار کو معاف کیا تو بھی صحیح ہے۔ پس یہ اسی سبب سے صحیح ہے کہ کفیل کا حق بذمہ قرضدار ثبوت ہو گیا تھا بمنزلہ میعاد قرضہ کے، جس کا مطالبہ نہیں

کر سکتا تھا تو جب حق مذکور معاف کیا تو معاف ہو گیا غرضیکہ یہ ضرور ثبوت ہوا کہ نفس کفالت سے کفیل یا حق بذمہ مدیوں ثابت ہو جاتا ہے حتیٰ کہ ادارے سے پہلے چاہے معاف کرے تو معاف ہو جاوے فکذا اذا قبضہ بملکہ۔ پس اسی طرح اگر کفیل قبل ادارے وصول کر لے تو وہ مالک بھی ہو گا فہم کیونکہ اس نے اپنے حق پر قبضہ کیا پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اول یہ کہ قرضہ و جو کچھ وصول کیا ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہے اور دوم یہ کہ ایسی چیز جو متعین نہیں ہوتی ہے۔ اور یہاں ایک امر ظاہر ہے کہ کفیل نے خود ادارے سے پہلے یہ مال وصول کر کے تصرف کیا اگرچہ چاہے تھا کہ بعد ادارے کے ہو پس اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ اس مال کا مالک ہو گیا۔ الا ان فیہ نوع خبیث نبینہ۔ لیکن اس نفع میں جو ملکیت مذکورہ سے حاصل کیا ایک طرح کا خبیث ہے جس کو ہم بیان کریں گے یعنی مسئلہ کفالت نکرہیں آتا ہے۔ پھر یہ خبیث آیا نفع میں کچھ اثر کرے گا تو جواب یہ کہ اگر یہ مال جو مکفول عنہ سے وصول کیا ایسی چیز جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے تو خبیث موثر ہو گا کیونکہ نفع مذکور اسی مال معین سے ہے۔ اور اگر یہ مال ایسا ہو جو متعین نہیں ہوتا مانند درم و دینار کے جیسے ہمارے مسئلہ میں ہزار درم بوجہ ادائے کفالت کے وصول کئے ہیں۔ فلا یعمل مع المملک فیہا لا تعین۔ تو یہ خبیث ایسی چیزیں جو متعین نہیں ہوتی ہے باوجود ملکیت کے کچھ موثر نہیں ہو گا فہم یعنی جب یہ نفع ایسی چیز کا ہو جو اپنی ملک میں آگئی حالانکہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تو اس نفع میں خبیث مذکور کچھ اثر نہیں کرے گا کیونکہ یہ مال متعین نہیں جو کہا جاوے کہ اسی مال سے ہے۔ وقد قررناہ فی البیوع۔ اور ہم اس امر کو بیوع میں بیان کر چکے ہیں فہم یعنی بیع فاسدہ کی آخر فصل میں۔ پس مسئلہ میں ہزار درم قرض کئے تھے اور درم قابل تعیین نہیں ہیں تو کفیل نے جو ان سے نفع اٹھایا وہ اس کو حلال ہے اور صدقہ نہیں کرے گا فافہم۔ م۔

اور یہ اس وقت کہ مال مذکور درم و دینار ہوں جو تعین سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ ولو كانت الکفالت بکرو حنطۃ۔ اور اگر کفالت مذکورہ ایک کمر گہیوں کے ہونے اور کفیل کے ادارے سے پہلے اخیل نے کفیل کو ادارہ کر دیا۔ فقبضہا الکفیل فباعہا ورج فیہا فالرج لہ فی المحکم لما بینا انہ ملکہ۔ پس کفیل نے اس پر قبضہ کر لیا پھر اس کمر گہیوں کو فروخت کیا اور اس میں نفع حاصل کیا تو حکم ظاہر ہے کہ یہ نفع کفیل کے واسطے ہے کیونکہ ہم اوپر ذکر کر چکے کہ وہ کمر گہیوں کا مالک ہو گیا فہم کیونکہ کفالت سے اخیل پر یہ مال واجب ہوا تھا تو اس نے اپنے مال پر قبضہ کیا اور اپنے مال میں نفع کا خود مالک ہو گا۔ لیکن اس میں ایک طرح کا خبیث آیا کیونکہ یہ مال متعین ہوتا ہے تو نفع اسی مال کا ہو گا اور مال کو اس نے وقت سے پہلے حاصل کر لیا۔ قال واجب الی ان یردہ علی الذی قضاہ الکو ولا یجب علیہ فی المحکم اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے یہ پسند ہے کہ یہ نفع اسی شخص کو پھیر دے جس نے اس کو کمر مذکور ادا کیا تھا لیکن حکماً اس پر واجب نہیں ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ فی روایۃ الجامع الصغیر اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک جامع صغیر کی روایت میں مذکور ہے۔ قال ابو یوسف و محمد ولا یردہ علی الذی قضاہ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ یہ نفع خود کفیل کے واسطے ہے اور یہ بھی نہیں کہ اس کو واپس کرے جس نے کمر ادا کیا تھا فہم یعنی اخیل کو واپس دینا بھی مستحب نہیں ہے اور نہ

اس کو صدقہ کرے۔ دھور وایتھنہ۔ اور یہی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ جو مبسوط کی کتاب البیوع میں مذکور ہے۔ وعنہ انه یتصدق بہ۔ اور امام سے ایک روایت یہ کہ نفع مذکور کو صدقہ کر دے۔ یہ مبسوط میں کتاب الکفالہ میں مذکور ہے۔ ع۔ لہما انہ ربح فی ملکہ علی الوجہ الذی بینا فی سئلہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے یہ نفع اپنی ملکیت میں حاصل کیا چنانچہ وجہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں یہ نفع اسی کو مستم ہو گا۔ اور یہی امام کی دوسری روایت کی وجہ ہے اور روایت اول و سوم میں نفع میں ایک طرح کی غرابی نکلتی ہے۔ ولہ انہ یسکن الخبث مع الملك۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ باوجود ملکیت کے نفع میں ایک طرح کا خفیف خبث آگیا۔ اما لانہ بسبیل من الاستراذبات یقضیہ بنفسہ۔ خواہ اس وجہ سے کہ اصیل کو یہ مال واپس لینے کی ایک راہ ہے یا منظور کہ بذات خود قرضہ کا کر ادا کر دے۔ کیونکہ جب خود ادا کیا تو یقین ہو گیا کہ کفیل سے ادائیگی نہیں ہے پس اس حیث سے یہ مال ایسے طور پر ملک ہے کہ شاید واپس ہو جاوے۔ اولانہ رضی بہ علی اعتبار قضاء الکفیل۔ یا اس وجہ سے کہ اصیل تو کفیل کی ملکیت ہونے پر اس لحاظ سے راضی ہوا تھا کہ کفیل ادا کر دے۔ فاذا فضا بنفسہ لم یکن راضیا بہ۔ اور جب اس نے بذات خود قرضہ ادا کیا تو کفیل کی ملکیت ہو جانے پر راضی نہیں ہوا۔ اور حال یہ کہ مال اس قسم سے ہے جو تعین سے متعین ہوتا ہے۔ وھذا الخبث تعین فیہا تعین۔ اور یہ خبث ایسے مال میں اثر کرتا ہے جو تعین سے متعین ہونے کو نفع میں ایک طرح کا خبث ممکن ہوا۔ فیکون سبیلہ التصدی فی روایۃ۔ پس ایک روایت میں اس نفع کی راہ یہ کہ صدقہ کرے۔ ویردہ علیہ فی روایۃ۔ اور دوسری روایت میں اصیل کو واپس کر دے۔ لان الخبث لحقہ۔ اس واسطے کہ خبث اس میں اصیل ہی کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ وھذا اصح۔ اور یہی اصح ہے کہ اصیل کو واپس کر دے۔ لکنہ استحباب لا جبر لان الحق لہ۔ لیکن یہ حکم استحباب ہے نہ جبر اس واسطے کہ حق تو کفیل کے واسطے ثابت ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ قاضی اپنے حکم میں کفیل پر واپس کرنے کے لئے جبر نہیں کرے گا۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر واپس کرنا واجب نہ ہو اگرچہ قاضی اس کو مجبور نہیں کرے گا۔ مفاد۔ قال ومن کفل عن رجل باللف علیہ بامرہ۔ امام محمد نے لکھا کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درم قرضہ سے جو اس پر آتا ہے اس کے حکم سے کفالت کر لی۔ مثلاً زید پر ہزار درم یا دینار قرضہ ہے اور بکر نے زید کے کہنے سے کہ تو اس کی کفالت کر لے خالد قرض خواہ کے واسطے کفالت کر لی۔ فامرہ الاصل ان تعین علیہ امرہا۔ پھر کفیل کو اصیل نے حکم کیا کہ میرے اوپر ایک حریر کا عینہ بٹھراوے۔ یعنی کوئی حریر وغیرہ کو میرے اوپر بطور بیع عینہ کے خریدے تاکہ وہ زر کفالت ادا کرے اور عینہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک حریر کی قیمت گیارہ سو درم ہیں۔ وہ زید نے بکر سے ڈیڑھ ہزار درم کو خریدا پھر زید نے وہ ہزار درم کو خالد کے ہاتھ فروخت کیا پھر بکر نے خالد سے ہزار درم کو خریدا کہ اس کو دام دے دیئے اور خالد نے وہ دام زید کو دے دیئے پس زید نے ہزار درم پائے اور اس پر پانچ سو درم قرضہ چھوٹے۔ مگر بالفعل جو اس کو ہزار درم حاصل ہو گئے ہیں۔ یہ

اس نے اپنے تصرف میں کئے حتیٰ کہ چاہے کفیل کو یا قرض خواہ سابق کو دے دے۔ پس مسئلہ میں اصل قرض خواہ نے کفیل کو حکم دیا کہ میرے واسطے اسی طرح بیع عینہ ایک تھان حریر میں ٹھہرا دے بلکہ وہ مال حاصل کر کے قرضہ دے دے۔ ففعل بالشرا لکفیل۔ پس کفیل نے یہی کیا تو یہ خرید واسطے کفیل کے واقع ہوگی نص اور اصل کے حق میں نہ ہوگی بلکہ کفیل نے خریدا۔ والربح الذی ربحہ البائع فہو علیہ۔ اور وہ نفع جو بائع نے حاصل کیا وہ کفیل پر ہوگا۔ اور اصل پر نہیں ہوگا۔ یعنی بیع عینہ کی وجہ سے جو نفع کہ آخر میں بائع کو حاصل ہوتا ہے یعنی خریدار پر ادھار چڑھتا ہے تو وہ نفع بائع کا اسی کفیل پر ہوگا جس کے نام خرید واقع ہوئی اور یہ کفیل کو حکم دینے والا یعنی مذکور اصل تو اس پر کچھ نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ لغت میں عینہ کے معنی ادھار کے بھی ہیں تو امام محمد کے قول میں «تبعین علیہ تحریرا» کے معنی یہ نہیں کہ میرے واسطے ادھار خرید کر۔ بلکہ۔ معناه الامر بیع العینہ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع عینہ کے طور پر خرید کر۔ مثل ان یستقرض من تاجر عشرة فتأبى علیہ۔ مثال عینہ یہ کہ کسی تاجر سے دس درم قرض مانگے پس تاجر مذکور قرض دینے سے انکار کرے۔ وبیع منه ثوباً یسادی عشرة بخمسة عشر مثلاً رغبته فی نيل الزیادة۔ اور قرض مانگنے والے کے ہاتھ دس درم قیمت کا کپڑا بعوض پندرہ درم کے مثلاً ادھار دینے پر اس مطلب سے راضی ہو کہ مجھے زیادتی حاصل ہوگی نص یعنی مانگنے والے پر میرے پندرہ درم چڑھیں گے حالانکہ کپڑے کی بکری صرف دس درم ہے اور حاجت مند اس وقت خرید لے گا۔ لیبیعہ المستقرض بعشرة۔ تاکہ قرض مانگنے والا اس کو لے کر نقد دس درم کو بیچ لے نص تو وہ دس درم چاہتا تھا وہ اس کو اس وقت حاصل ہو گئے اور قرض دینے والے کے اس پر پندرہ درم چڑھے چنانچہ کہا۔ ویمثل علیہ خمسة۔ اور قرض مانگنے والا اپنے اوپر پانچ درم اٹھا دے نص اسی کو عینہ کہتے ہیں۔ سہی بہ لہا فیہ من الاعراض عن الدین الی العین۔ اس بیع کا نام عینہ اس واسطے رکھا گیا کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے نص یعنی قرضہ نہ دیا بلکہ کچھ مال کا نفع قصد کیا اور ایک مال عین اس کو دے دیا۔ وهو مکروہ لہا فیہ من الاعراض عن مبرۃ الاقراض مطاردة لمن موم البخل۔ اور عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں بخل مذموم کی پیروی کر کے قرض دینے کی نیکی سے منہ موڑنا لازم آتا ہے نص یعنی قرض دینا ایک نیکی تھی اس کو چھوڑ کر اور اس سے منہ موڑ کر بخل سے ایسی بات کی طرف آیا جس میں کچھ مال مل جاوے۔ پس یہ مکروہ تحریمی ہے اور واقعی بیع جائز نہیں ہے اسی واسطے امام محمد نے کہا کہ میرے دل میں عینہ کی طرف سے ہارٹوں کے برابر دغذعہ ہے اور یہ ایک طریقہ سود و خواروں نے نکالا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مذمت فرمائی ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ جب تم لوگ عینہ کی بیع کرو گے اور بیلوں کی دم کے پیچے چلو گے تو ذلیل ہو جاؤ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب ہوگا۔

اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تم میں سے ہر کاروں کو تم پر مسلط کرے گا تو تمہارے فیکو کار دعا کریں گے اور وہ قبول نہ ہوگی۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ روایت کی اسناد میں کلام ہے لیکن یہ امر بعض صحیح روایات میں ثابت ہے کہ جب جہاد چھوڑ کر بیلوں کی دم کے پیچے

ہو گئے یعنی زراعت وغیرہ میں مشغول ہو گئے تب تم پر کفاروں کا غلبہ ہو گا اور یہ کسی زمانہ میں
محتمل ہو مگر ہمارے زمانہ میں اس کا ظہور ہو چکا۔ پس اب کچھ شبہ نہیں ہے اور یہ امر الہی مقدر تھا۔
وہ واقع ہوا اور اس میں امت کی کیفیت کا بیان ہے کہ وہ آخرت کو چھوڑ کر دنیا کی ثروت
میں پڑھا دیں گے۔ کیونکہ جس زمانہ تک مسلمانوں نے جہاد سے اصلاح ملک کا قصد کیا تو اپنے واسطے
موت سے آخرت کو چاہا۔ اور جب کسی قوم نے عیش دنیاوی کا قصد کیا تو معلوم ہوا کہ ان کو دار آخرت
میں رغبت نہیں ہے و علیٰ ہذا بیع عینہ میں بھی ثواب آخرت پر اعتماد نہ کیا بلکہ دنیاوی مال کی
خواہش کی تو وہ بھی مذموم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اب رہا کلام اس امر میں کہ اصیل مدیوں نے جو کفیل سے کہا کہ عینہ میرے اور میرے اس کا
کیا اثر ہے۔ ثم قبیل ہذا ضمان لہما تجسر المشتري نظرا الى قوله علی۔ پھر کہا گیا کہ اصیل کی طرف
سے یہ اس خسارہ کی ضمانت ہے جو مشتری بیع عینہ میں اٹھاوے گا بنظر اس قول کے کہ مجھ پر ہے یعنی
اصیل نے مشتری سے کہا کہ مجھ پر عینہ کر لے تو یہ اصیل کی طرف سے عینہ کے خسارہ کی ضمانت ہے یعنی عینہ
میں جو خسارہ ہوتا ہے میں اس کا ضامن ہوں۔ وھو فاسد و لیس بتوکیل۔ حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور
یہ توکیل نہیں ہے فے یعنی اس کلام سے کفیل کو وکیل کرنا صحیح نہیں ہوا کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے
واسطے حریر کا عینہ کر، اور ضمانت فاسد ہے اس واسطے کہ خسارہ کی ضمانت نہیں ہوتی اس واسطے کہ ضمان
اس چیز کی ہوتی ہے جو مضمون ہو اور خسارہ مضمون نہیں جیسے کسی نے کہا کہ تو اس بازار میں خرید و فروخت کر
اس شرط پر کہ تجھے اس میں جو کچھ خسارہ پہنچے اس کا ضامن ہوں تو یہ کفالت و ضمانت صحیح نہیں ہے بلکہ
باطل ہے کما فی جامع المحبوی۔ ع۔ و قبل ھو توکیل فاسد۔ اور بعض نے کہا کہ یہ توکیل فاسد ہے
فے یعنی یہ قول اصیل کا بطور وکیل کرنے کے ہے لیکن توکیل صحیح نہیں بلکہ فاسد ہے جبکہ اس نے
صرف یہ کہا کہ میرے اور پر ایک حریر کا عینہ کر۔ لان الحویو غیر متعین۔ اس واسطے کہ حریر متعین نہیں
ہے فے اور اس کے اوصاف بیان نہیں ہوئے حالانکہ حریر کے اجناس مختلف ہیں۔ و کذا الثمن غیر
معلوم لجهالة ما زاد علی الدین۔ اور یوں ہی ثمن بھی معلوم نہیں کیونکہ جو کچھ دین پر زائد ہے وہ مجہول ہے
فے یعنی مقدار دین معلوم مگر جو کچھ اس پر زائد ہو گا وہ ابھی معلوم نہیں ہے تو توکیل فاسد ہوئی۔ و کیف
ماکان فالشراء للمشتري وھو انکفیل۔ بہر حال خواہ یہ کفالت نہ ہو یا توکیل فاسد ہو یہ خرید و فروخت
مشتری واقع ہوگی اور وہ کفیل ہے۔ والبیع ای الزیادۃ علیہ لانہ ھو العاقد۔ اور یالٰح کا نفع یعنی
زیادتی بذمہ کفیل ہوگی کیونکہ وہی عقد کرنے والا ہے فے اس سے معلوم ہوا کہ کفیل نے جو بیع عینہ
قرار دی وہ نافذ ہوگی اگرچہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور واضح ہو کہ اگر عینہ کے مشتری نے دس درم کی چیز پندرہ درم میں خریدی پھر بائع نے اس سے دس
درم نقد کو لے لی تو یہ حرام و باطل ہے کیونکہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم قیمت پر بائع کے
ہاتھ فروخت کیا۔ لہذا اس میں ایک تیسرا شخص درمیان میں داخل کرتے ہیں کہ مشتری اس کے ہاتھ دس درم
کو فروخت کرے پھر بائع اس مشتری دوم سے دس درم میں خرید لے۔ ع۔ قال ومن کلل من

رجل بما ذاب علیہ۔ امام محمدؒ نے بیان کیا کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے کفالت کی اس چیز کی جو اس پر ثابت ہوئے یعنی محاسبہ خرید و فروخت میں جو کچھ اس پر نکلتے۔ اوہما قضی لہ علیہ۔ یا ایسی چیز کی جو اس پر حکم کی جاوے فے یعنی مکفول لہ کے واسطے اس پر حق واجب کا کیا حکم کیا جاوے۔ تو یہ کفالت اگرچہ مجہول چیز میں ہے مگر جائز ہے۔ فغاب المكفول عنه۔ پھر مکفول عنه غائب ہو گیا۔ فاقام المدعی البینۃ علی الکفیل بان لہ علی المكفول عنه الف درہم۔ پھر مکفول لہ مدعی نے کفیل پر گواہ قائم کئے کہ مدعی کے مکفول عنہ پر ہزار درہم ہیں فے یعنی کفالت مذکورہ کی جہت سے کفیل پر گواہ قائم کئے کہ جو کچھ میرا مکفول عنہ پر ثابت ہوا وہ ہزار درہم ہیں۔ لہم یقبل بیئۃ۔ تو مدعی مذکور کے گواہ قبول نہ ہوں گے فے اس واسطے کہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ لان المكفول بہ مال مقتنی بہ۔ اس واسطے کہ جس چیز کی کفالت کی وہ مال ہے کہ جس کا حکم دیا گیا ہو فے یعنی کفیل نے اس مال کی کفالت کی جس کا اخیل پر حکم دیا جاوے تو جب تک اخیل پر کسی مال کا حکم نہ کیا جاوے کفیل کچھ ضامن نہیں ہے۔

اگر کہا جاوے کہ کفیل نے تو یہ بھی کہا تھا کہ جو مکفول عنہ پر ثابت ہو جیسے یہ کہا تھا کہ جو مکفول عنہ پر حکم کیا جاوے فہذا فرمایا کہ وھذا فی لفظة القضاء ظاہر۔ اور یہ حکم قضاء کی صورت میں تو ظاہر ہے فے یعنی در صورتیکہ کفیل نے کہا کہ جو کچھ اس پر حکم کیا جاوے میں اس کا کفیل ہوں تو ظاہر ہے کہ جب حکم ہو جاوے تو وہ ضامن ہے اور ابھی مکفول عنہ پر کچھ حکم نہیں ہوا ہے۔ رہی یہ صورت کہ جو کچھ اس پر ثابت ہوئیں اس کا ضامن ہوں تو فرمایا۔ وکذا فی الاخری۔ اور اسی طرح دوسری صورت میں بھی ثابت ہے۔ لان معنی ذاب تقرر۔ اس واسطے کہ ذاب کے معنی تقریر ہے یعنی جو ثابت و متقرر ہو۔ وھو بالقضاء۔ اور یہ امر بذریعہ قضاء کے ہو گا فے یعنی جب قاضی ثابت کرے گا تو ثبوت معتبر ہو گا۔ یہ سب اسی صورت میں کہا جاوے کہ مکفول بہ وہ مال ہے جو حکم کیا گیا ہے۔ او مال یقنی بہ۔ یا وہ مال مکفول بہ ہے کہ جس چیز کا حکم کیا جاوے فے اگرچہ صیغہ ماضی بولا گیا ہے۔ وھذا ماض امر ید بہ المستأنف اور یہ لفظ ماضی ہے جس سے مراد استقبال ہے فے یعنی جو آئندہ اس پر ثابت ہو گا۔ کقولہ اطلال اللہ بقاؤک۔ جیسے بولتے ہیں کہ اطلال اللہ بقاؤک فے حالانکہ مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ تیری عمر و راز کرے بالجملہ اس سے مراد وہ مال جو آئندہ ثابت ہو گا۔ والد دعویٰ مطلقة عن ذلك فلا تصح۔ حالانکہ دعویٰ مذکورہ اس قید سے مطلق ہے تو صحیح نہ ہو گا فے یعنی مدعی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ مکفول عنہ پر میرے ہزار درہم ثابت کئے گئے اور حکم کئے گئے ہیں پس کفیل پر ابھی ثابت کہ نہ ناجائز نہیں ہے۔ ومن اقام البینۃ ان لہ علی فلان کذا۔ اگر ایک شخص نے گواہ قائم کئے کہ فلان شخص پر میرا اس قدر مال معلوم ہے۔ فان هذا کفیل عنہ بامرہ۔ اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے فے حالانکہ مکفول عنہ غائب ہے لیکن اس کفالت میں یہ پسند نہیں کہ جو کچھ ثابت ہو گا یا جو حکم ہو گا میں اس کا کفیل ہوں بلکہ وہ اس مال کا سابق سے کفیل ہے۔ فانہ یقنی بہ علی الکفیل و علی المكفول عنہ۔ تو اس مال کا حکم کفیل حاضر پر اور مکفول عنہ غائب پر دے دیا جائے گا فے یعنی کفیل پر حکم ہونے کے ذیل میں مکفول عنہ غائب پر بھی حکم ہو جائے گا۔ وان کانت الکفالة بخیر امرہ۔ اور اگر یہ کفالت بدون حکم مکفول عنہ کے ہو۔ یقنی علی الکفیل خاصة۔

تو فقط کفیل پر حکم دیا جائے گا۔ اور مکفول عنہ پر حکم نہ ہوگا۔ بالجملہ یہ گواہی قبول ہے۔ وانشا تقبل لان
المکفول بہ مال مطلق بخلاف ماتقدم۔ اور یہ گواہی اسی وجہ سے قبول ہوئی کہ جس مال کی کفالت کی گئی
وہ مال مطلق ہے بخلاف ماتقدم کے۔ یعنی اس کفالت میں یہ قید نہیں کہ جو کچھ مکفول عنہ پر ثابت ہوگا اسکا
کفیل ہے بلکہ مطلق اس مال کا کفیل ہے۔ بخلاف سابق کفالت کے کہ اس میں یہ قید تھی کہ جو کچھ مکفول عنہ پر ثابت
ہوگا اس کا کفیل ہوگا۔ اور مکفول عنہ کی غیبت میں یہ ثبوت نہیں ہو سکتا تو گواہی قبول نہ ہوئی۔ وانشا یختلف
بالامر وعدمہ لانہا تیغاثان۔ اور حکم ہونے و نہ ہونے کی صورت میں اختلاف اس وجہ سے ہوا کہ یہ
دونوں باہم متغایر ہیں۔ یعنی در صورتیکہ کفالت بحکم مکفول عنہ ہو تو حکم دیا کہ مال کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر
لازم ہوگا۔ اور در صورتیکہ حکم مکفول عنہ نہ ہو تو فقط کفیل پر حکم ہوگا اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ دونوں قسم
کفالت میں فرق ہے۔ لان الکفالة بامر تبرع ابتداء و معاوضة انتہاء۔ اس واسطے کہ جو کفالت بحکم مکفول عنہ
ہو وہ ابتداء میں تبرع ہے اور انتہاء میں معاوضہ ہے۔ و بغير امر تبرع ابتداء و انتہاء۔ اور بغير حکم مکفول عنہ
کے جو کفالت ہے وہ ابتداء میں اور انتہاء میں احسان ہے۔ کسی صورت میں معاوضہ نہیں ہے۔ فبدعواہ
احدہما لا یقفی لہ بالآخر۔ تو ایک قسم کی کفالت کا دعویٰ کرنے میں دوسری قسم کا اس کے واسطے حکم
نہیں دیا جائے گا۔ و اذا قضی بھا بالامر ثبت امرہ۔ اور واضح ہو کہ جب کفالت بحکم مکفول عنہ حکم قاضی نے
نے دے دیا تو مکفول عنہ کا حکم دینا ثبوت ہو گیا۔ یعنی اس ضمن میں یہ بھی حکم ہو گیا کہ مکفول عنہ نے حکم
دیا تھا پس اگر مکفول عنہ انکار کرے تو مفید نہ ہوگا۔ و هو یضمن الاقرار بالمال۔ اور یہ مال کے
اقرار کو بھی متضمن ہے۔ کیونکہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا کہ تو اس مال کو میری طرف سے اس
شخص کے واسطے کفالت کر لے تو ظاہر ہے کہ اس نے مال مذکور کا اقرار کیا لہذا جب قاضی نے گواہوں
پر کفالت بحکم مکفول عنہ کا حکم دیا اور وہ متضمن ہے کہ مکفول لہ کے واسطے اس نے مال کا اقرار کیا۔
فیصیر مقضیا علیہ۔ تو یہ اقرار بھی حکم قاضی کے تحت میں داخل ہوگا۔ گویا قاضی نے حکم دے
دیا کہ مکفول عنہ نے اس مدعی کے واسطے مال کا اقرار کیا ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ کفالت بحکم
مکفول عنہ کے گواہی ہو۔ و الکفالة بغير امر لا تمس جانبہ۔ اور جو کفالت بغير حکم مکفول عنہ ہے وہ
مکفول عنہ کی جانب کو نہیں لگتی ہے۔ تو کفیل پر اس مال کا فقط حکم ہوا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا
کہ مکفول عنہ پر بھی مال ہے یا اس نے اقرار کیا ہے۔ لانہ تعتمد صحتها قیام الدین فی رعم الکفیل
فلا یتعدی الیہ۔ کیونکہ یہ کفالت تو اپنی صحت میں صرف اس امر پر اعتقاد کرے گی کہ کفیل کے رعم
میں قرضہ قائم ہو تو وہ مکفول عنہ کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اس کے حکم سے نہیں ہے۔
چنانچہ خود کفیل بھی اس کا دعویٰ نہیں کرتا اور چونکہ وہ اپنے کفیل ہونے کا زعم کرتا ہے کیونکہ گواہوں سے
ثبوت ہو گیا تو وہ اپنی رعم پر ماخوذ ہوگا۔

رہا یہ کہ جب کفیل پر حکم ہوا اور اس نے مال ادا کیا تو جس صورت میں کہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت
نہیں تھی تو یہ بات معلوم ہے کہ کفیل کو اس سے واپس لینے کا اختیار نہیں ہے۔ و فی الکفالة بامرہ یروج
الکفیل بما ادى علی الامر۔ اور مکفول عنہ کے حکم سے کفالت ہونے کی صورت میں جو کچھ کفیل نے

ادا کیا وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا نہ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال
 زفرۃ لا یرجع۔ اور زفرۃ نے کہا کہ وہ واپس نہیں لے سکتا۔ واما انکر فقد ظلم فی
 ذمہ اس واسطے کہ جب کفیل نے انکار کیا تو اپنی زعم میں وہ مظلوم ہوا نہ یعنی جب اس نے
 انکار کیا کہ اصیل پر قرضہ نہیں ہے۔ پھر قاضی نے گواہوں سے کفیل پر لازم کیا تو کفیل کے
 زعم میں یہ ظلم ہوا۔ فلا یظلم غیرہ۔ تو کفیل کو روا نہیں ہے کہ وہ دوسرے پر ظلم کرے
 نہ یعنی اصیل سے یہ مال واپس لے کیونکہ وہ تو اصیل پر مال ہونے سے انکاری کرتا
 ہے۔ ونحن نقول صادم کذباً شوعاً۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کفیل مذکور شرع میں جھوٹا ٹھہرایا
 گیا۔ فبطل ما فی ذمہ۔ تو جو کچھ کفیل کے زعم میں تھا وہ باطل ہوا نہ اور
 برخلاف اس کے یہ ثابت ہوا کہ کفیل پر مال تھا اور اس کے حکم سے یہ
 شخص اس کا کفیل تھا۔

جیسے کسی نے بائع سے ایک غلام خریدا اور اقرار کیا کہ یہ بائع کی ملک ہے۔ پھر
 مشتری کے پاس سے کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو مشتری کا زعم باطل
 ہوا اور وہ اپنا ثمن اپنے بائع سے واپس لے سکتا ہے۔ ف۔ اور یہ
 جواب بھی بطریق تشریح ہے ورنہ مدعی نے جب کفیل پر گواہ قائم کئے تو یہ
 یہ ضرور نہیں ہے کہ کفیل درحقیقت اس امر سے منکر ہو کہ اصیل پر مال
 نہیں ہے بلکہ شاید اس کا یہ مطلب ہو کہ بالفعل ان گواہوں سے ثبوت ہو جائے
 کہ میں نے اصیل کے حکم سے کفالت کی۔ اور مال اس پر قرضہ تھا تا کہ مجھے
 واپس پانے میں مشکل نہ ہو۔ اور یہ تقدیر یکہ وہ اصیل پر مال ہونے سے منکر
 ہو تو بھی جب عادل گواہوں نے گواہی دی تو ثابت ہوا کہ وہ جھوٹا ہے اور جب
 وہ جھوٹا ٹھہرا تو سچے طور سے وہ اصیل سے ادا کیا ہوا مال واپس لے۔ م۔ واضح
 ہو کہ ضمان الدرک یہ ہے کہ مشتری کے پاس سے اگر مبیع کسی نے استحقاق ثابت
 کر کے لی تو کفیل مشتری کے ثمن کا ضامن ہے۔ پس کفیل کو جرم ہے کہ یہ چیز بائع کی
 ملک ہے اس میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔ قال ومن باع ذمہ
 وکفیل سرجل عنہ بالدادک فہو تسلیم۔ امام محمدؒ نے بیان کیا کہ اگر
 کسی نے ایک دار فروخت کیا اور ایک شخص نے بائع کی طرف سے درک کی کفالت
 کر لی تو یہ تسلیم ہے کہ یعنی کفیل نے تسلیم کیا کہ یہ دار اسی بائع کی ملک ہے۔ اس
 میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔

پھر اگر آئندہ کسی دوسرے نے اپنے گواہ عادل قائم کر کے اپنا استحقاق ثابت کیا تو

کفیل کا زعم باطل ہوگا اور اگر کفیل نے خود اپنی ملک ہونے کا دعویٰ کیا تو باطل ہے اس واسطے کہ اس کا زعم خود اس پر حجت ہے خواہ اس کی کفالت مذکورہ اس بیع میں شرط ہو یا بعد بیع کے قرار دی گئی ہو۔ لان الکفالة لو كانت مشروطة فی البیع فتہاملة بقبولہ۔ اس واسطے کہ اگر کفالت مذکورہ اس بیع میں شرط ہو تو بیع کا تمام ہونا کفیل مذکور کے قبول کرنے پر ہے حتیٰ کہ جب کفیل نے کفالت درک قبول کی تو بیع تمام ہوئی۔ ثم بالدعوی یسعی فی نقض ماتم من جہتہ۔ پھر کفیل مذکور اس دار کے اپنی ملکیت دعویٰ کرنے میں ایسے عقد کو توڑنا چاہتا ہے جو اس کی طرف سے تمام ہوا ہے پس تناقض سے دعویٰ قبول نہ ہوگا۔ وان لم تکن مشروطة فیہ فالمراد بها احکام البیع وترغیب المشتري فیہ۔ اور اگر کفالت درک اس بیع کے اندر مشروط نہ ہو تو کفالت مذکورہ سے یہ مراد ہے کہ بیع مستحکم ہوا اور مشتری اس بیع میں رغبت کرے۔ اذلا یرغب فیہ دون الکفالة۔ جبکہ محتمل ہے کہ بدون ایسی کفالت کے مشتری اس میں رغبت نہ کرے گا۔ فتنزل منزلة الاقرار بملك البائع۔ تو عقد کفالت بمنزلہ اس اقرار کے کھڑا یا گیا کہ یہ دار بائع کی ملک ہے پس تو پھر کفیل کا یہ دعویٰ کہ نہیں بلکہ میری ملک ہے سموع نہیں ہوگا۔

فمنہ یہ سب اس صورت میں کہ کفیل نے کفالت درک کی ہو۔ ولو شهد وختم ولم یکفل۔ اور اگر اس نے صرف گواہی کی اور مہر کی اور کفالت درک نہیں کی۔ لم یکن تسلیمًا وهو علی دعواه۔ تو یہ تسلیم نہیں ہے اور وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہے گا فکیونکہ گواہی تو اس امر کی ہے کہ بیع واقع ہوئی اگرچہ جائز نہ ہو حتیٰ کہ دوسرے نے ملک الدار کا دعویٰ کیا تو بھی اس کی جانب سے گواہی ملکیت دے سکتا ہے۔ اور چاہے خود اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے۔ لان الشہادة لا تكون مشروطة فی البیع۔ اس واسطے کہ گواہی ایسی چیز نہیں ہے جو بیع میں مشروط ہو۔ کیونکہ وہ عقد بیع کے مناسب نہیں ہے۔ یعنی ایجاب قبول میں کسی کا جزو نہیں ہو سکتی بلکہ ہمیشہ خارج سے بیع واقع ہونے پر گواہی ہوتی ہے۔ ولا ہی اقرار بالملك اور نہ گواہی کچھ ملکیت کا اقرار ہے فکیونکہ گواہی تو ایجاب و قبول طرفین پر ہوتی ہے اور خصوصیت مالک کی نہیں ہے۔ لان البیع مودة یوجد من المالک۔ اس واسطے کہ بیع تو کبھی مالک سے واقع ہوتی ہے

وہ اس طرح کہ مالک نے خود کسی کے ہاتھ اپنی چیز فروخت کی۔ وفاقہ من غیرہ۔ اور کبھی غیر کی طرف سے واقع ہوتی ہے۔ وفاقہ مثلاً وکیل نے فروخت کی یا فضولی نے بدون اجازت مالک کے فروخت کی جو مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ ولعلہ کتب الشہادۃ لیحفظ الحادثہ۔ اور شاید اس نے گواہی اس غرض سے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو یاد رکھے وفاقہ کہ اس مکان کے بابت ایسا واقعہ ہوا تھا پس اس سے ملکیت کا اقرار نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف ما تقدم۔ برخلاف مسئلہ سابق کے وفاقہ کہ اس میں جب درک کی ضمانت کر لی تو ملکیت بائع کا اقرار ہے۔ لیکن مانع ہو کہ گواہ نے بیعنامہ پر گواہی لکھی تو اس کے مضمون کا اقرار ہوگا یا فقط ایجاب و قبول ہے۔ لہذا شیخ مصنف نے لکھا کہ۔

قالوا اذا كتب في الصك باع وهو يملكه او يباع بانا فاذا وهو كتب شهادت بذا لك فهو تسليم۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ جب بیعنامہ میں لکھا گیا کہ بائع نے اس دار کو فروخت کیا درحالیہ اس کا مالک تھا یا اس نے بیع قطعی نافذ کے ساتھ فروخت کیا اور گواہ نے گواہی لکھی کہ وہ اس کا شاہد ہے تو یہ گواہ کی طرف سے تسلیم ہے وفاقہ کہ یہ دار بائع کی ملک ہے کیونکہ بیع نافذ جب ہی ہوگی کہ وہ ملک ہو۔ الا اذا كتب الشهادۃ على اقرار المتعاقدين۔ لیکن اگر گواہ نے متعاقدين کے اقرار پر گواہی لکھی ہو۔ وفاقہ کہ تسلیم نہ ہوگی یعنی گواہی لکھی کہ میں گواہ ہوں کہ متعاقدين نے میرے ساتھ ہی اس امر کا اقرار کیا تو یہ تسلیم نہیں ہے اگرچہ بیعنامہ میں ملکیت وغیرہ مذکور ہے اس واسطے کہ عاقد کے اقرار سے ملکیت حقیقی لازم نہیں ہے اور اگر اس نے صرف یہ لکھا کہ میں اقرار ایجاب و قبول کا شاہد ہوں تو بدرجہ اولی تسلیم نہیں ہے۔ م۔

فصل فی الضمان

یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے

فے ضمانت و کفالت کے معنی واحد ہیں لیکن جامع صغیر میں چند مسائل ایسے ہیں کہ ان میں بجائے کفالت کے ضمان کے لفظ مذکور ہے لہذا شیخ مصنف نے ان مسائل کو علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر کیا فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔

قال ومن باع لرجل ثوباً وضمن له الثمن۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے ایک تھان فروخت کیا اور اس کے واسطے دام کی ضمانت کر لی۔ وفاقہ مثلاً زید نے بکر کا تھان فروخت کیا اور یہ فروخت بکر ہی کے واسطے کی اور بکر کے لیے دام کی ضمانت کر لی یعنی میں تیرے واسطے دام کا ضامن ہوں۔ او مضارب ضمن ثمن متاع سب المال۔ یا مضارب نے متاع رب المال کے دام کی ضمانت کر لی وفاقہ مثلاً زید کو بکر نے مضارب پر اسباب دیا وہ زید نے فروخت کیا اور ثمن کی ضمانت کر لی۔ فالضمان باطل۔ تو ضمان مذکور باطل ہے۔ لان الکفالة التزام المطالبة۔

اس واسطے کہ کفالت یعنی ضمانت تو التزام مطالبہ ہے۔ فے یعنی مطالبہ میں اپنا ذمہ ملا نا۔ وہی الیہما اور مطالبہ کا حق انہیں دونوں کی طرف ہے۔ فے چنانچہ تھان کو جس نے فروخت کیا وہ مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور مشتری مطلوب ہے۔ اور مضاربت میں مضارب مطالبہ کرے اور خریدار مطلوب ہے پھر اگر ضمانت صحیح ہو تو مشتری کی طرف۔ سے تھان بیچنے والا اور مضارب اس معنی میں کفیل ہو کہ بیچنے والے سے یا مضارب سے دام کا مطالبہ کیا جاوے حالانکہ یہی ہر ایک مطالبہ کرنے والا تھا۔ فیصیر کل واحد منہما ضامن النفسہ۔ تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے واسطے ضامن ہو جاوے۔ فے خود ہی مطالبہ کرے اور خود ہی مطالبہ کیا جاوے اور یہ باطل ہے۔ ولان المال لآلہ فی ایدہما۔ اور اس دلیل سے کفالت باطل ہے کہ ان دونوں کے پاس امانت ہے۔ فے یہ ضامن نہیں ہیں یعنی شرع نے ہر ایک کو امین قرار دیا ہے۔ پھر یہ دونوں ضامن بنے جاتے ہیں۔ والتضمین تغیر بحکم الشرع۔ اور ضامن بننا حکم شرع کو بدلنا ہوگا۔ فے حالانکہ ان کے بدلنے سے حکم شرع کو بدلنا ہوگا۔ فے حالانکہ ان کے بدلنے سے حکم شرع نہیں بدل سکتا۔ فیرد علیہ۔ تو یہ تغیر اسی پر رد کیا جائے گا۔ فے یعنی ہر ایک پر پھینک مارا جائے اور وہ ضمان نہ ہو سکے۔ کاشتراطہ علی المودع والمستحیر۔ جیسے مودع و مستحیر پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے۔

فے مثلاً زید نے اپنا مال بکر کے پاس ودیعت رکھا اور شرط لگائی کہ اگر ضائع ہو جاوے تو ضامن ہے پس مودع یعنی بکر نے منظور کی تو یہ باطل ہے۔ یا زید نے بکر سے کوئی چیز مستعار لی اور بکر نے مستعار دی اور یہ شرط کہ ضائع ہو تو ضامن ہے تو ضامن کی شرط باطل ہے۔ ہاں اگر وہ ضائع کرنے تو غاصب ہونے سے ضامن ہوگا پس مودع و مستحیر ہو کر ضامن نہیں ہو سکتا اگرچہ شرط کرے اسی طرح دلال اور مضارب بھی امین ہے تو ان کا ضامن ہونا باطل ہے۔ وکذا اس جلدان باعاً بعداً صفقة واحدة۔ اور ایسے ہی اگر دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی صفقہ میں فروخت کیا۔ فے یعنی بیع بصفقہ واحدہ ہے اور ہر ایک کے حصہ کا ثمن علیحدہ بیع سے نہیں ہے بلکہ متحد ہے خواہ اس طرح کہ ہم دونوں نے یہ غلام ہزار درم کو فروخت کیا یا اس طرح کہ میں نے اپنا پانچ سو درم کو اور اس نے کہا کہ میں نے بھی اپنا حصہ پانچ سو درم کو پھر دونوں نے کہا کہ دونوں نے ہزار درم کو غلام بیع کیا غرضیکہ بیع بلفظ واحد ہے۔ وضمن احدهما لصاحبه حصۃ من الثمن۔ اور دونوں بائع میں سے ایک نے اپنے شریک کے واسطے اس کے حصہ ثمن کی ضمانت کر لی تو یہ ضمانت باطل ہے۔ فے جبکہ صفقہ متحد ہے۔

لانی لو صح الضمان منع الشركة یصیر ضامن النفسہ۔ اس واسطے کہ ضمان مذکور باوجود شرکت صحیح ہو تو وہ اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا۔ فے وہ باطل ہے اس واسطے کہ ہر جزو ثمن دونوں میں مشترک ہے تو خود ہی اس کے مطالبہ کا مستحق ہے اور خود ہی اس میں مطلوب ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے۔ ولو صح نصیب صاحبہ خاصۃ۔ اور اگر یہ ضمانت فقط اس کے ساتھی کے حصہ میں ٹھہرائی جاوے۔ فے حالانکہ صفقہ متحد ہے یومئذ الی قسمۃ الدین قبل قبضہ۔ تو لازم آوے بٹوارہ دین کا اس پر قبضہ سے پہلے فے یعنی دین ہنوز وصول نہیں ہوا اس میں

بٹوارہ کر کے شریک کا حصہ خاص کر دیا حالانکہ قبضہ سے پہلے قرضہ کا بٹوارہ باطل ہے تو شریک کا حصہ مخصوص نہیں ہو سکتا ہے۔ ولایجوز ذلک۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ فے کیونکہ صفقہ متحدہ ہے۔ بخلاف ما اذا باعاه بصفقتین۔ برخلاف اس کے اگر دونوں نے دو صفقہ کر کے فروخت کیا ہو۔ فے پھر ایک نے دوسرے کے حصہ ثمن کی ضمانت کر لی تو جائز ہے۔ لانه لا شركة۔ اس واسطے کہ کوئی شرکت موجود نہیں ہے فے مثلاً زید و بکر۔ میں ایک غلام مشترک ہے اور دونوں نے اس کو خالد کے ہاتھ اس طرح فروخت کیا کہ زید نے اپنا حصہ نصف بعوض پانچ سو درم کے بیچا اور بکر نے اپنا نصف بعوض پانچ سو درم کے بیچا تو بیچنا دو صفقہ میں علیحدہ ہو گیا پس اگر ایک نے دوسرے کے حصہ ثمن کی ضمانت کر لی تو جائز ہے اور یہ حصہ سابق سے علیحدہ ہے۔ الا تری ان للمشتري ان يقبل نصيب احدهما ويقبض اذا نقض ثمن حصته۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کے حصہ میں بیع قبول کر لے اور جب اس کے حصہ کے دام دے دے تو اس کے حصہ پر قبضہ کر لے۔ وان قبل الكل۔ اگرچہ کل کی بیع قبول کی ہو۔ فے مترجم کہتا ہے کہ ترجمہ مذکور موافق بشرح عینی ہے اور فتح القدير میں توضیح یوں ہے کہ اسی طرح اگر مشتری نے دونوں میں سے ایک کا حصہ قبول کیا در صورتیکہ دونوں نے ساتھ ہی فروخت کیا ہے اور دوسرے کا حصہ قبول نہیں کیا تو صحیح ہے اور اگر اس نے کل قبول کیا پھر ایک کے حصہ کے دام ادا کیے تو خصوص اس کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مالک ہو گیا۔ انتہی۔ اور یہ مقتضی ہے کہ عبارت مسئلہ میں یوں ہو کہ نصیب احدهما او يقبض الخ یعنی بجائے داد کے حرف ”ادھو“ اور ترجمہ یہ ہو کہ مشتری کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کرے یا کل قبول کرنے کے باوجود وہ ایک کے حصہ پر بعد ادا سے اس کے ثمن کے قبضہ کر لے اور یہی اوجہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر آخر میں۔ ان يقبل هو عطف برقوله ان يقبل۔ تو معنی یہ کہ صفقہ متعدد ہونے میں مشتری کو اختیار ہے چاہے ایک کے حصہ میں بیع قبول کر کے اس کا حصہ ثمن دے کر قبضہ کر لے اور چاہے کل کی بیع قبول کر لے۔

خلاصہ یہ کہ جب صفقہ متعدد ہے تو ہر ایک کا حصہ ثمن علیحدہ ہے کوئی شرکت نہیں ہے، پس اس صورت میں اگر ایک نے دوسرے کے حصہ ثمن کی کفالت کی تو جائز ہے۔ م۔ اور اگر شریک نے ان صورتوں میں بدون ضمان کے تبرعاً ادا کر دیا تو جائز ہے کیونکہ تبرع جب ہی پورا ہو کہ اداء کرے اور اداء کرنے میں اس نے شرکت مشادی تو جواز ہو گیا۔ قاضی خان ف۔

قال ومن ضمن عن آخر خراجہ ونوائبہ وقسمتہ فہو جائز۔ امام محمدؒ نے لکھا کہ اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمت کی ضمانت کر لی تو جائز ہے۔ اما انما ج فقد ذکرناہ۔ پس خراج کی کفالت جائز ہونا تو ہم پہلے ذکر کر چکے فے کہ خراج میں رہن و کفالت دونوں جائز ہیں۔ لیکن واضح ہو کہ خراج دو قسم ہیں ایک خراج مقاسمہ اور وہ بٹوارہ اس چیز میں سے ہے جو پیدا ہو یعنی زمین سے جو کچھ پیداوار ہو اس میں سے حصہ متعین بٹوارہ کر لینا۔ اور چونکہ یہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں تو اس کی کفالت بھی نہیں ہے۔ دوم خراج موقوف

اور یہ اندازہ کے بعد امامؑ نے اس کے ذمہ مقرر کر دیا تو یہ قرضہ ایسا ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ صحیح ہے پس اس کی کفالت جائز ہے لہذا فتح القدیر وغیرہ میں کہا کہ خراج سے یہاں خراج موظف مراد ہے پس خراج موظف کی ضمانت جائز ہے۔ وهو یخالف النکوة لانها بحیث فعل۔ اور یہ مخالف زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ محض فعل ہے۔ فے یعنی خراج میں تو کفالت جائز ہے اور زکوٰۃ میں نہیں جائز ہے اس واسطے کہ زکوٰۃ مال نہیں بلکہ مالک کرنا جزو مال کو بصفت معلوم۔ تو یہ ایک فعل ہے اور فعل کی کفالت دوسرا نہیں کر سکتا۔ و لہذا لا تودی بعد موقہ من ترکته الا بوصیۃ۔ اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے جس پر زکوٰۃ واجب ہے اس کی موت کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی ہے مگر بوصیت۔ فے یعنی اگر اس نے اپنے فعل کے واسطے اپنا قائم مقام کر دیا ہو اس طرح کہ وصیت کر دی کہ میرے مال سے میری زکوٰۃ ادا کی جاوے تو البتہ اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی اور بدو اس کے نہیں۔ م۔ نوائب جمع نائبة۔ جو آدمی پر پیش آوے مکرر و اتفاقاً جس کا برداشت کرنا گراں ہو۔ و اما النوائب۔ رہا بیان نوائب فے تو وہ دو قسم ہیں بعضے ایسے ہیں جو حق طور پر بندھے ہیں اور بعضے بادشاہوں نے ناحق باندھے ہیں اور ہر ایک یا تو بطور وظیفہ مقرر کیے بندھے ہیں یا اتفاقاً و چند روزہ ہیں۔ فان اسید بہما ما یكون بحق۔ پس اگر نوائب سے وہ مراد ہوں جو برحق ہیں۔ کس سے انہما المشوک۔ جیسے نہر مشترک کھودنا دیکھا کرنا فے جس میں سینچنے کے واسطے عام لوگوں کا حق ہے۔ واجل الحادس۔ اور چوکیدار کی اجرت تنخواہ۔

والموظف لتجهیز الجیش و فداء الدساری۔ اور وہ جو لشکر آراستہ کرنے و قیدیوں کے چھوڑانے کے لیے مقرر کیے بندھے ہوں۔ فے یعنی بیت المال خالی ہونے کے وقت امام کی طرف سے بندھے ہوں۔ وغیرہا۔ اور سوائے ان کے فے جو حق طور پر بندھے ہوں اور مراد یہ کہ بیت المال میں روپیہ نہیں ہے تو امام نے عموماً مومنوں پر مجاہدین کا لشکر آراستہ کرنے کو کوئی وظیفہ مقرر کر دیا اور کافروں کے ہاتھ میں جو قیدی مسلمان ہیں ان کے چھوڑانے کے واسطے ہر ایک پر کچھ وظیفہ مالی مقرر کیا تاکہ سب جمع ہو کر آراستگی لشکر یا فدیہ دینے میں صرف ہو۔ جازت الکفالة بہما علی الاتفاق۔ تو ایسے نوائب کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ فے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا کہ امام کی طاعت ہر ایسے امر میں جس میں مسلمانوں کی بہتری ہو لازم پکڑیں۔ فے بالجملہ نوائب میں سے جو نوائب بحق ہیں ان کی کفالت جائز ہے بلا خلاف۔ پس اگر کتاب میں نوائب سے یہی نوائب حق مراد ہیں تو ان کی کفالت میں اتفاق ہے دان اسید بہما ما لیس بحق۔ اور اگر نوائب سے وہ نوائب مراد ہیں جو حق نہیں۔ فے بلکہ ظلم سے حاکم نے مقرر کیے ہیں۔ کما لجبا بات فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں جبا بات ہیں۔ فے چنانچہ فارس کے ملکوں میں درزی و رنگریزوں و پیشہ وندوں و نوکروں پر ان کی لائیوں سے ماہواری یا سالانہ کچھ ٹیکس مقرر ہے۔ فہیہ اختلاف المشایخ۔ تو اس میں مشایخ کا اختلاف ہے۔ فے پس بالاتفاق وہ ظلم ہیں لیکن جس پر بندھے ہیں اس کے حتمی مطالبہ ہے تو کفالت کرنا بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ و ہمق ببیل الی الصلۃ علی السبزدی۔ اور مخلصان مشایخ

کے جو صحت کی طرف مجھکے ہیں فخر الاسلام علی بزدویؒ ہیں۔ فے نظر برنیکہ کفالت صحیح ہو جاتی ہے جبکہ مطالبہ موجود ہو خواہ مطالبہ حق ہو یا باطل ہو اور جنہوں نے کفالت میں قرضہ کے اندر ملانا سمجھا تو یہاں صحت نہ ہونا چاہیے کہ دراصل قرضہ نہیں ہے واما القسمة فقد قیل ہی النوائب بعینہا۔ رہا لفظ قسمت تو بعض نے کہا کہ یہ وہی نوائب ہیں۔ تو عبارت میں اس کی نوائب واس کی قسمت سے عطف تفسیری مراد ہے یعنی اس کی نوائب کی کفالت اور وہی ایسے شکس ہیں جو اس پر موافق قسمت و بٹوارہ کے ماہواری و سالانہ وغیرہ ہیں پس داویہاں بمعنی تفسیر ہے۔ اور بعض منہا یا بعض نوائب مراد ہیں۔ فے اس طرح کہ نوائب وہ ہیں جو مانند جو کیداری وغیرہ کے بندھے ہوئے ہیں اور قسمت سے وہ مراد کہ امام نے کسی واقفہ کے واسطے بمصلحت خاص کچھ مال مسلمانوں پر ڈالا اور بیت المال خالی ہے مثلاً دریا کا پل ٹوٹ گیا پس اس کا خرچہ سب پر پھیلا یا گیا تو جو کچھ آدمی کے حصہ میں پڑا وہ اس کی قیمت ہے پس اس کی کسی شخص نے کفالت کر لی تو عبارت یہ کہ کفالت کی نائبہ کی یا قسمت کی۔ والروایتہ پاو۔

اور روایت منقول اس مسئلہ میں بحرف ”او“ ہے۔ فے یعنی داو نہیں بلکہ او جس کے معنی ”یا“ جیسے مترجم نے ابھی ترجمہ کر دیا۔ وقیل ہی النائبة الموظفة الساتبة۔ اور بعض نے کہا کہ قسمت ایسی نوائب ہیں جو وظیفہ راتبہ ہیں۔ فے یعنی نوائب دو قسم ہیں ایک وہ کہ بندھ گئے اور ان کے وصول کے واسطے ایک وقت خاص مقرر ہو گیا تو یہ قسمت کہلاتے ہیں۔ والسا ادبالنوائب مایتوبی غیر راتب۔ اور مراد نوائب سے وہ نوائب جو اس پر بے راتبہ پیش آویں۔

فے یعنی نوائب سے دوسری قسم مراد ہے کہ جو آدمی پر وارد ہو۔ حالانکہ وہ معمولی نہیں ہے۔ مثلاً اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا۔ والحقکہ ما بینناہ۔ اور حکم وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ فے کہ اگر برحق ہوں تو بالاتفاق ان کی کفالت جائز ہے اور اگر وہ ناحق ہوں تو ان کی کفالت صحیح ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ عاک۔ پھر ہمارے اصحاب میں سے بعض نے کہا کہ آدمی کے واسطے افضل یہ ہے کہ اثرہ دینے میں اپنے محلہ والوں کے ساتھ برابر شریک رہے، اور شمس اللامہ نے کہا کہ یہ حکم اس زمانہ میں تھا کیونکہ اس وقت میں مصیبت و جہاد وغیرہ پر مددگاری ہوا کرتی تھی اور رہا ہمارے زمانہ میں تو اکثر نوائب وہ ہیں جو ظلم سے لی جاتی ہیں پس جس شخص سے ممکن ہو کہ اپنی ذات سے ظلم دور کرے تو اس کے حق میں بہتری ہے۔ مف۔ اب قرار دین اور اقرار کفالت کے دو مسئلہ بیان کیے چنانچہ لکھا۔

ومن قال الشخص لك على مائة الى شهر۔ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے واسطے مجھ پر سو درم بیعہ ایک ماہ ہیں۔ وقال المقل له هي حالة۔ اور مقررہ نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے۔ فالقول قول المدعي۔ تو قول اسی مدعی کا قبول ہوگا۔ فے اور مقرر گواہ لاوے۔ مثلاً زید نے بکر کے واسطے سو درم قرضہ بیعہ ایک ماہ کا اقرار کیا اور بکر نے کہا کہ بیعہ نہیں بلکہ فی الحال واجب الاداء ہیں تو قول بکر کا قبول ہے اور کلیہ یہ نکلا کہ جب کسی شخص کے واسطے بیعہ ادھار کا اقرار کیا پھر مقررہ نے قرضہ مانا اور بیعہ سے انکار کیا تو قول مقررہ کا قبول ہے۔ بخلاف اقرار کفالت کے۔ ومن قال ضمانت

لک عن فلان مائتۃ الی شہر۔ اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تیرے لیے فلاں شخص کی طرف سے سو درم کی میعاد ایک ماہ کفالت کی تھی۔ وقال المقرلہ ہی حالۃ۔ اور مقرلہ نے کہا کہ یہ کفالت فی الحال ہے۔ فے اس میں میعاد کچھ نہیں ہے۔ فالقول قول الضامن۔ تو قول ضامن کا قبول ہوگا فے یعنی قسم کے ساتھ۔ ہی ظاہر الروایۃ ہے۔ پس دونوں میں فرق ہو گیا۔ ووجه الفرق ان المقرلہ بالذین شعرا دعی حقا لنفسہ وهو تاخیر المطالبۃ الی اجل۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی صورت میں مقر نے قرضہ کا اقرار کیا پھر اپنے واسطے ایک حق کا دعویٰ کیا اور وہ ایک وقت تک مطالبہ کی تاخیر ہے۔ فے تو قرضہ کا اقرار اس پر حجت ہے اور رہا اپنے واسطے میعاد کا دعویٰ کرنا جب ثبوت ہو کہ مقرلہ اقرار کرے یا گواہ ہوں مگر اس نے انکار کیا اور گواہ موجود نہیں تو میعاد نہ ہوگی۔ و فی الکفالت ما اقر بالذین لانا لا دین علیہ فی الصیح۔ اور کفالت کی صورت میں مقر نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا اس واسطے کہ صیح قول میں کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا ہے۔ انما اقر ببجہ والمطالبۃ بعد الشہر۔ تو کفیل نے خالی مطالبہ کا بعد ایک ماہ کے اقرار کیا۔ فے اور یہ دو باتیں نہیں ہیں بلکہ ایک اقرار یہ ہے کہ بعد مہینہ کے مجھ سے مطالبہ کا اختیار فلاں کو حاصل ہوگا پس یہ اقرار اسی طور پر ہے گا اور اگر مقرلہ نے اس سے انکار کیا اور چاہا کہ فی الحال مطالبہ ہے تو اس کو گواہ لانے واجب ہیں۔ ہاں منکر پر قسم ہوتی ہے۔ غرض کہ اس دلیل سے فرق ہے۔ دلائل الاجل فی الدیون عارض حتی لا یثبت الا بشرط۔ اور اس وجہ سے کہ قرضہ میں میعاد ہونا ایک عارضی چیز ہے حتیٰ کہ وہ بدون شرط کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ فکان القول قول من انکر الشرط۔ تو قسم سے قول اسی شخص کا معتبر ہوگا جو اس شخص سے انکار کرے۔ کما فی الخیار۔ جیسے خیار میں ہے۔ فے یعنی بیع میں خیار ہونا خلاف اصل ہے پس اگر بائع یا مشتری نے بیع میں خیار الشرط ہونے کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اس سے انکار کیا تو منکر کا قول ہوگا اسی طرح اقرار قرضہ میں جب میعاد خلاف اصل ہے تو جو میعاد ہونے سے منکر ہے اسی کا قول قبول ہوگا۔

والشافعی الحق الثانی بالاول۔ اور ابو یوسف نے دوم کو اول کے ساتھ ملایا۔ و ابو یوسف فیما یروی عنہ الحق الاول بالثانی۔ اور ابو یوسف نے نو اور کی روایت میں اول کو ثانی کے ساتھ ملایا۔ فے یہ عبارت کا تب کی غلطی ہے اہ صواب یہ ہے کہ امام شافعی نے اول کو ثانی سے ملایا یعنی جیسے ثانی میں قول کفیل معتبر ہے اسی طرح اول میں بھی اقرار کرنے والے کا قول قبول ہے۔ اور ابو یوسف نے ثانی کو اول سے ملایا تو جیسے اول میں مقرلہ کا قول قبول ہے اسی طرح دوم میں بھی مقرلہ کا قول معتبر ہے۔ والفرق قد اوضحنا۔ اور ہم نے فرق کو واضح بیان کر دیا ہے۔ فے اور شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک قرضہ میعاد اور دوم قرضہ فی الحال یعنی غیر میعاد پس میعاد قرضہ کا اقرار کرنا اس طرح ہے جیسے گہیوں کھرے دکھونے میں اقرار ہے اور دوسری قسم لازم نہ ہوگی تو مقر کا قول قبول ہوگا جیسے کفیل کا قول قبول ہے اور قول ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نے مال واجب ہونے پر اتفاق کیا پھر دونوں میں سے ایک نے میعاد کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو بدون دلیل کے اس پر تصدیق نہ ہوگی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ اول میں جب قرضہ کا اقرار کیا تو اس میں میعاد کا

وَعَوَى غُلَافٌ أَصْلُ هِيَ وَأُورُومٌ مِیْنُ جِبْ كِفَالَتِ مِیْعَادِیْ كَا اِقْرَارِیْہَا تُو مُوَافِقِ أَصْلُ هِيَ لِیْسَ فَرْقٌ وَاضِحٌ هِيَ۔
 م ف۔ قَالَ وَمَنْ اشْتَرَى جَاسِیَةً فَكِفْلٌ لَهَا سَجْلٌ بِالْإِدْكَ۔ اِمَامُ مُحَمَّدٌ نَعَى لِكْحَاكِهِ اِذَا رَاَ اِیْکَ شَخْصٍ
 نَعَى اِیْکَ بَانْدِیْ خَرِیْدِیْ لِیْسَ خَرِیْدَارِکَ وَاسْطَ اِیْکَ شَخْصٍ نَعَى دَرِکَ کِیْ کِفَالَتِ کَرِیْ۔ وَنَعَى لِیْنِ اِذَا رَاَ
 بَانْدِیْ کِیْ نَعَى تَحْجَہُ سَے اسْتَحْقَاقِ ثَابِتِ کَرِکَ لِیْ تُو مِیْنِ تِیْرَے ثَمَنِ کَا کِفِیْلُ ہُوں۔ فَاسْتَحْقَقْتَ۔ پھر
 وَہُ بَانْدِیْ اسْتَحْقَاقِ مِیْنِ لِیْ گئی۔ لَعْنُ یَا خُذِ الْکِفِیْلَ حَتّٰی یَقْضٰی لَهَا بِالثَّمَنِ عَلٰی الْبَائِعِ۔ تُو وَہُ کِفِیْلُ کُو
 مَا تُوْذُ نَحِیْسَ کَرِ سَکُنَ یَہَاں ہَمَّ کُو اِسْ کَیْے بَائِعِ پَرِ ثَمَنِ کَا حَکْمُ دِیَا جَاوے۔ وَنَعَى اُوْرَ جِبْ قَاضِیْ نَعَى مَشْرِیْ
 کَے وَاسْطَ بَائِعِ پَرِ ثَمَنِ واپس کَرِنے کَا حَکْمُ کِیَا تُو وَہُ پَاہِے بَائِعِ سَے لے وے پھر اِکْرِ کِفِیْلُ نَعَى بَائِعِ کَے حَکْمِ سَے
 کِفَالَتِ کِیْ ہُو تُو وَہُ بَائِعِ سَے واپس لے گا بِالْجَمْلِ بَغِیْرِ قَاضِیْ کَے حَکْمِ ہُوے کَے کِفِیْلُ سَے مَطَالِبَہُ نَحِیْسَ کَرِ
 سَکُنَا۔ لَا نَبْجَرُ وَلَا سَتَحْقَاقِ لَا یَنْتَقِضُ الْبَیْعُ عَلٰی ظَاہِرِ الْمَادِیَةِ مَا لَمْ یَقْبِضْ لَهَا بِالثَّمَنِ
 عَلٰی الْبَائِعِ۔ کیونکہ خالی باندی پر استحقاق ثابت ہونے سے بیع ٹوٹ نہیں جاتی بنا بر ظاہر الروایۃ کے
 جِبْ تَمَّ کَے مَشْرِیْ کَے وَاسْطَ بَائِعِ پَرِ ثَمَنِ کَا حَکْمُ نہ دِیَا جَاوے۔ وَنَعَى اُوْرَ مَسْلَہُ مِیْنِ یَہُ مَقْرُوضِ ہِے کَے
 صَرَفِ اسْتَحْقَاقِ ثَابِتِ ہُوَا۔ فَلَمْ یَجِبْ لَهَا عَلٰی الْاَصْلِ وَالثَّمَنِ فَلَا یَحِبُّ عَلٰی الْکِفِیْلِ۔ تُو
 مَشْرِیْ کَے وَاسْطَ اَصِیْلُ پَرِ ثَمَنِ واپس کَرِنا وَاجِبُ نہ ہُو اِیْسَ کِفِیْلُ پَرِ ہَمَّیْ مَطَالِبَہُ وَاجِبُ نہ ہُو گا۔ وَنَعَى جِبْ
 ہَمَّ کُو اَصِیْلُ پَرِ حَکْمِ ثَمَنِ نہ ہُو۔ بِخِلَافِ الْقَضَاءِ بِالْجَمِیَّةِ۔ بِخِلَافِ حَکْمِ اَزَادِیْ کَے۔

وَنَعَى لِیْنِ اِذَا بَانْدِیْ لے دَعَوٰی کِیَا کَے مِیْنِ اَصْلِ اَزَادِہُوں اُوْرَ گُوَاہُوں سَے ثُبُوْتِ ہُو گیا۔ لِیْسَ قَاضِیْ
 نَعَى اِسْ کَے اَزَادِ ہُوے کَا حَکْمُ دے دِیا۔ یَا گُوَاہُوں نَعَى اِسْ کَے مَطْلُوقِ اَزَادِہُ ہُوے کِیْ گُوَاہِیْ دِیْ اُوْرَ
 قَاضِیْ نَعَى حَکْمُ دے دِیا تُو کِفِیْلُ پَرِ مَطَالِبَہُ رُجُوعِ ہُو گیا اِکْرِ چَہُ بَائِعِ پَرِ واپسِیْ ثَمَنِ کَا حَکْمُ نہ ہُوَا ہُو۔ لَا نَبْجَرُ
 الْبَیْعُ یَبْطُلُ بِهَالْعَدَمِ الْمَحْلِیَّةِ۔ کیونکہ آزادی کا حکم ہونے میں بیع باطل ہو جائے گی اس واسطے کہ
 یَہُ عَوْرَتِ مَحَلِّ بَیْعِ نَحِیْسَ تھی۔ فِی رُجُوعِ عَلٰی الْبَائِعِ وَالْکِفِیْلُ۔ تُو مَشْرِیْ اِپْنے دَامِ کَے وَاسْطَ بَائِعِ
 وَکِفِیْلُ پَرِ رُجُوعِ لَاوے گا۔ وَنَعَى خَوَاہُ بَائِعِ سَے وَصُولِ کَرِے یَا کِفِیْلُ سَے وَصُولِ کَرِے۔ بِالْجَمْلِ
 اسْتَحْقَاقِ کِیْ صَوْرَتِ مِیْنِ فِقْطِ اسْتَحْقَاقِ سَے ظَاہِرِ الروایۃ مِیْنِ بَیْعِ باطلِ نَحِیْسَ ہُو تِیْ ہِے۔ وَعَنْ اَبِی
 یُوسُفَ اَنْہُ یَبْطُلُ الْبَیْعُ بِالْاَسْتَحْقَاقِ۔ اُوْرَ اِمَالِیْ مِیْنِ اَبُو یُوسُفَ پَرِ قِیَاسِ کَرِکَ ثَابِتِ ہُو تِہُ
 کَے خَالِیْ اسْتَحْقَاقِ ہِے سَے مَشْرِیْ اِپْنَا ثَمَنِ واپس لے سَکُنَا ہِے۔ وَنَعَى اِکْرِ چَہُ قَاضِیْ نَعَى واپسِیْ ثَمَنِ کَا حَکْمُ نہ
 کِیَا ہُو۔ لِیْسَ مَشْرِیْ کُو اَخْتِیَارِ ہُو گا کَے کِفِیْلُ سَے اِپْنے ثَمَنِ کَا مَطَالِبَہُ کَرِے۔ وَمَوْضِعُہُ اَدَا اَثْلُ الزَّیَادَاتِ
 فِی تَرْتِیْبِ الْاَصْلِ۔ اُوْرِ یَہُ مَسْئَلُہُ زِیَادَاتِ کَے اَوَّلِ مِیْنِ اَصْلِ تَرْتِیْبِ مِیْنِ مَذْکُورِ ہِے۔

وَنَعَى لِیْنِ شَیْخِ زَعْفَرَانِیْ نَعَى زِیَادَاتِ کِیْ تَرْتِیْبِ بَدَلِ دِیْ۔ اُوْرَ اَصْلِ تَرْتِیْبِ
 جُو اِمَامُ مُحَمَّدٌ نَعَى وَقْتُ تَصْنِیْفِ زِیَادَاتِ کَے کِتَابِ الْمَازُونِ سَے بِرَوَایَتِ اَبُو یُوسُفَ شَرْعِ کِیْ تھی
 اِسْ مِیْنِ اِبْتِدَآئِے کِتَابِ مِیْنِ مَذْکُورِ ہِے۔ مَعَ کَ۔ وَاضِحٌ ہُو کَے لَفْظِ عَہْدِہُ ہِے بِمَعْنٰی ضَمَانِ اَتَمَا ہِے لَیْکِنِ اِسْ
 کَے دُوسرے مَعَانِیْ ہِے ہِے۔ وَمَنْ اشْتَرٰی عَبْدًا فَضَمَّنَ لَهَا سَجْلًا بِالْعَهْدَةِ۔ اِکْرِ کِیْ نَعَى اِیْکَ
 غُلَامِ خَرِیْدِ اِیْسَ مَشْرِیْ کَے وَاسْطَ کِیْ نَعَى عَہْدِہُ کَے سَا تَحْضَمَانَتِ کَرِیْ۔ وَنَعَى مِثْلًا زِیْدِ نَعَى اِیْکَ غُلَامِ

خرید اور بکرنے کہا کہ تو خرید لے اور اس کا عہدہ مجھ پر ہے۔ فالضمان باطل۔ تو یہ ضمان باطل ہے
 وے یعنی بالاتفاق باطل ہے لان هذه اللفظ مشتبهة۔ اس واسطے کہ عہدہ کا لفظ مشتبهہ ہے۔
 وے کیونکہ کئی معنی میں بولا جاتا ہے۔ قد تقع علی الصک القدیم وهو ملک البائع فلا یصح ضمانہ
 چنانچہ کبھی عہدہ کا لفظ قدیم بیعنامہ و دستاویز پر بولا جاتا ہے اور حال یہ کہ قدیم دستاویز تو بائع کی ملک
 ہے۔ پس اسکی ضمانت کرنا طیح نہیں ہے۔ وے یعنی اگر عہدہ سے یہاں دستاویز قدیم مراد ہو تو ضمان
 کو اس پر قابو نہیں ہے کیونکہ وہ بائع کی ملکیت ہے پس اس کے دینے کی ضمانت کرنا صحیح نہ ہوگا
 وقد تقع علی العقد و علی حقوقہ۔ اور کبھی یہ لفظ عہدہ بولا جاتا ہے عقد و اس کے حقوق پر۔
 و علی الدسک۔ اور کبھی ضمان درک پر۔ و علی الخیار۔ اور کبھی خیار پر۔ و لکل ذلك وجه۔
 اور یہاں ان میں سے ہر ایک معنی لینے کی وجہ موجود ہے۔ وے تو ہر ایک معنی لگائے جاسکتے ہیں۔
 حالانکہ مقصود یہ کہ ضمان الدرک ہو۔ فتعذر الحمل بہا۔ پس اس لفظ پر عمل کرنا متعذر ہے وے
 تو ضمانت باطل ہے۔ بخلاف الدرک لانہ استعمل فی ضمان الاستحقاق عرفاً۔ بخلاف
 لفظ درک کے اس واسطے کہ درک کا لفظ عرف میں استحقاق کی ضمانت میں مستعمل ہے۔ وے ہر چند
 کہ لعنت میں اس کے بھی معانی ہیں لیکن عرف میں درک بمعنی ضمانت استحقاق مستعمل ہے تو اس لفظ سے
 ضمانت جائز ہے۔

و لو ضمن الخلاص۔ اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی۔ وے یعنی کہا کہ میں تیرے واسطے خلاص کا
 ضامن ہوں یعنی مبیع کو تیرے واسطے خلاص کرنے کا ضامن ہوں۔ لا یصح عند ابی حنیفہ۔
 تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ لانہ عبارت عن تخلص المبیع وتسليمه لا محالة
 کیونکہ ضمانت خلاص عبارت ہے کہ لا محالہ مبیع کو خلاص کر کے سپرد کرے۔ وهو غیر قادر علیہ مالا
 کفیل اس امر پر لا محالہ قادر نہیں ہے۔ وے بلکہ شاید وہ مبیع کو سپرد کرانے میں کامیاب ہو یا ٹمن واپس
 لے لے اور یہ اس وقت کہ خلاص سے خواہ مخواہ مبیع ہی سپرد کرنا لیا جاوے۔ وعندہما ہو بمنزلة
 الدرک۔ اور صاحبین کے نزدیک خلاص بمنزلة درک کے ہے۔ وهو تسليم المبيع او قيمته فيصح
 اور وہ مبیع سپرد کرنا یا اس کی قیمت پس ضمان صحیح ہے۔ وے اور مراد قیمت سے ٹمن ہے یعنی
 مبیع سپرد کرے گا۔ اور اگر عاجز ہو اتو مشتری کا ٹمن واپس کرے گا۔ ع۔

باب كفالة الرجسین !

باب دو شخصوں کی کفالت کے بیان میں !

اقل تو ایک شخص کی کفالت کرنے کا بیان تھا اور اب دو شخصوں کی کفالت و اس کے احکام بیان فرماتے
 اذا كان الدين علی اثنين۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو۔ وکل واحد منهما کفیل عن صاحبه۔

اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ کما اذا اشتريا عبدا بالف درهم۔ جیسے مثلاً دو آدمیوں نے ایک غلام بغوض ہزار درم کے خریدا۔ و کفل کل واحد منهما عن صاحبه۔ اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کر لی۔ و نے پس اپنے حق میں اکیلے ہے اور اپنے ساتھی کے حق میں کفیل ہے۔ فمما أدى احد هما لغيره على شريكه۔ پس دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا وہ اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا۔ حتی یزید ما یودیہ علی النصف۔ یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا وہ نصف سے بڑھ جاوے۔ و فے توجب پانچ سو سے اس نے زیادہ دیا تو بالیقین اپنے حصہ سے اس نے تجاوز کیا۔ فیرجع بالزیادة۔ تو وہ زیادتی کو واپس لے گا۔ و فے کیونکہ زیادتی اس نے شریک کے حصہ میں دی ہے پس شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ لان کل واحد منهما فی النصف اصل و فی النصف الآخر کفیل۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک آدمی ایک نصف میں اصل ہے اور دوسرے نصف میں کفیل ہے۔

و فے پس اس پر دو حق لازم ہیں ایک تو بحکم اصالت ہے اور دوم بحکم کفالت ہے۔ و لا معارضة بین ما علیہ بحق الاصل و بحق الکفالة۔ اور جو کچھ اس پر بحق اصالت ہے اور جو اس پر بحق کفالت ہے ان دونوں میں کچھ معارضہ نہیں ہے۔ لان الاول دین والثانی مطالبہ۔ اس واسطے کہ اول تو دین اصل ہے اور دوم بطور مطالبہ ہے۔ و فے یعنی جو اس پر بحق اصالت ہے وہ اصل قرضہ ہے اور جو بحکم کفالت ہے وہ بطور مطالبہ ہے تو ان دونوں میں کچھ منافات نہیں ہے ہاں پہلے اصالت ہے پھر کفالت ہے۔ شرعاً و تابع للادل فیقع عن الاول۔ پھر کفالت تابع اصالت ہے تو جو کچھ اداء کیا وہ اصالت سے واقع ہوگا۔ و فے یعنی جب شریک میں سے کسی نے کچھ اداء کیا تو وہ کفالت میں محسوب نہ ہوگا بلکہ اصالت میں شمار ہوگا اس واسطے کہ کفالت تو اصالت کے تابع ہے۔ مگر یہ اُسی وقت تک ہوگا کہ اصالت کے حصہ نصف تک رہے اور جب زیادہ ہوا تو اصالت نثار رہے۔ و فی الزیادة لا معارضة۔ اور نصف سے زیادتی میں کچھ معارضہ نہیں ہے۔ و فے یعنی اس میں یہ نہ ہوگا کہ اصل میں ہے یا کفالت میں ہے حتیٰ کہ اول کو ترجیح ہو بلکہ جب زائد میں اصالت نثار رہے تو فقط کفالت ہی میں رہا۔ فیقع عن الکفالة۔ تو زیادتی صرف کفالت سے واقع ہوگی۔ و لا نہ یوقع فی النصف عن صاحبه۔ اور اس واسطے کہ اگر نصف اول میں وہ دوسرے شریک کی طرف سے واقع ہو۔

و فے اور کہا جاوے کہ یہ بحکم کفالت ہے نہ بحکم اصالت۔ فیرجع علیہ۔ پس وہ ساتھی سے واپس لے۔ و فے حالانکہ ساتھی بھی اس کی طرف سے کفیل اور مستحق مطالبہ ہے۔ فلصاحبه ان یشجع۔ تو اس کے ساتھی کو اختیار ہوگا کہ واپس لے۔ لان اداء نائبہ کا دائیہ فیودی الی الدوس۔ کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے خود ادا کرنے کے ہے تو اس کا نتیجہ دور ہوگا۔ و فے اور کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ یعنی جو کچھ ایک نے ادا کیا اگر اس کو اپنے ساتھی کی طرف سے ادائی قرار دے تو ساتھی کہہ سکتا ہے کہ تیرا ادا کرنا مثل میرے ادا کرنے کے ہے تو جب تو نے ادا کیے

ہوئے ہیں سے کچھ میری طرف سے قرار دیا اور مجھ سے واپس لیا تو مجھے بھی اختیار ہے کہ میں ادا کئے ہوئے کو تیری طرف سے قرار دوں تو تجھ سے واپس لے سکتا ہوں پس یہ دور ہو گا۔ ک۔ لیکن غور سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ نہیں کہہ سکتا کیونکہ الٹی بات ہے پس صواب وجہ اول ہے والکلام نے الفتح۔ بالجملہ نصف تک جو کچھ ادا کرے وہ اپنی طرف سے ہو اور بعد اس کے زائد میں البتہ کفالت ہی ہوگی تو اس کو ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ واذا کفلا ساجلان عن رجل بمال علی ان کل واحد منهما عن صاحبه۔ اور اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے مال کی کفالت کی اس شرط پر کہ دونوں کفیل ہیں سے ہر ایک بھی دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ فکل شیء اداہ احد ہما سجع علی صاحبه بنصفہ قلیلا کان او کثیرا۔ تو جو کچھ ان دونوں میں سے ایک نے ادا کیا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے خواہ یہ قلیل ہو یا کثیر ہونے لیکن مخفی نہیں کہ اگر مسئلہ کے یہ معنی ہوں کہ دونوں نے مثلاً ہزار درہم کی کفالت کی تو ہر ایک پانچ سو درہم کا ضامن ہے اور ہر ایک جب دوسرے کا کفیل ہے تو لازم تھا کہ نصف تک یعنی پانچ سو درہم تک واپس نہ پائے اور یہ وہی پہلا مسئلہ ہوا جاتا ہے پس مسئلہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ غلط ہیں۔ ومعنی المسألة فی الصحيح ان یکون الکفالة بالکل عن الاصول وبالکل عن الشریک والمطالبہ متعدۃ۔ اور صحیح قول میں مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اصیل کی طرف سے کل مال کی کفالت کی اور ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے بھی کل مال کی کفالت کی اور مطالبہ کل مال کا ہر ایک کے ذمہ علیحدہ علیحدہ ہے۔ فیجتمع الکفالتان علی مام۔ تو دونوں کفالتیں مجتمع ہو جاویں گی چنانچہ اوپر گزرا۔

فمن معنی ہر ایک کفیل پر ایک تو اصیل کی طرف سے ہزار درہم کا مطالبہ ہے اور دوم ساتھی کفیل کی طرف سے بھی ہزار درہم کا مطالبہ ہے پس مطالبہ متعدد ہے جیسے گزرا کہ ایک نے دوسرے کے نفس کی کفالت کی اور دوسرے نے بھی اُس کی حاضر ضامنی کی تو دونوں کفیل ہو جاویں گے کیونکہ مطالبہ متعدد ہے یوں یہاں مال اگرچہ واحد ہے مگر مطالبہ متعدد ہے۔ لان موجبها التزام المطالبة۔ اس واسطے کہ کفالت کا موجب یہ کہ مطالبہ کا التزام ہو۔ بس ہر ایک کفیل نے اپنے اوپر ہر ایک کفالت سے مطالبہ لازم کر لیا۔ فتصح الکفالة عن الکفیل کما تصح الکفالة عن الاصول۔ پس کفیل کی طرف سے بھی کفیل ہونا صحیح ہوا جیسے اصیل کی طرف سے کفالت صحیح ہے۔ فمن معنی یہ ہوئے کہ اصیل کی طرف قرضہ کا مطالبہ مجھ سے کیا جاوے کہ میں نے التزام کیا اور اس کا فلاں کفیل اگر مقتضای کفالت عمل نہ کرے تو میں اس کا کفیل ہوں۔ اگرچہ مترجم نے یہ شرط لگائی مگر سمجھانے کے لیے ہے حتیٰ کہ ہر ایک سے بہر حال مطالبہ جائز ہے۔ کما تصح الحوالة من المحتال علیہ۔ جیسے محتال علیہ کے حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔

فمن پس زید نے اپنے قرضخواہ کو بکر پر اترائی کر دی تو بکر محتال علیہ ہے پھر اگر بکر نے اُس کو خالد پر اترائی کر دی تو صحیح ہے اسی طرح کفیل نے اگر اپنی طرف سے کفیل دے دیا تو بھی صحیح ہے۔ پس ہزار درہم قرضہ میں ہر کفیل پر دو کفالت ہیں اول تو اصیل کی طرف سے اور دوم کفیل کی طرف سے پھر اگر اصیل نے قرضہ

ادا کیا تو کفیل بری ہو گئے اور مقصود بیان یہ کہ کفیلوں میں ادا کرنے اور واپس لینے کی کیفیت کیا ہوگی کیونکہ کفیل کا ادا کرنا فقط اخیل کی طرف سے نہیں بلکہ دوسرے کفیل کی طرف سے بھی ہوگا پس شیخ مصنف نے اول یہ بیان کیا کہ یہ کفالت دو طرفہ سے صحیح ہے۔ واذ اعرف هذا فما اداہ احدہما وقع شائعا اذا لكل کفالة۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو جو کچھ حصہ کہ دونوں کفیل میں سے کسی نے ادا کیا وہ دونوں کی طرف سے شائع یعنی غیر منقسم واقع ہوگا اس واسطے کہ کل تو کفالت ہے۔ فلا ترجیح للبعض علی البعض۔ تو کسی جزو کو دوسرے جزو پر ترجیح نہیں ہے۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف ما تقدم کے فہے کہ اس میں نصف سے پہلے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ساتھ خاص ہونا مرجح ہے اور یہاں ترجیح نہیں تو کل کفالت ہے اور کفالت میں اختیار ہوتا ہے کہ نصف واپس لے۔ فیرجع علی شریکہ بنصفہ۔ پس وہ اپنے شریک سے اس کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولا یودی الی الدادس۔ اور اس کا نتیجہ دور نہیں ہوگا۔ فہے کیونکہ جب اس نے ساتھی سے نصف واپس لیا تو ساتھی اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لان قضیۃ الاستواء۔ کیونکہ بغیر ترجیح کے کل کفالت تو اس امر کو مقتضی ہے کہ دونوں کی حالت برابر رہے۔ وقد حصل بوجع احدہما بنصف ما ادى۔ اور حال یہ کہ ایک کے ادا کئے ہوئے کا نصف واپس لینے سے برابری حاصل ہو گئی۔ فہے یعنی جب ایک نے ادا کیے ہوئے کا نصف دوسرے سے واپس لیا تو نصفانصف میں برابر ہو گئے حتیٰ کہ اب اگر اس کا دوسرا اس سے نصف واپس مانگے تو اس کے پاس میں چوتھائی ہو اور اول کے پاس صرف چہارم رہ جاوے پس برابری ٹوٹ جاوے۔ فلا ینقض بوجع الآخر علیہ۔ تو دوسرے کی واپسی سے یہ برابری نہیں توڑی جائے گی۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف ما تقدم کے۔ فہے کیونکہ اس میں ہر ایک نے کل مال کی کفالت نہیں کی بلکہ نصف میں اخیل ہے اور باقی نصف میں کفیل ہے تو وہاں مساوات نہ ہونے سے دور کا موقع ہے۔ پھر جب دونوں کفیلوں نے ادا کیا تو کفالت پوری کی۔ شوہر جعان علی الاخیل۔ پھر یہ دونوں کفیل اپنے اخیل سے واپس لے سکتے ہیں۔ فہے اگرچہ قرضخواہ کو ایک ہی کفیل نے بذات خود ادا کیا ہو۔ لانہا ویاعنہ۔ اس واسطے کہ اخیل کی طرف سے ادا کرنے والے دونوں ہو گئے۔

احدہما بنفسہ والآخر بناثبہ۔ کہ ایک نے بذات خود ادا کیا اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب یعنی کفیل کے ذریعہ سے ادا کیا فہے اور نائب کا ادا کرنا بمنزلة اپنے ادا کرنے کے ہوتا ہے تو گویا ہر ایک نے خود اپنے اخیل کی طرف سے ادا کیا۔ پس دونوں کو اخیل سے واپس لینے کا اختیار ہے یہ اس صورت میں ہے کہ جس کفیل نے ادا کیا اس نے نصف اپنے ساتھی کفیل سے لیا ہو حالانکہ اس کو اخیل سے لینے کا بھی اختیار ہے پس وہ چاہے ساتھی کفیل سے نصف واپس لے جیساکہ گزرا۔ وان شاور رجح بالجمع علی المكفول عنہ۔ اور چاہے کل ادا کئے ہوئے کو مکفول عنہ سے واپس لے۔ لانہ کفل بجمیع المال عنہ بامر۔ اس واسطے کہ اسے مکفول عنہ یعنی اخیل کی طرف سے اس کے حکم سے کل مال کی کفالت ہے۔ فہے پس جو کچھ ادا کیا وہ سب اخیل سے واپس لے سکتا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اس کو اختیار ہے چاہے

مکفول عنہ سے سب واپس لے اور چاہے کفیل سے ادا کردہ کا نصف واپس لے پھر دونوں مل کر اصل سے واپس لیں۔ چنانچہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کیے تو کفیل سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لیے پھر دونوں کے اصل سے ہزار درہم لے کر باہم نصف نصف کر لیے تو ہر ایک کو اپنا مال پہنچ گیا۔

۱۱۔ اذ ابی اسب المال احدہما۔ اور اگر رب المال یعنی قرضخواہ مکفول لہ نے ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کر دیا۔ فے تو دوسرا اس کی کفالت سے بری ہوا مگر اصل کی کفالت سے بری نہ ہو گا حتیٰ کہ قرضخواہ کو اس پر مطالبہ باقی ہے۔ اخذ الآخر بالجمیع۔ کہ وہ دوسرے کو پورے مال کے مطالبہ میں ماخوذ کر سکتا ہے۔ لان ابواء الکفیل لا یوجب بساءۃ الاصل۔ اس واسطے کہ کفیل کو بری کرنا اصل کے بری ہو جانے کا موجب نہیں ہے۔ فے بلکہ اصل بدستور قرضدار رہا۔ بقی المال کلہ علی الاصل۔ تو اصل پر ابھی کل مال باقی ہے۔ والآخر کفیل عنہ بکلہ علی ما بیناہ۔ اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے کل مال کا کفیل موجود ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ فے کہ مسئلہ میں یہ مراد ہے کہ ہر ایک کفیل اپنے اصل سے کل مال کا کفیل ہے۔ ولہذا یاخذہ بہ۔ اور اسی جہت سے کہ وہ کل مال کا کفیل موجود ہے تو قرضخواہ اس کو کل مال کے واسطے ماخوذ کر سکتا ہے۔

فے واضح ہو کہ کتاب الشریکۃ میں شرکت مفروضہ کے بیان میں گذرا کہ اس شرکت کے دونوں متقاضین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل بھی ہوتا ہے۔ قال و اذا افترق المتفادضان فلا صحاب الدیون ان یاخذوا ایہما شاء والجمیع الدین۔ امام محمدؒ نے بیان فرمایا کہ جب متفادضین اپنی شرکت سے جدا ہو گئے تو بھی قرضخواہوں کو اختیار باقی ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہیں اپنے کل قرضہ کے واسطے ماخوذ کریں۔ لان کل واحد منہما کفیل عن صاحبه علی ما عرف فی الشریکۃ۔ اس واسطے کہ متفادضین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہوتا ہے چنانچہ کتاب الشریکۃ میں معلوم ہو چکا۔ فے اور یہ قرضہ حالت شرکت کے زمانہ کا ہے تو دونوں کی شرکت تو ذکر جدا ہونے سے وہ کفالت باطل نہ ہوگی پس قرضہ خواہ تو جس سے چاہے کل قرضہ وصول کر لے ولیکن باہم ان دونوں میں برابری کی شرکت تھی تو ہر ایک اپنے حصہ میں اصل ہے اور ساتھی کے حصہ میں کفیل ہے۔ ولا یوجب احدہما علی صاحبه حتی یودے اکثر من النصف۔ پس ان دونوں متفادضین میں سے جس نے قرض خواہ کو قرضہ ادا کیا تو وہ بھی اپنے ساتھی سے واپس نہیں لے سکتا یہاں تک کہ نصف سے زائد ادا کرے۔ لما من الوجہین فی کفالتہ السجلین۔ بدلیل ان دونوں صورتوں کے جو دو آدمیوں کے کفیل ہونے میں گذریں۔ فے کہ اگر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک پورے مال کا کفیل ہو اور خود اصل نہ ہو تو وہ جو کچھ ادا کرے اس کا نصف واپس لے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اور اگر دونوں میں سے ہر ایک بقدر نصف کے اصل بھی ہو تو جب تک نصف سے زائد ادا نہ کرے تب تک شریک سے واپسی کا مستحق نہیں ہوتا اور جب نصف سے زائد دیا تو زائد سب کو شریک سے واپس لے سکتا ہے۔

واضح ہو کہ مولے نے جب غلام کو کاؤ دیکھا تو بہتر ہے کہ اس کو مکتب کر دے یعنی نوشتہ دیدے کہ جب تو مجھے ہزار درہم مثلاً بحساب سود درہم ماہواری کے ادا کرے تو آزاد ہے۔ قال واذا کوئب

العبدان کتابۃ واحداۃ۔ امام محمدؒ نے بیان فرمایا کہ اگر دو غلام ایک ہی کتابت میں مکاتب کئے گئے
وے مثلاً مولے نے دونوں کو دو ہزار درہم پر مکاتب کیا۔ وکل واحد منهما کفیل من صاحبہ۔ اور
ان دونوں میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا ہے۔ وے تو قیاس یہ کہ کفالت جائز
نہ ہو اس واسطے کہ قرضہ صحیحہ نہیں ہے لیکن باہم غلام مکاتب کا کفیل ہونا استحساناً جائز ہے۔ فکل
شیء اداہ احدہما ساجع علی صاحبہ بنصفہ۔ تو دونوں مکاتبوں میں سے جو کچھ قلیل و کثیر کہ
ایک ادا کرے وہ اس کا نصف دوسرے سے واپس لے سکتا ہے۔ وے حالانکہ قیاس یہ تھا کہ
جب تک اپنے نصف سے زائد نہ ہو تب تک واپس لے نہیں سکتا لیکن یہاں جواز ہے۔ وجہ ان
هذا العقد جائز استحساناً۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفالت بطور استحسان جائز ہے۔

وطریقۃ ان يجعل کل واحد منهما اصیلاً فی حق وجوب الالف علیہ۔ اور جواز کا
طریقہ یہ کہ ہر ایک کو پورا مال کتابت مثلاً ہزار درہم اس پر واجب ہونے میں اصیل ٹھہرا دیا جاوے۔
وے یعنی دونوں کی کتابت کا کل مال مثلاً ہزار درہم ہر ایک پر بطور اصالت واجب کیا جاوے اور یہ
نہیں کہ ہزار درہم میں ہر ایک نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے اور بھیدیہ کہ اگر دونوں
ادا کریں تو آزاد ہوں گے ورنہ بدستور غلام ہو جاویں گے تو کچھ خرچ نہیں کہ پورا مال ہر ایک
پر بطور اصل کے واجب کیا جاوے تاکہ ہر ایک دوسرے سے نصف واپس لے سکے اور ہر
ایک کے پاس اس کی کافی موجود رہے۔ پس ہر ایک پر پورا مال بطور اصل واجب کیا گیا۔ فیکون
معتقہما معلقا با داءۃ۔ تو دونوں کا آزاد ہونا اس مقدار کے ادا کرنے پر شرط ہوا۔ گویا مولے
نے دونوں سے کہا کہ تم میں سے جس نے مجھے ہزار درہم ادا کیے تو تم دونوں آزاد ہو۔ پس ہزار
درہم میں ہر ایک اصیل ٹھہرایا جاوے۔ وکفیل بالالف فی حق صاحبہ۔ اور ہر ایک کو دوسرے
کے حق میں ہزار درہم کا کفیل ٹھہرایا جاوے۔ وے تو یہ مقصود حاصل ہے۔ وسنذکرہ فی
المکاتب ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو کتاب المکاتب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں
گے۔ وے اور مترجم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں توضیح کرے گا۔ پس یہاں طریقہ کفالت معلوم ہو
چکا۔ واذ اعرف ذلک فمادی احدہما ساجع بنصفہ علی صاحبہ لاسئلوا ثمنہما۔
اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جو کچھ ایک مکاتب نے ادا کیا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے
کیونکہ وہ دونوں مساوی ہیں۔

وے اور مساوات اسی طور سے متحقق ہوگی۔ ولو ساجع بالکل۔ اور اگر ایک نے
جو کچھ ادا کیا وہ سب دوسرے سے واپس لے۔ وے وہ کچھ بھی واپس نہ لے۔ لما تحقق
المساواة۔ تو مساوات متحقق نہ ہو۔ وے پس ہی رہا کہ نصف واپس لے یہ سب اس صورت میں
کہ کسی نے مال ادا کیا ہو۔ و لہ یؤدی شیشاً حتی اعتق الموالی احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے
کسی نے ابھی تک کچھ مال ادا نہیں کیا تھا کہ مولے نے دونوں میں سے ایک مکاتب کو آزاد کر دیا۔ جاز
العتق لمصادقۃ ملکہ۔ تو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ عتق ملک مولے سے متصل ہوا۔

فے اور عتق جب ہی اثر کرتا ہے کہ مملوک کو آزاد کرے حالانکہ مکاتب پر جب تک ایک درہم باقی رہے تب تک وہ مملوک ہے تو مولے کا آزاد کرنا نافذ ہوگا۔ دہری عن النصف۔ اور وہ نصف مال کتابت سے بری ہو گیا۔ فے ہر چند کہ کل مال کتابت دونوں میں سے ہر ایک پر بطور اصل رکھ کر ہر ایک کو دوسرے کی طرف سے کفیل کیا گیا تھا لیکن اس صورت میں یہ حیلہ ٹوڑ دیا جائے گا اور وہ نصف سے موافق حقیقت حال کے بری ہو جائے گا۔ لانه ما رضى بالتزام المال الا ليكون المال وسيلة الى العتق۔ اس واسطے کہ غلام مذکور اپنے اوپر مال لازم کرنے پر نہیں راضی ہوا تھا مگر اسی واسطے کہ وہ مال اس کے آزاد ہونے کا وسیلہ ہو۔ فے حالانکہ وہ اب بغیر مال کے آزاد ہو گیا۔ وما بقى وسيلة فيسقط۔ اور مال اس کا وسیلہ باقی نہیں رہا تو مال ساقط ہو گیا۔ فے پس کل مال کتابت میں سے نصف ساقط ہوا۔ ويبقى النصف على الآخر۔ اور دوسرے مکاتب پر باقی آدھا رہ گیا۔ لان المال في الحقيقة مقابل بوقبتهما۔ اس واسطے کہ حقیقت میں تو مال مذکور ان دونوں کے رقبہ کے مقابل تھا۔ فے صرف بطور حیلہ کے ہر ایک کے مقابل کیا گیا تھا۔ وانما جعل على كل واحد منهما احتيالاً لتصحيح الضمان۔ اور ہر ایک مکاتب پر صرف اس واسطے ٹھہرایا گیا تھا تاکہ کفالت صحیح ہونے کا حیلہ نکل آوے۔ واذ جاء العتق استغنى عنه۔ اور اب حیلہ کی ضرورت نہیں رہی جبکہ ایک آزاد ہو گیا۔ فے تو اپنے حقیقت حال پر رجوع کیا گیا۔

فاعتبر مقابلاً بوقبتهما فلم هذا ينتصف۔ پس مال مذکور دونوں کے رقبہ کے مقابل معتبر ہوا پس اس وجہ سے وہ نصفاً نصف کیا گیا۔ فے تو آزاد شدہ کا ایک نصف رہ گیا لیکن جو آزاد ہوا یہ اس نصف کا کفیل باقی ہے۔ وللمولى ان باخذ بحصته الذى له يعتق ايهما شاء۔ اور مولے کو اختیار ہے کہ جو آزاد نہیں ہوا اس کے نصف حصہ کے واسطے دونوں میں سے جس کو چاہے ماخوذ کرے۔ وصاحبه بالاصالة۔ اور چاہے دوسرے کو بوجہ اصالت کے ماخوذ کرے۔ کیونکہ اصل میں یہ مال اس کے ذمہ ہے۔ فان اخذ الذى اعتق۔ پس اگر مولے نے آزاد شدہ کو ماخوذ کیا۔ فے اور اس نے یہ مال ادا کر دیا۔ سرجع على صاحبه بما يوعى لانه مود عنه بامره۔ تو وہ اپنے ساتھی سے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے کیونکہ اس کے حکم سے ادا کرنے والا ہوا۔ وان اخذ الآخر لم يرجع على المعتق بشيء۔ اور اگر مولے نے دوسرے سے لیا جو آزاد نہیں کیا گیا تھا تو وہ جو کچھ ادا کرے اس کو آزاد کیے ہوئے سے نہیں لے سکتا۔ لانه ادى عن نفسه والله تعالى اعلم۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی ذات کی طرف سے ادا کیا۔ والله تعالى اعلم۔



باب کفالت العبد و عتقہ !

یہ باب غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کے بیان میں
 ومن ضمن عن عبد مال لا یجب علیہ حتی یعتق ولہ یسحر حالاً ولا غیرہ۔ اگر ایک شخص نے غلام کی طرف
 سے ایسے مال کی ضمانت کر لی جو اس پر واجب الادا نہیں یہاں تک کہ آزاد کیا جاوے اور کفیل نے فی الحال یا غیر
 حال بیان نہ کیا۔ فہو حال۔ تو یہ ضمانت فی الحال ہے۔ یعنی کفیل ابھی ماخوذ ہوگا۔ واضح ہو کہ غلام پر جو مال
 واجب ہو وہ حال سے خالی نہیں یا تو فی الحال اس کے واسطے ماخوذ ہوگا جیسے موئے کی اجازت سے کسی عورت سے
 ہر معجل پر نکاح کر کے وطی کی یا ایسی لونڈی سے نکاح کیا جس کے موئے نے اس کے ساتھ نشپ باش کر دی حتی کہ
 اس کا نان و نفقہ بذمہ غلام واجب ہوا تو وہ اس مال کے واسطے فی الحال فروخت کیا جائے گا۔ دوم وہ مال جس کے
 واسطے فی الحال ماخوذ نہیں بلکہ بعد از ادائیگی کے ماخوذ ہوتا ہے یعنی جب کبھی آزاد ہو جاوے تو مطالبہ کیا جاوے جیسے بغیر
 اجازت موئے کے کسی لونڈی سے نکاح کر کے وطی کر لی تو مال وطی اس پر واجب ہوا مگر فی الحال ماخوذ نہیں بلکہ آزاد ہونے
 کے بعد ماخوذ ہوگا اور جیسے غلام نے کسی شخص کا مال تلف کرنے کا اقرار کیا حالانکہ موئے نے اس کو جھوٹا بتلایا یا کسی آدمی نے
 غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا حالانکہ یہ غلام مجبور ہے تو مال ہر صورت بالفصل اس کے ذمہ واجب ہوا
 لیکن آزاد ہونے کے بعد ماخوذ ہو سکتا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک غلام پر ایسا مال واجب ہوا
 جس کے ادا کرنے کے واسطے بالفصل ماخوذ نہ ہوگا یہاں تک کہ آزاد ہو جاوے تب غلام سے مواخذہ ہو سکتا ہے۔
 پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کر لی اور کفالت میں فی الحال مطالبہ یا غیر حال مطالبہ کی کوئی
 تفصیل نہیں کی تو کفیل پر یہ مال فی الحال واجب الادا ہوگا۔ لان المال حال علیہ لوجود السبب وقبول الذمۃ۔
 اس واسطے کہ غلام پر مال فی الحال واجب ہے۔ اس واسطے کہ سبب موجود اور ذمہ کی قبولیت موجود ہے۔ فہو
 یعنی ذمہ اس قابل ہے۔ اور کوئی میعاد نہیں ہے تو غلام پر یہ مال فی الحال واجب ہے۔ الا انہ لا یطالب بہ لحرقہ۔
 لیکن بات یہ ہے کہ غلام اس مال کے ادا کرنے کے لئے مطالبہ نہ کیا جائے گا۔ بوجہ اپنی سختی ناداری کے۔ فہو
 یعنی بالکل نادار ہے اذ جمیع مافی یدہ ملک المولیٰ۔ اس واسطے کہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے سب اس کے
 موئے کی ملکیت ہے۔ ولہو یرض یتعلقہ بہ فی الحال۔ اور موئے نے فی الحال غلام کے ذمہ قرضہ مذکور متعلق ہونے پر راضی
 نہیں ہوا۔ فہو یعنی موئے کی طرف سے یہ رضامندی نہیں پائی گئی کہ فی الحال اس غلام سے اس قرضہ کا مواخذہ ہو تو موئے
 کے حق کی وجہ سے غلام سے مطالبہ فی الحال موخر کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آزاد ہو جاوے اور کفیل میں یہ قدر موجود
 نہیں ہے۔ والکفیل غیر معسر۔ اور کفیل تنگ دست بھی نہیں۔ فہو یعنی کفیل کی ملکیت میں مال اس قدر موجود ہے کہ مال کفالت
 ادا کرے تو حاصل یہ ہوا کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت کی جس کا ادا کرنا دراصل فی الحال واجب ہے تو کفیل سے فی الحال
 مطالبہ ہوگا بشرطیکہ میعاد نہ ہو۔ فصا ما کما اذا کفل عن غائب او مفلس۔ پس یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب یا
 مفلس کی طرف سے کفالت کی فہو کہ کفیل فی الحال ماخوذ ہوتا ہے صورت یہ کہ زید نے بکر کی طرف سے ہزار درہم کی کفالت

فی الحال کی اور بکر حاضر نہیں بلکہ پردیس گیا ہے تو کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا کیونکہ اقرار ہے اگرچہ بکر سے فی الحال وصول ہونا بوجہ غیبت کے متغیر ہوا اور جیسے زید نے بکر مفلس کی طرف سے کفالت کی یعنی قاضی نے بکر کے مفلس ہونے کا اعلان کر دیا ہے حتیٰ کہ کسی حقدار کو فی الحال اس سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے پس جب زید نے اس کی طرف سے کفالت کی تو زید سے فی الحال مواخذہ ہوگا اگرچہ بکر سے فی الحال مطالبہ نہیں ہے اسی طرح غلام سے بوجہ ناداری و حق المولے کے فی الحال مطالبہ نہیں مگر کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا یہ سب اس صورت میں کہ کفالت میں یا قرضہ میں مبیعہ نہ ہو بخلاف الدین المؤجل برخلاف قرضہ مبیعہ کے ف کے کفیل سے بھی مبیعہ تک مواخذہ نہیں ہوتا۔ لاندہ متاخر بموخر۔ اس واسطے کہ تاخیر دینے والے سبب سے وہ متاخر ہے ف یعنی اس میں مبیعہ نہ فی الحال مطالبہ کو متاخر کر دیا اور ہمارے مسئلہ مذکورہ میں کوئی امر تاخیر دینے والا موجود نہیں ہے تو کفیل سے بالفعل لے لیا جائے گا۔ ثم اذا ادى رجوع علی العبد بعد العتق۔ پھر جب کفیل نے بالفعل ادا کیا تو غلام اسیل سے بعد آزاد ہو جانے کے واپس لے گا۔ لان الطالب لا يرجع علیه الا بعد العتق فكذا الكفيل لقيامه مقامه اس واسطے کہ اصل طالب اس سے واپس نہیں لے سکتا مگر بعد آزاد ہو جانے کے تو یوں ہی کفیل کا حال ہے کیونکہ کفیل تو طالب کا قائم مقام ہے۔ ف چنانچہ معلوم ہوا کہ جب کفیل نے ادا کیا تو طالب کے بجائے قرضہ کا مالک ہو جاتا ہے اگرچہ وہ طالب کو دوسری جس ادا کرے۔ ومن ادعی علی عبد مالا وكفل له رجل بنفسه فبات العبد ۱۰ اور اگر ایک شخص نے ایک غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے واسطے کسی نے غلام کی حاضر ضمانتی کر لی تھی یہ غلام مرگیا بری الکفیل۔ تو کفیل بری ہو گیا۔ ف یعنی کفالت سے بری ہو گیا۔ لبرائة الاصل۔ اس واسطے کہ اصل بری ہو گیا۔ ف اور اصل کی برائت سے کفیل بری ہو جاتا ہے۔ كما اذا كان المكفول بنفسه حرا۔ جیسے اگر مکفول بنفس کوئی آزاد ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ف تو اس مسئلہ میں غلام و آزاد یکساں حکم رکھتے ہیں چنانچہ اگر زید نے ایک آزاد کی اور ایک غلام کی حاضر ضمانتی کر لی پھر دونوں مکفول یہ یا ایک مرگیا تو جو مرگیا زید اس کی کفالت سے بری ہوا خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مدعی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا ہو۔ فان ادعی دقة العبد وكفل به رجل فبات العبد۔ اور اگر مدعی نے اس غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا اور ایک شخص نے غلام کی حاضر ضمانتی کی پھر غلام مرگیا۔ فاقام المبيع البينة انه كان له۔ پھر مدعی نے کفیل پر گواہ قائم کئے کہ غلام مذکور جو مرگیا میرا تھا ف یعنی وہ میری ملک تھا جس کو یہ شخص کفالت کو کے چھوڑنے گیا تھا۔ ضمن الکفيل قيمته تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ لان علی المولی رد ما علی وجه تخلفها قیستھا۔ اس واسطے کہ جو شخص اس غلام پر قابض ہو اس پر غلام کی گردن واپس کرنا ایسے طور پر واجب ہے کہ قیمت اس کی خلیفہ ہو۔ ف یعنی اس پر واجب ہے کہ مین غلام واپس کرے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت واپس کرے۔ وقد التحزم الکفیل ذلك۔ اور کفیل نے اس طرح واپسی کا التزام کر لیا۔ ف یعنی ضمانتی کر لی۔ وبعد الموت یبقی القیمة واجبة علی الاصل فكذا علی الکفیل ۱۰ اور غلام مرجانے کے بعد اصل قابض پر قیمت واجب رہ جاتی ہے تو یوں ہی کفیل پر باقی رہے گی۔ ف پھر اگرچہ اسیل پر ہو کفیل نے اسی کا مطالبہ اپنے اوپر لازم کیا۔ بخلاف الاول۔ برخلاف اول کے ف کاس میں مالوت کی کفالت نہیں یعنی رقبہ غلام کی کفالت نہیں ہے بلکہ غلام زندہ کو حاضر لانے کی کفالت ہے۔ اور جب غلام سے بوجہ موت کے اپنا حاضر ہونا ساقط ہوا تو کفیل سے حاضر لانا بھی ساقط ہو گیا العنايته قال اذا کفل العبد من مولا ۱۰ امام محمد نے بیان فرمایا کہ اگر غلام نے اپنے مولے کی طرف سے مولے کے حکم سے کفالت کر لی۔ فعتق فادی۔ پس وہ آزاد کر لیا پھر اسے مال کی کفالت ادا کیا ف مثلاً زید کے کہنے سے اس کے غلام کھونے اس کی کفالت کر لی پھر کھو آزاد کیا پھر اس نے مولے کی طرف سے مال کفالت ادا کیا۔

اذا كان المولى كفل عنه فاداه بعد العتق - یا مولے نے اپنے غلام کی طرف سے کفالت کی پھر غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد مولے نے یہ مال کفالت ادا کیا لہٰذا يرجع واحد منهما على صاحبه۔ تو مولے و غلام میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا و خواہ غلام کفیل ہونے کی صورت ہو یا مولے کی کفالت ہو۔ وقال زفر بن ریح - اور امام زفر بن نے کہا کہ ہر ایک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ ف واضح ہو کہ یہ غلام مازون ہے اور یہاں رد صورتیں ہیں اول یہ کہ غلام نے مولے کی طرف سے باجائز کفالت کی اور دوم یہ کہ مولے نے غلام کی طرف سے کفالت کی ومعنی الوجه الاول ان لا يكون العبد دين حتى تصح كفالته بالمال اذا كان يا مولا - اور پہلی صورت میں معنی یہ ہیں کہ غلام پر قرضہ نہ ہو حتیٰ کہ مولے کی طرف سے غلام کا کفالت کرنا صحیح جبکہ مولے کے حکم سے ہونے کیونکہ غلام تاجر پر قرضہ ہو تو اس کی گردن سے قرض خواہ ہونے کا حق متعلق ہو گیا پس مولے کا اس کو اپنی کفالت میں مکفول کرنا صحیح نہ ہو گا۔ تو ضرور یہی مراد ہے کہ غلام کی کفالت جب ہی صحیح ہے کہ اس پر قرضہ نہ ہو اور چونکہ غلام کی کفالت کے معنی یہی ہو جاتے ہیں کہ غلام کی گردن اس کفالت میں مکفول ہوئی لہٰذا مولے کے حکم سے ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ اگر مولے نے اس کو اجازت نہ دے تو اس وقت کچھ مطایبہ غلام سے نہ ہو گا۔ اما كفالته عن العبد فتصح على كل حال - رہا مولے کا غلام کی طرف سے کفالت کرنا ہر حال میں صحیح ہے و خواہ غلام پر قرضہ ہو یا نہ ہو پھر ہمارے نزدیک کوئی دوسرے سے رجوع نہیں کر سکتا اور زفر بن کے نزدیک رجوع کرے۔ لہٰذا تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامره - زفر بن کی دلیل یہ ہے کہ واپس لینے کا موجب پایا گیا۔ اور وہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت ہے و اور جو کفالت بحکم مکفول عنہ ہو تو کفیل واپس لے سکتا ہے مگر جبکہ رقبہ وغیرہ مانع ہو۔ والمانع هو الرق قد نال - اور یہاں جو مانع تھا یعنی رقیق ہونا تو وہ نال ہو گیا۔ ف کیونکہ غلام آزاد ہو گیا پس وہ اپنی ذات و مال کا مالک ہوا تو اس سے مال کفالت بیا جاوے اور وہ بھی لے سکتا ہے۔ ولنا انها وقعت غير موجبة للرجوع - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفالت مذکورہ موجب واپسی نہیں واقع ہوئی ف یعنی جس وقت میں یہ کفالت پیدا ہوئی تو اس نے یہ واجب نہیں کیا کہ کفیل ادا کر کے اصیل سے واپس لے۔ لان المولى لا يستوجب على عبده دينا - اس واسطے کہ مولے اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ ف بلکہ غلام مع مال کے سب مولے کی ملکیت ہے تو مولے کا غلام پر قرضہ نہیں ہو سکتا پس جب مولے نے غلام سے کفالت کی تو ادا کر کے وہ غلام کا قرضہ کا مستحق نہ ہو گا تو جب ابتداء میں یہ حکم ہے پھر غلام مذکور آزاد ہو گیا تو بھی عقد مذکور نہیں بدلے گا۔ وكذا العبد على مولاه - اور یوں ہی غلام اپنے مولے پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ غلام پر اس قدر قرضہ نہ ہو گیا ہو جو اس کے رقبہ تک مستغرق ہو اس واسطے کہ جب مستغرق ہو تو اس سے مولے کی ملکیت نائل ہو کر وہ اجنبی ہو گیا ہے پس اگر اس نے مولے کی کفالت کی تو جائز ہے اور جب وہ ادا کرے تو مولے پر قرضہ کا مستحق ہو گا جیسے ہر اجنبی میں حکم ہے اور یہاں مفروض یہ کہ غلام پر قرضہ مستغرق نہیں ہے تو یہ کفالت ابتداء سے ایسی نہ ہوئی کہ واپس لینے کا استحقاق ہو۔ فلا متقلب موجبة ايذا - نو وہ کبھی موجب واپسی ہونے والی نہ ہوگی۔ ف یعنی ابتداء میں اس کفالت سے یہ واجب نہیں ہوتا تھا کہ کوئی کفیل خواہ مولے ہو یا غلام ہو بعد ادا کرنے کے اپنے اصیل سے واپس لینے کا مستحق ہے تو جب ابتداء یہ تھی تو انتہاء میں بھی کبھی بدل کر واجب کرنے والی نہ ہو جائے گی۔ بکن كفل عن غيره لغير امره - جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے بدون اس کے حکم کے کفالت کی ف خفی کہ کفیل کو ادا کر کے واپسی کا اختیار نہیں ہو گا۔ پھر جب وہ اس طرح بدون حکم مکفول عنہ کے کفالت کر چکا فاجائز ہے۔ پس مکفول عنہ نے اس کی کفالت کی اجازت دی ف تو بھی حکم وہی رہا کہ ادا کر کے وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ جب ابتداء میں موجب رجوع نہ تھی تو کبھی تبدیل ہو کر موجب نہ ہوگی واضح ہو کہ دو مکاتبات میں جبکہ ایک ہی کتابت ہوتی

استحساناً ایک دوسرے کا کفیل ہونا جائز ہے جیسا کہ گذرا اور ماسوائے اس کے قیاساً نہیں جائز ہے چنانچہ فرمایا ولا یجوز الکفالة بمال الکتابۃ - اور مال کتابت کی کفالت نہیں جائز ہے حوتکفل بہ او عبد - خواہ اس مال کی کفالت کوئی غلام قبول کرے یا کوئی آزاد قبول کرے ف اس واسطے کہ یہ درحقیقت قرضہ صحیح نہیں ہے لانه دین ثبت مع المنافی - اس واسطے کہ یہ ایسا قرضہ ہے کہ منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے . ف یعنی غلام ہونا اور اس پر مالک کا قرضہ ہونا منافات رکھتے ہیں اور مکاتب پر جب تک ایک درم ہو وہ غلام ہے تو باوجود غلام ہونے کے مال کتابت اس پر مولے کا قرضہ ہونا قرار پایا غلاظہ ظہری حق صحۃ الکفالة - تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا ف یعنی وہ دین صحیح نہیں ٹھہرا جائے گا کہ کفیل کی کفالت صحیح ہو حالانکہ مولے واسکے مکاتب نے باہم قرار دیا ہے کہ مکاتب پر اس قدر قرضہ ہے تو وہ انہیں دونوں کے حق میں ظاہر ہے اور دوسروں کے حق میں ثابت نہ ہوگا ولانہ لو عجز نفسه سقط مالہ اس دلیل سے کہ مکاتب اگر اپنے آپ کو اس مال کتابت ادا کرنے سے عاجز کر دے تو یہ قرضہ ساقط ہو جاوے ف پس یہ ایسا قرضہ ہے کہ قرضدار کے اختیار میں ہے جب چاہے ساقط کر دے - ولا یمن اثباتہ علی هذا الوجه فی ذمۃ الکفیل - اور کفیل کے ذمہ ایسے طور پر اس قرضہ کا ثابت کرنا ممکن نہیں ہے ف کہ جب چاہے ساقط کر دے اور خود عاجز بن جائے - اس واسطے کہ کفیل کسی کا مملوک نہیں اور مملوک ہو تو عین کتابت اس پر نہیں ہے اگر کہو کہ کفیل پر اس طور سے ثابت نہ ہو مگر قرضہ ثابت ہو سکتا ہے جواب یہ کہ پھر کفالت کہاں رہی - واثباتہ مطلقاً فی معنی الف - اور قرضہ کو مطلقاً ثابت کرنا ملانے کے معنی سے منافی ہے ف کیونکہ کفالت یہ کہ مطالبہ میں ذمہ ملانا اور یہاں مکاتب پر حسب طور سے مطالبہ ہے ویسا مطالبہ کفیل پر نہیں تو کفالت اور ملانہ ہوا لان من شرطہ الاتحاذۃ اس واسطے ذمہ ملانے میں متحد ہونا شرط ہے ف یعنی اوصاف متحد ہوں تب اس میں ملانے کے معنی ثابت ہوں کیا نہیں دیکھئے کہ قرضہ اگر اصل پر میعاد دی ہو اور کفیل نے مطلقاً قرضہ کی کفالت کر لی اور میعاد نہیں لگائی تو وہ کفیل پر بھی میعاد ہی ثابت ہوگا اور اسی طرح اگر اصل پر درم کھونٹے ہوں یا مثلاً کھرے ہوں اور کفیل نے مطلقاً درم کی کفالت کی اور قرضہ خواہ نے اس سے کھرے درم طلب کئے تو کفیل کے ذمہ کھرے واجب نہ ہوں گے یا کفیل نے دوسری صورت میں کھونٹے دینے چاہے تو طالب پر قبول کرنا لازم نہیں کیونکہ کفالت میں اسی صفت کے درم واجب ہوئے جیسے اصل پر ہیں پس معلوم ہوا کہ بدل کتابت کی کفالت ممکن نہیں ہے واضح ہو کہ اگر مولے نے مثلاً اپنے غلام یا باندی میں سے کوئی جزو آزاد کیا تو اس قدر آنا دہو جائے گا اور وہ باقی حصہ کے واسطے سنی کر کے مال ادا کرے گا اور یہ امام رحمہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آنا دہو مگر باقی مال کی سعایت اس پر واجب ہے گویا وہ آنا دہو قرضدار ہے لیکن بالاتفاق اس کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے آپ کو عاجز بنا کر کالی چھوڑ دے اس واسطے کہ وہ مملوک نہیں بنایا جائے گا جب یہ معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ بدل السعایۃ کبدل الکتابۃ فی قول ابی حنیفۃ لانہ کالمکاتب عندہ اور سعایت کا عوض مانند عوض کتابت کے ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے کیونکہ سعایت کرنے والا امام رحمہ کے نزدیک مثل مکاتب کے ہے ف تو جس مملوک پر سعایت واجب ہوئی اور مال سعایت کے واسطے کسی نے کفالت کر لی تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں قرضہ مستقر نہیں ہوا ہے اور جیسے مکاتب کی گواہی جائز نہیں اور درجہ سے زیادہ نکاح نہیں کر سکتا اسی طرح سنی کرنے والا بھی مثل مکاتب کے ہے تو ابھی رقیبت کا اثر ہے اور اس پر قرضہ ثابت کیا گیا تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں ثابت نہ ہوگا اور صاحبین رحمہ کے نزدیک سعایت کرنے والے کی طرف سے مال سعایت کی کفالت جائز ہے اس واسطے سعایت کرنے والا عاجز نہیں ہو سکتا اور نہ معاوضہ ساقط ہو سکے تو وہ مثل آزاد قرضدار کے ہے پس کفالت جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم . مع

کتاب الحوالہ

یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے

حوالہ - اترائی - محیل اترائی کرنے والا۔ محتمل علیہ جس پر اترائی کی گئی۔ محتمل نہ۔ جس کے واسطے اترائی کی گئی مثلاً زید پر کسی کے بزار ورم ہیں پس زید نے خالصہ پر اترائی کرائی اور اس نے قبول کی تو زید محیل ہے اور خالصہ محتمل علیہ ہے اور بکر محتمل نہ ہے اور صرف محتمل بھی کہتے ہیں اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے پھر واضح ہو کہ کفالت اور حوالہ دونوں میں اس چیز کا التزام ہوتا ہے جو اصل پر ہے یعنی اصل پر جو کچھ قرضہ ہے کفیل نے التزام کیا اور یوں ہی محتمل علیہ نے قبول کیا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ کفالت میں اصل بری نہیں ہوتا اور حوالہ میں اصل بری ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر حوالہ میں یہ شرط ہو کہ اصل بری نہ ہو تو وہ کفالت ہو جائے گا اس کو مجازاً حوالہ کہا گیا اور اگر کفالت میں یہ شرط ہو کہ اصل بری ہے تو وہ حوالہ ہے اس کو مجازاً کفالہ کہا گیا اور اصطلاح میں قرضہ ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ پر بطور توثیق کے تحویل کرنا پھر بعض مناسبات کے نزدیک حوالہ ہو جانے پر محیل جیسے مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ فقط مطالبہ سے براءت ہے اور اصل قرضہ سے براءت نہیں ہے مع ف اور جب حوالہ میں نقل قرضہ ہے تو ضرور محیل بری ہوگا اور یہی صحیح ہے کما یظهر من النہر۔ اور واضح ہو کہ حوالہ کے واسطے بھی شرائط ہیں چنانچہ ہم ان شرائط کو مقدم کرتے ہیں تاکہ کتاب میں آسانی ہو۔ پس حوالہ کا رکن ایجاب و قبول ہے اور محیل کی طرف سے ایجاب ہوا اور محتمل علیہ محتمل نہ دونوں کی طرف سے قبول چاہیے مثلاً محیل خطاب کر کے محتمل نہ سے کہے کہ میں نے تجھے فلان پر اس قدر مال کے لئے حوالہ کیا اور محتمل علیہ اور محتمل نہ ہر ایک کہے کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوا یا ماندا اس کے اور یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے البدائع اور شرائط حوالہ چنداں نام ہیں بعض محیل سے اور بعض محتمل نہ سے اور بعض محتمل علیہ سے اور بعض محتمل نہ یعنی مال سے متعلق ہیں (شرائط متعلقہ محیل) انا نعلم یہ کہ عاقل ہو تو حوالہ مجنون و طفل لا یعقل کا صحیح نہیں ہے انا نعلم بالغ ہو اور یہ نافذ ہونے کے شرط ہے کہ طفل عاقل کا حوالہ منقذ ہو کر اس کے دلی بالغ کی اجازت سے نافذ ہوگا اور غلام کا حوالہ صحیح ہوتا ہے پس اگر غلام مازون ہو تو جب محتمل علیہ نے ادا کیا تو فی الحال اس سے واپس لے بشرطیکہ مازون کا اس کی مثل قرضہ بذمہ محتمل علیہ نہ ہو اور یہ حق اس مازون کے رقبہ سے متعلق ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ ادا نہ کر سکے تو اس کے واسطے فروخت کیا جائے گا اور اگر غلام مجبور ہو تو محتمل علیہ بعد اس کے آزاد ہو جانے کے واپس لے مریض سے حوالہ صحیح ہوتا ہے البدائع اگر طالب کی رضامندی سے بدون قرضدار کے حکم و رضامندی کے کسی نے حوالہ قبول کر کے طالب کو ادا کر دیا تو قرضدار بری ہوا اگر محتمل علیہ اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ البتہ یہ (شرائط متعلقہ محتمل نہ) ادل عقل ہے اور دوم نافذ ہونے کے واسطے بلوغ حتیٰ کہ طفل عاقل اگر محتمل نہ ہو تو نافذ ہونا اس کے بالغ دلی کی اجازت پر ہے بشرطیکہ جس پر حوالہ قبول کیا وہ قرضدار اصل سے زیادہ مالدار ہو۔ البدائع۔ حتیٰ کہ باپ یا دھی قبول کرے تو بھی شرط معتبر ہے اور اگر محتمل علیہ تو نگری میں مثل محیل ہو تو رد قبول ہیں۔ البحر سوم رضامندی حتیٰ کہ زبردستی قبول کرانے سے حوالہ صحیح نہ ہوگا۔ چہارم مجلس متحد ہو اور یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شرط انعقاد ہے۔ حتیٰ کہ اگر محتمل نہ مجلس سے غائب ہو اور خبر نہ پہنچے پر اس نے اجازت دی تو جائز نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے البدائع لیکن اگر مجلس میں محتمل نہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کیا پھر غائب نے

اجازت دی تو جائز ہے القاضی خاں (شرائط منقطعہ مختال علیہ) ایک عقل۔ دوم بلوغ اور یہ بھی شرط نقد ہے مثنیٰ کہ طفل عاقل کا اپنے
 اوپر حوالہ قبول کرنا منقطعہ نہیں اگرچہ ماذون التجارۃ ہو اور اگرچہ ولی اس کی طرف سے قبول کرے۔ البہدایع سوم رضا مندی و قبول حوالہ
 اگرچہ اس پر محیل کا قرضہ نہ ہو اور یہ ہمارے علماء کا قول ہے بالمحیط۔ اور مختال علیہ کا مجلس میں موجود ہونا شرط نہیں ہے القاضی خاں
 (شرائط منقطعہ مختال یہ) اول یہ کہ دین لازم ہو پس عین یا غیر لازم دین مثل بدل الکتاتہ نہ ہو اور اصل یہ ہے کہ جس قرضہ کی لغات
 صحیح نہیں اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے البہدایع (بیان احکام حوالہ) اول یہ کہ محیل قرضہ سے بری ہو جائے محیط السرخصی۔ حتیٰ کہ بعد حوالہ
 کے اگر مختال نہ نے محیل کو قرضہ سے بری کیا یا اس کو بیہ کر دیا تو صحیح نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے الظہیریہ۔ اگر حوالہ کے بعد محیل نے
 رہن دیا تو صحیح نہیں ہے الکافی۔ اگر راہن نے مرہن کو قرضہ کا حوالہ دے دیا تو اپنا رہن واپس لے۔ محیط السرخصی۔ شوہر نے عورت
 کو اس کا ہر کسی پر اترا یا تو عورت اپنے نفس کو شوہر کے تحت میں دینے سے نہیں روک سکتی ہے۔ البحر۔ مختال کہ کو محیل پر رجوع کا اختیار
 نہیں مگر جب کہ اس کا حق ڈوب جاوے اور ڈوب جانا امام رحمہ کے نزدیک دیا تو میں سے ایک بات پر ہوتا ہے اول یہ کہ مختال علیہ
 نے حوالہ سے انکار کر دیا حالانکہ مختال نہ یا محیل کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں و دوم یہ کہ مختال علیہ مفلس مرا اس طرح کہ کچھ مال عین یا دین یا
 کفیل نہیں چھوڑا۔ انتہین۔ پس ڈوب جانے پر محیل کے ذمہ قرضہ خود کرتا ہے الخزانہ۔ مختال علیہ مرگیا اور مختال نہ نے دعویٰ کیا کہ مفلس
 مراد محیل نے انکار کیا تو شافعی و بسوط میں ہے کہ مختال نہ سے علمی قسم لے کر اسی کا قول قبول ہوگا۔ النہایہ۔ اگر محیل نے دیا اور مختال نہ نے
 قبول سے انکار کیا تو وہ قبول پر مجبور کیا جائے گا۔ المخلصہ۔ واضح ہو کہ حوالہ دو قسم ہے ایک حوالہ مطلقہ اور دوم حوالہ مقیدہ پس
 حوالہ مطاقہ یہ کہ اس میں کوئی قید نہ ہو۔ پس اگر محیل کا مختال علیہ پر قرضہ یا اس کے پاس و ذیعت وغیرہ ہو اور حوالہ مطلقہ ہے تو حوالہ یزید
 مختال علیہ متعلق ہوگا حتیٰ کہ محیل کو رد ہے کہ اپنا قرضہ یا ذیعت وغیرہ وصول کرے۔ الکافی۔ پھر حوالہ مطلقہ بھی دو قسم ہونی الحال و
 مبیعہ۔ پس فی الحال یہ کہ ہزار درم کا حوالہ کر دیا تو فی الحال جائز ہے مبیعہ دی یہ کہ ہزار درم مبیعہ دی ایک سال قرضے پس مختال نہ کو ایک سال
 کی مبیعہ پر اترائے تو مختال علیہ پر بھی مبیعہ دی ہے اور اگر اس صورت میں مبیعہ بیان نہ کی ہو تو مشائخ رحمہ فرمایا کہ مختال علیہ کے حق
 میں مبیعہ ثابت ہونا چاہیے۔ النہایہ۔ اگر محیل پر فی الحال ہو اور اس نے مختال علیہ پر ایک سال کی مبیعہ پر اترائی کی تو جائز ہے۔
 دوم حوالہ مقیدہ کی یہ صورت ہے کہ زید کے بکر پر پانچ سو درم قرضہ ہیں اور بکر کے خالد پر ہزار درم ہیں پس بکر نے زید کو خالد پر پانچ سو
 درم کی اترائی کی کہ میرے قرضہ میں سے دے تو جائز ہے الذخیرہ۔ ۵۔ م قال وہی جائزۃ بالذین غدری رحمہ فرمایا کہ قرضوں میں حوالہ
 جائز ہے ف شیخ مصنف رحمہ نے حدیث و قیاس سے استدلال کیا قال علیہ السلام من اهل علی ملی فلیتبع۔
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حوالہ کیا جاوے مالدار پر تو وہ اتباع کرے ف یعنی حوالہ قبول کر کے مختال علیہ سے
 مطالبہ مان لے۔ حدیث کو امام مالک رحمہ نے موطن بین اور شعبین نے صحیحین میں اور احمد نے مسند میں اور طبرانی نے معجم میں
 وابن ماجہ نے روایت کیا اور صیغہ امر کا کثر ہے کہ جائز ہے اور معلوم ہوا کہ مختال علیہ و مختال نہ کا قبول کرنا شرط ہے۔ ولانہ التزم ماقدما
 علی تسلیمہ فیصح کالکفالة۔ اور اس قیاس سے کہ اس نے ایسی چیز کا التزام کیا جس کے سپرد کرنے پر قرضہ تو التزام حوالہ
 صحیح ہے جیسے کفالہ صحیح ہوتی ہے ف اور مصنف رحمہ نے دیون کی مصرو بیت کی و انما اختصت بالدیون لانہا ینبئ عن
 النقل والتحويل۔ اور حوالہ کا اقسام دیون کے ساتھ صرف اس واسطے کیا گیا کہ لفظ حوالہ نقل و تحویل سے آگاہ کرتا ہے ف
 پس جس چیز میں تحویل ممکن ہو اسی میں حوالہ ہوگا والتحويل فی الدین لا فی العین۔ اور تحویل صرف دین میں ممکن ہے
 عین میں نہیں ہے ف کیونکہ دین تو غیر متعین ہیں تو مختال علیہ سے ان کی ادائیگی ممکن ہے اور عین متعین ہے تو اس کو صرف دی ادا کر سکتے
 ہیں جس کے پاس ہو۔ م۔ قال وتصح الحوالۃ برضاء المحیل والمختال والمختال علیہ۔ قدوری نے کہا کہ محیل اور مختال

اور محتمل علیہ کی رضامندی سے حوالہ صحیح ہوتا ہے و معنی یہ کہ صحیح ہونے کے واسطے ان سب کی رضامندی شرط ہے اما المحتمل فلان الدین حقہ۔ پس محتمل نہ کی رضامندی اس واسطے شرط ہے کہ قرضہ اسی کا حق ہے و هو الذی ینتقل بیہا۔ اور حوالہ کے ذریعہ سے بھی حق منتقل ہوتا ہے جسے تو جس ذمہ داری پر وہ حق منتقل ہوا اس پر نظر کرے والذہم متفاوتہ اور ذمہ میں تفاوت ہوتا ہے جسے بعض ادا کرنے میں کھڑے ہیں اور بعضے برعکس ہیں۔ فلا بد من رضائہ۔ تو حقدار کی رضامندی ضرور ہے و اما المحتمل علیہ ثلاثہ یلزمہ الدین۔ اور محتمل علیہ کی رضامندی اس واسطے ضرور ہے کہ اسی کے ذمہ یہ قرضہ لازم ہوگا۔ ولا لزوم بدون التزامہ اور بدون اسکے مان لینے کے لزوم نہیں ہو سکتا جسے در نہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے لازم کرے۔ اور اس کلام میں اشارہ ہے کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محال علیہ پر لازم ہو جاتا ہے و اما المحیل فالحوالہ تمع بیدون رضاہ ذکرہ فی زیادات۔ اور محیل کی رضامندی رجوع داری کے کلام سے ظاہر ہوتی ہے کچھ شرط نہیں ہے ایسے حوالہ بدون اس کی رضامندی کے صحیح ہو جاتا ہے اس کو امام محمد نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے لان التزام الدین من المحتمل علیہ تصرف فی حق نفسه۔ اس واسطے کہ محتمل علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ لازم کر لینا اپنی ذات میں ایک تصرف ہے جسے اور ہر شخص کو اپنے ذاتی تصرف کا اختیار ہے جس میں دوسرے کا کچھ ضرر نہ ہو ولا یتضرر بہ۔ اور اصل قرضدار کے حق میں محتمل علیہ کے حوالہ قبول کرنے سے کچھ ضرر نہیں ہے۔ بل فیہ نفع بلکہ قرضدار کا اس میں نفع ہے لانه لا یرجع علیہ اذالم یکن بامره۔ اس واسطے کہ جب قرضدار کے حکم سے حوالہ نہ ہو تو محتمل علیہ ادا کر کے اس سے واپس نہیں لے سکتا لیکن مخفی نہیں کہ حوالہ اترا ہی ہے اور جب قرضدار نے نہیں اترا یا تو محتمل علیہ کے قرضہ برداشت کرنے سے کیا قرضدار سے قرضہ اترا جائے گا۔ اس میں غور کرنا لازم ہے ورنہ دوسرے کے تصرف کا اثر اس کی ذات پر بدون اس کی رضامندی کے ہوگا اگرچہ محتمل علیہ کے التزام سے اس پر قرضہ لازم آگیا پھر اگر قرضدار سے ساقط نہ ہوا تو یہ حوالہ نہیں بلکہ کفالت ہے اسی واسطے قدوری و عیسیٰ بن ایان نے دلیل میں کہا کہ اہل مروت پسند نہیں کرتے کہ ان کا بار دوسروں پر ہو اور شیخ مصنف رحمہ کی دلیل صرف اس امر کو مفید ہے کہ محتمل علیہ کے التزام میں ضرر نہیں ہے تو اس کا نتیجہ یہ کہ محتمل علیہ پر قرضہ لازم آیا اور یہ لازم نہیں کہ قرضدار سے بدون اس کی رضامندی کے ساقط ہو جاوے پس اگر زید کو بکر کے احسان سے عار ہو اور زید قرضدار سے پس بکر نے قرض خواہ سے قرضہ کا حوالہ قبول کر لیا تو اس قول پر لازم ہے کہ بدون رضامندی زید کے ساقط ہو گیا اور یہ نظر فقہ میں تامل ہے فتامل فیہ۔ م۔ قال واذا تمت الحوالۃ بری المحیل من الدین بالقبول۔ قدوری رحمہ نے کہا کہ جب حوالہ پورا ہو گیا تو قبول کے ساتھ ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا و معنی محیل کا بری ہونا کچھ طالب کے وصول پانے تک متوقف نہیں ہے بلکہ محتمل علیہ اور محتمل نہ کے قبول پانے جانے کے ساتھ محیل سے قرضہ منتقل ہوا اور وہ بری ہو گیا۔ مان اگر حق ڈوب جاوے تو عود کرے گا۔ و قال نہ فرج لا یبرأ اعتباراً بالکفالة۔ اور قدوری نے کہا کہ محیل بری نہ ہوگا بقیاس کفالت کے و معنی جیسے کفالت میں بری نہیں ہوتا ہے حوالہ میں بھی بری نہ ہوگا اور قیاس صحیح ہونے کے واسطے علت مشترکہ موجود ہے۔ اذ کل واحد منهما عقد توثیق۔ اس واسطے کہ حوالہ و کفالت دونوں میں سے ہر ایک عقد توثیق ہے و معنی وثاقت و مضبوطی کے واسطے کفالت کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے اور توثیق اس میں زیادہ ہے کہ محیل و محتمل علیہ دونوں سے مطالبہ باقی رہے جیسے کفالت میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ پھر دونوں کے معنی واحد ہوں گے اور فرق بیفائدہ ہے۔ و لنا ان الحوالۃ لغة النقل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لغت میں حوالہ معنی نقل ہے و معنی ایک چیز کو دوسرے جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا۔ ومنہ حوالۃ الغراس اور اسی لغت پر حوالۃ الغراس بولتے ہیں و معنی بیا وڑ کو منتقل کر کے اپنے اپنے مرتفع پر لگانا حوالہ الغراس کہلاتا ہے پس دین کا حوالہ بھی اسی معنی میں ہوا کہ محیل سے منتقل ہو کر محتمل علیہ پر آیا والدین متی انتقل عن الذمۃ لا یبقی فیہا۔ اور قرضہ ہر گاہ کہ ایک ذمہ سے منتقل ہوا تو یہاں نہیں باقی رہے گا۔ و اور یہ بابت کفالت میں نہیں ہے و اما الکفالة فللمضوء۔ اور یہی کفالت تو وہ لغت میں ملانے کے واسطے موضوع ہے۔ و تو جس ذمہ پر دین کا مطالبہ

ہے اس کے ساتھ اپنا ذمہ ملانے سے یہ لازم نہیں کہ ذمہ اول سے وہ منتقل ہو بلکہ وہ بجائے خود رہے گا اور مضبوطی کے لئے دوسرا ذمہ بھی مل گیا یعنی دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے اسی واسطے اسح یہ ہے کہ کفالت میں کفیل کے ذمہ صرف مطالبہ ہوتا ہے اور اصل قرضہ بذمہ مکفول عتہ رہتا ہے اور ہمارے نزدیک اصول میں یہ مقرر ہو چکا ہے کہ - الاحکام الشرعیۃ علی ذائق المعانی اللغویۃ شرعی احکام اپنے لغوی معانی کی موافقت پر ہیں - ف یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے اس کی صورتوں پر جائز و محبت و بطلان کا حکم ہوتا ہے پس اگر کفالت میں کہے کہ اکیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوا تو وہ کفالت نہیں ہے اور اگر حوالہ میں کہا کہ اکیل کے ذمہ سے قرضہ منتقل نہیں ہوا تو وہ حوالہ نہیں ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ توثیق میں حوالہ و کفالت مشترک ہیں تو یہ صحیح ہے لیکن ہر ایک میں توثیق اپنے مناسب معنی میں ہے والتوثیق باختیار الا ملء والا حسن فی القضاء - اور توثیق اس طرح کہ اس نے زیادہ تو نگر کو اور اچھے ادا کرنے والے کو اختیار کیا ہے یعنی حقدار نے دیکھ لیا کہ قرضدار سے محال علیہ زیادہ مالدار ہے پس اس کو اختیار کرنے میں توثیق ہے یا محال علیہ ادا کرنے میں بہت اچھا برتاؤ رکھتا ہے تو اس کو اختیار کر لیا اور حدیث میں ہے کہ مل یعنی ظلم یعنی جو شخص تو نگر ہو کر حقوق ادا کرنے میں تاخیر کرے اور اکیل ڈالے تو یہ ایک ظلم مذموم ہے کافی الیوم پھر اگر کہا جاوے کہ تم نوکنتے ہو کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محال علیہ پر چلا جاتا ہے حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر محیل نے قرض خواہ کو مال ادا کیا تو قرض خواہ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو بائیں منتقل ہونا نکل - شیخ مصنف نے جواب دیا کہ وانما یجب علی القبول اذ الفقد المحیل لانه یحتمل عود المطالبة الیہ بالقوی - جب محیل نے ادا کیا تو محال نہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا مرن اس واسطے ہے کہ شاید مال دُوب جانے کی وجہ سے محیل کی طرف مطالبہ عود کرے ف اور اس وقت اس کو بے شلہ ہو وقت بے سرن ہو تو بخوف مطالبہ ودا کرتا ہے فلو یکن متبرعا - تو محیل اس ادا کرنے میں احسان کرنے والا نہیں ہے ف تاکہ محال نہ کو یہ گنجائش ہوتی کہ میں احسان نہیں اٹھاتا ہوں اور اس سے نکلا کہ محال علیہ پر مال دُوب جاوے تو محیل پر مطالبہ عود کرے گا - اور دُوب جانے کے معنی اوپر بیان ہو چکے ہیں - قال ولا یرجع المحیل علی المحیل الا ان یتوی حقہ - اور قرض خواہ یعنی محال نہ کو محیل سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا مگر اس صورت میں کہ حقدار کا حق دُوب جاوے ف کیونکہ دُوب جانے میں محال نہ کا مطالبہ اصل قرضدار پر عود کرے گا وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یرجع وان توی - اور امام شافعی نے فرمایا کہ محال نہ کبھی محیل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ اس کا حق دُوب جاوے لان البراءۃ قد حصلت مطلقہ - اس واسطے محیل کا بری ہونا تو مطلقاً ثابت ہوا ف کوئی قید نہیں تھی کہ اگر محال علیہ پر دُوب جاوے تو براءت نہیں ہے بلکہ ہر حال میں براءت ثابت ہوئی تھی - فلا یعود الا بسبب جدیدہ تو محیل پر قرضہ نہیں عود کرے گا - مگر جدید سبب سے ف مثلاً محیل نے بذریعہ بیع یا حوالہ کے اپنے اوپر مال مذکور کیا تو محال نہ کا جدید مطالبہ اس پر پیدا ہوگا - اور دلیل کا مدار اس امر پر ہوا کہ براءت مذکورہ بدون قید کے مطلقہ تھی اور یہ امر اچھ ظاہر ہے لیکن قید کبھی بنظر محالست بھی معتبر ہوتی ہے لہذا مصنف نے کہا کہ ولنا انها مقیدۃ بسلا متہ حقہ لہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ براءت مذکورہ میں یہ قید معتبر ہے کہ حقدار کو اس کا حق مسلم ہو - اذ هو المقصود - اس واسطے کہ یہی مقصود ہے ف کہ قرض خواہ کو اس کا حق وصول ہو جاوے اگرچہ ظاہر لفظ میں براءت مطلقہ ہے او الفسخ الحوالہ لغواتہ یا مقصود فوت ہونے سے حوالہ نسخ ہوگا ف یعنی ہم نے مانا کہ حوالہ میں براءت مطلقہ ہے لیکن جب حوالہ کا مقصود یعنی وصول حق جانا نہ کہ مال دُوب کیا تو یہ حوالہ خود نسخ ہوگا - لانه قابل للفسخ - اس واسطے کہ عقد الہاس قابل ہوا کرتا ہے کہ نسخ ہونے تو مقصود فوت ہونے پر نسخ کیا گیا - فصار کو وصف السلامة فی البیع تو ایسا ہو گیا ہے بیع میں سالم ہونے کا وصف ہے نہ چنانچہ خرید اگرچہ مطلق ہو مگر بیع میں عیب ہو تو بیع نسخ ہو سکتا ہے اس واسطے کہ مقصود یہ تھا کہ بیع سالم حاصل ہو تو بنظر مقصود بیع نسخ ہوئی یا مطلق بیع میں بنظر مقصود کے یہ قید معتبر ہے لیکن متوہم کے نزدیک یہ مسئلہ مشکل ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - قال والتوی منہ الی حنیفہ رحمہ احد الامور

دوب جانا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہے و ہوا ما ان یجحد الحوالۃ و یخلف ولا بدینۃ
 لہ علیہ۔ یعنی یا تو یہ ہو کہ مختال علیہ حوالہ سے منکر ہو جاوے اور قسم کھا جاوے اور مختال علیہ پر اس کے گواہ نہ ہوں ف
 نہ محیل کے اور نہ مختال لہ کے کسی کے گواہ اس پر نہ ہوں تو حق ڈوب گیا اور یموت مفلسا۔ یا یہ ہو کہ مختال علیہ مفلس مر جاوے
 ف یعنی کچھ مال یا کسی پر قرضہ یا کوئی کفیل چھوڑا ہو تو حق ڈوب گیا پس جب ان دونوں میں سے کوئی بات پائی جاوے تو مختال لہ کو اختیار
 ہو گا کہ خیل سے رجوع لاوے۔ لان العجز عن الوصول یتحقق بكل واحد منهما و ہوا التوی فی الحقیقۃ۔ اس واسطے کہ
 ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک سے غنی وصول ہونے سے عاجزی متحقق ہو جائے گی۔ اور خبیثت میں ڈوب جانا یہی کہ حق وصول ہونے
 سے عاجزی ہو ف خلاصہ یہ کہ اصل میں حق ڈوب جانے کے یہ معنی کہ وصول ہونے سے عجز ہوا درودہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات
 سے متحقق ہے وقال ہذان الوجهان۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ حق ڈوب جانے کی یہ دو وجہ ہیں و وجہ ثالثہ اور ان دونوں کے
 سوائے بھی ایک تیسری وجہ ہے۔ و ہوا ان یحکمہ الحاکم بافلاسہ حال حیاتیہ و وہ یہ کہ مختال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس
 کا حکم دیدے ف یعنی اعلان کر دے کہ فلاں شخص مفلس ثابت ہو گیا۔ یعنی اس پر کسی کا مطالبہ مسموع نہیں ہے تو اس صورت میں بھی
 درحقیقت حق وصول ہونے سے عاجزی ہے و ہذا بناء علی ان الافلاس لا یتحقق بحکم القاضی عندہ۔ اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے
 کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق نہیں ہوتا ہے ف یعنی تیسری وجہ کو امامؒ نے اس بناء پر اختیار نہ کیا
 کہ قاضی کے حکم دینے و اعلان کرنے سے درحقیقت کسی کا افلاس ثابت نہیں ہوتا صرف قاضی کے یہاں اس پر مطالبہ مسموع نہیں
 ہے۔ خلافا لہما۔ برخلاف قول صاحبین کے ف کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے اس
 واسطے کہ غنی وصول ہونے سے عاجزی ہو گئی اور امامؒ کہتے ہیں کہ قاضی کے یہاں ضروریہ ثابت ہوا کہ وہ اس وقت مفلس ہے مگر حق وصول
 ہونے سے عاجزی نہیں اور نہ اس پر افلاس لازم ہو سکتا ہے۔ لان المال غادر و ما یشح۔ اس واسطے کہ مال ایسی چیز ہے کہ صبح کو
 آتا و شام کو جاتا ہے ف وہ تو اللہ تعالیٰ کا رزق ہے پس آدمی صبح کو فقیر اور شام کو ننگر ہوتا ہے اور برعکس پس ممکن ہے کہ وہ تو ننگر ہو جاوے
 جب تک زندہ موجود ہے اور یہی قول ادبہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م قال و اذا طالب المحتال علیہ المحیل بمثل مال الحوالۃ فذریۃ
 نے کہا کہ اگر مختال علیہ نے محیل سے مثل مال حوالہ کے مطالبہ کیا ف مثلاً محیل نے مختال علیہ پر ہزار درم کھرے کا حوالہ کیا تھا اور یہ حوالہ
 مطلقاً مقید تھا پس مختال علیہ نے ادا کر کے اس کی مثل محیل سے طلب کئے اور حوالہ اس کے حکم سے تھا فقال المحیل احدث
 بدین لی علیک۔ پس محیل نے کہا کہ میں نے تجھ پر بعض اپنے قرضہ کے جو تجھ پر آتا تھا حوالہ کیا تھا ف یعنی محیل نے کہا کہ
 اسی مال حوالہ کی مثل میرا تجھ پر قرضہ تھا پس میں نے اسی قرضہ کی قبضہ کے ساتھ تجھ پر ترائی کی تھی اور کہا تھا کہ میں نے اپنے اس قرضہ خواہ کو تجھ
 پر ترائی کی کہ جو میرے تجھ پر ہزار درم قرضہ ہیں تو اس کو دیدے لم یقبل قوله الا بحجة۔ تو محیل کا قول نہیں قبول ہو گا مگر بحجت ف یعنی
 بدون حجت کے خالی قول نہیں قبول ہو گا اور حجت یہ کہ مختال علیہ اس امر کا اقرار کرے یا محیل اپنے دعوے پر گواہ لاوے اور جب تک
 حجت نہیں تو قول قبول نہیں ہو گا۔ و کان علیہ مثل الدین۔ اور محیل پر مثل قرضہ کے واجب ہو گا ف یعنی ہو قرضہ کہ مختال علیہ نے
 ادا کیا اس کی مثل محیل پر ادا کرنا واجب ہو گا۔ لان سبب الرجوع قد تحقق و هو قضاء دینہ۔ اس واسطے کہ واپسی کا سبب متحقق
 ہو گیا اور وہ محیل کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کرنا ف کیونکہ جب کفیل یا مختال علیہ نے اصل کے حکم سے اس کا قرضہ ادا کیا تو اس کو حق ہوتا ہے
 کہ اصل سے واپس لے پس واپس پانے کا سبب اس صورت میں متحقق ہوا تو محیل پر قرضہ کی مثل لازم آیا۔ الا ان المحیل یدعی
 علیہ دینا۔ لیکن یہ بات ہے کہ محیل اپنے مختال علیہ پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے ف کہ تجھ پر میرا ہزار درم قرضہ تھا۔ و ہو منکو حالاً کہ مختال علیہ نکار
 کرتا ہے والقول المنکر اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف اور مدعی پر گواہ لا مال لازم ہوتا ہے لہذا محیل پر لازم ہے کہ اپنے دعوے پر گواہ

لاوسے ورنہ قسم سے منکر کا قول قبول ہے لیکن یہاں قسم مائد ہونے میں یہ وعدہ ہے کہ مثلاً خمال علیہ پر در حقیقت قرضہ ہو لیکن حوالہ مطلق تھا حتیٰ کہ محیل نے اس سے اپنا قرضہ وصول کر لیا پھر خمال علیہ نے مال حوالہ داکیا تو اس کو محیل سے واپس لینے کا حق ہے پس وہ یہ قسم نہیں کھا سکتا کہ مجھ پر محیل کا قرضہ نہیں تھا پس شاید کہ قسم نہ ہو یا یہ ہو کہ جس طور پر یہ حوالہ بقرضہ کا دعویٰ کرنا ہے یہ نہیں تھا فافہم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ جب خمال علیہ نے حوالہ کا اقرار کیا تو گویا یہ اقرار بھی کیا کہ مجھ پر محیل کا قرضہ تھا تو جواب دیا کہ یہ کچھ لازم نہیں ہے۔

ولا یكون الحوالۃ اقراراً منہ بالدين علیہ اور حوالہ اس کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ ہونے کا اقرار نہیں ہوگا ف اس واسطے کہ حوالہ

کے واسطے قرضہ ہونا لازم نہیں ہے لہذا قد تکون بدو نہ۔ اس واسطے کہ حوالہ کبھی بدون قرضہ کے ہوتا ہے ف یعنی خمال علیہ پر کچھ قرضہ نہیں ہوتا ہے اور وہ حوالہ قبول کر لیتا ہے تو حوالہ سے یہ لازم نہیں کہ قرضہ ہو۔ قال واذا طالب المحیل المحتال بما احواله بہ قدوری نے کہا کہ اگر محیل نے خمال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جس کے ساتھ اس کو حوالہ دیا تھا ف صورت یہ کہ زید نے بکر کو خالد پر ہزار درم کا حوالہ کیا پھر زید نے بکر سے یہ ہزار درم طلب کئے فقال انما احلتک لتقبضہ لی۔ پس یوں کہا کہ میں نے تجھے اس واسطے حوالہ دیا تھا کہ تو اس مال کا میرے واسطے وصول کرے ف یعنی یہ حوالہ کچھ تیرے قرضہ کی وجہ سے نہیں تھا کیونکہ تیرا کچھ قرضہ میرے ذمہ نہیں تھا بلکہ میں نے تجھے اس واسطے حوالہ کیا تھا کہ تو خالد سے یہ مال میرے واسطے وصول کرے وقال المحتال لابل احلتنی بدین کان لی علیک۔

اور خمال لہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے میرے قرضہ کے ساتھ جو میرا تجھ پر تھا اترا کر دی تھی فالقول قول المحیل۔ تو قول یہاں محیل کا قبول ہوگا۔ ف حتیٰ کہ خمال پر لازم ہوگا کہ جو مال وصول کیا ہے وہ محیل کو دیدے اور اگر خمال لہ نے اپنے دعوے پر گواہ کئے تو اس کا دعویٰ ثابت ہو اور محیل کا قول مردود ہو گیا بالجملہ قول محیل کا اور گواہ خمال لہ کے قبول ہیں لان المحتال یدعی علیہ الدین وهو منکر۔ اس واسطے کہ خمال لہ تو محیل پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے اور محیل اس سے منکر ہے ف تو منکر کا قول اور مدعی کے گواہ ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکہ ہوگا اس واسطے کہ دونوں نے حوالہ واقع ہونے پر اتفاق کیا اور حوالہ یہ کہ محیل پر قرضہ ہے اس کے واسطے طالب کو اترا کر دے تو خود قرضہ ثابت ہے جواب یہ کہ حوالہ جب بمعنی مذکور ہو تو البتہ یہی ہے اور شاید کہ یہ معنی مراد نہ ہوں

ولفظ الحوالۃ مستعملۃ فی الوکالۃ فیکون القول قولہ مع یمینہ اور حوالہ کا لفظ بمعنی وکالت بھی مستعمل ہے تو قسم کے ساتھ محیل کا معتبر ہوگا۔ ف کہ میری مراد وکالت تھی اور میں نے اس کو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا بالجملہ محیل کے دعوے میں صرف لفظ کو ظاہر حقیقت سے بمعنی مجاز لینا موجود ہے اور خمال لہ کے دعویٰ میں مال قرضہ کا دوسرے پر دعویٰ ہے تو اس کے واسطے گواہ لازم ہیں اور محیل کے واسطے اپنی مراد بیان کرنا کافی ہے۔ صرف قسم سے تصدیق کر لی جائے گی فافہم۔ م۔ قال ومن اودع رجلاً الف دسہم۔

جامع صیغہ میں فرمایا کہ ایک نے دوسرے کے پاس ہزار درم ودیعت رکھے ف مثلاً زید نے بکر کے پاس ہزار درم امانت رکھے۔

واحال بہا علیہ آخراً وراں درم کے ساتھ دوسرے کو اس پر حوالہ کیا ف مثلاً خالد کو بکر پان ہزار درم کے لئے جو ودیعت رکھے تھا اترا کر دی کہ تیرا ہزار درم کو جو میرے تیرے پاس ودیعت ہیں اس کو دے دے فھو جائز تو یہ حوالہ جائز ہے ف اور یہ حوالہ مقید ہے یعنی ہزار درم وہ دے دے جو تیرے پاس ودیعت ہیں لانه اقدر علی القضاء اس واسطے کہ اس میں ادا کرنے پر زیادہ قدرت حاصل ہے۔

ف کیونکہ محیل کی طرف سے خود ادا کرنے کا مال موجود ہے بخلاف اس کے جب خمال علیہ پر مطلقاً حوالہ کیا ہو تو وہ ودیعت نہیں دے سکتا اور شاید کہ ہزار درم تلاش کرنے میں تکلیف اٹھاوے پس ثابت ہوا کہ جب خمال علیہ پر حوالہ کسی مال کے ساتھ مقید ہو تو حوالہ جائز ہے۔ فان هلک بوی پھر اگر یہ ودیعت تلف ہو گئی تو خمال علیہ بری ہو گیا ف کیونکہ امانت کا ضامن نہیں ہو سکتا تو اس کے پاس مال امانت نہیں رہا پس وہ حوالہ سے بری ہو گیا۔ تنقید ہا بھا۔ کیونکہ حوالہ مذکورہ اسی مال امانت کے ساتھ مقید تھا ف تو جب وہ مال نہیں تھا اس پر مال بھی نہیں ہے لانه ما العزم الا بالمال اس واسطے کہ خمال علیہ نے ادا کا التزام صرف اسی طور پر کیا تھا

و دلیعت سے ادا کرے گا تو اس پر دوسرے طور پر لازم نہیں رہی اور یہ اس وقت ہے کہ قید و دلیعت ہو جس کے تلف ہونے پر اس کا خلیفہ ندارد ہے بخلاف ما اذا كانت مقيدة بالمغضوب برخلاف و دلیعت کے اگر حوالہ مقید بحال مغضوب ہو ف مثلاً کہا کہ میرے حوالہ سے تو اس کو اس قدر مال اس غضب سے جو تو نے مجھ سے غضب کیا ہے ادا کر دیا میں نے تجھ پر اس کو میرے مال مغضوب سے اس قدر ادا کرنے پر حوالہ کیا تو یہ جائز ہے ادا کر مال غضب تلف ہو گیا تو حوالہ باطل نہ ہو گا اس واسطے کہ محتمل علیہ پر عین مغضوب و رد اس کی ضمان واجب ہے تو بالکل فوت نہیں ہوا۔

لان الغوات الخلف کلا فوات۔ کیونکہ جو فوت کہ خلیفہ چھوڑ کر ہو وہ بمنزلہ عدم فوت ہے ف یعنی اگر مال مغضوب نہیں رہا تو اس کا خلیفہ یعنی قیمت تاوان موجود ہے پس وہ حوالہ کی قیمت سے پورا کرے یہ سب اس صورت میں کہ حوالہ مقید کسی مال عین مثل و دلیعت یا غضب سے مقید ہو۔ وقد يكون الحواله مقيدة بالدين ايضاً اور کبھی حوالہ مقید بال دین بھی ہوتا ہے ف یعنی میں نے اس کو تجھ پر اس قدر مال کے لئے اس قرضہ سے جو میرا تجھ پر ہزار درم آتا ہے حوالہ کیا تو یہ جائز ہے وحکم المقيدة في هذه الجملة ان لا يملك المصيل مطالبة المحتال عليه۔ اور ان سب صورتوں میں حوالہ مقید کا حکم یہ ہے کہ محیل کو محتمل علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا ہے ف یعنی محیل بعد حوالہ کے جس مال و دلیعت یا غضب یا قرضہ کا حوالہ میں عقد کیا ہے محتمل علیہ سے طلب نہیں کر سکتا لانه تعلق به حق المحتال اس واسطے کہ مال مذکور سے محتمل لہ کا حق منقطع ہو گیا۔

على مثال الدهن۔ مثال رہن ف کیونکہ جب مال مرہون سے مرہن کا حق منقطع ہوا تو ادائے قرض سے پہلے راہن کو مطالبہ رہن کا اختیار نہیں ہے ع۔ اسی طرح محیل کو بھی محتمل علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رہا کیونکہ محتمل لہ کا حق منقطع ہوا۔ وان كان اسوة للخرماء بعد موت المصيل۔ اگرچہ محیل کی موت کے بعد محتمل لہ اس کے قرض خواہوں کے ساتھ مساوی خفاد ہے ف بخلاف مرہن کے کہ وہ قرض خواہان راہن سے رہن کا زیادہ حقدار و مقدم ہے۔ صورت یہ ہے کہ جب حوالہ کسی مال عین یا دین کے ساتھ مقید ہو اور محیل پر بہت سے قرضے ہیں پھر وہ مر گیا اور اس نے کوئی نذر کہ نہیں چھوڑا سوائے اس چیز کے جو محتمل علیہ کے پاس تھی یا جو محتمل علیہ پر قرضہ تھا۔ پس جو لوگ اس کے قرض خواہ ہیں ان کا اور محتمل لہ کا مال برابر ہے یعنی یہ سب لوگ اس مال میں یکساں حقدار ہیں کسی کو تقدیم نہ ہوگی رہا مرہن کا حال کہ اگر راہن مرا اور اس نے سوائے مرہن کے کوئی چیز نہیں چھوڑی اور اس کے قرض خواہان دیگر ہیں تو مرہن سے مرہن کا حق سب سے مقدم ہے حتی کہ مرہن سے مرہن اپنے قرضہ کو وصول کرے پھر اگر کچھ بچے تو باقی قرض خواہوں کا حق ہو گا ع۔ بالجلہ مطلب یہ ہے کہ محیل نے جس چیز کے ساتھ حوالہ مقید کیا تو پھر محتمل علیہ سے خود مطالبہ نہیں کر سکتا وهذا لانه لو بقيت له مطالبة اذ ربه حكم اس واسطے کہ اگر اس مال کے ساتھ مطالبہ یا دین رہتا ف یعنی وہ مطالبہ کر سکتا۔ فیاخذ منه۔ پس محتمل علیہ سے لے لیتا۔ لبطلت الحواله۔ تو حوالہ باطل ہو جاتا ف کیونکہ جس چیز کے ساتھ حوالہ تھا وہی نہیں رہی تو حوالہ مٹ گیا وہی حق المحتال۔ حالانکہ حوالہ محتمل لہ کا حق ہے ف اور محتمل لہ کا حق باطل کرنے کا اختیار محیل کو نہیں ہو سکتا تو اس کو مال مذکور مطالبہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے۔ یہ سب حوالہ مقید میں ہے۔ بخلاف المطلقة۔ برخلاف حوالہ مطلقہ کے ف کہ جس میں محیل نے محتمل علیہ پر ہزار درم کی اترائی کی اور یہ قید نہیں لگائی کہ میری و دلیعت یا غضب یا قرضہ سے اترائی ہو تو اس میں محیل کو محتمل علیہ سے اپنا مال دین یا و دلیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہے لانه لا تعلق بحقه به اس واسطے کہ محتمل لہ کا کوئی حق اس مال سے متعلق نہیں ہے بل مذمتہ۔ بلکہ محتمل علیہ کے ذمہ سے متعلق ہے ف یعنی جب حوالہ میں کسی مال کی قید نہ ہو تو محتمل علیہ کے ذمہ حوالہ ہے فلا تطل الحواله باخذ ما عليه تو حوالہ باطل نہ ہو گا بوجہ و مال وصول کرنے کے جو محتمل علیہ پر ہے ف قرضہ یا غضب یا غلط یا جو اس کے پاس ہے ف بطور و دلیعت قال ویکون السفاحج۔ قدوری نے کہا کہ

سفایج مکروہ ہیں و سفایج جمع سفیجہ۔ وہی قرض استفادہ المقرض سقوط خطو الطريق۔ اور سفیجہ ایسا قرض ہے جس کے ذریعہ سے قرض دینے والے نے راستہ کا خطرہ دور کیا و یعنی مال اپنی منزل مقصود تک پہنچانے میں راہ کا خطرہ اس طرح دور کیا کہ کسی کو قرض دے دیا جو وہاں ادا کرے گا۔ شیخ زہ نے لکھا کہ فتاویٰ صغریٰ وغیرہ میں ہے کہ اگر قرض دینے میں سفیجہ شرط ہو تو حرام ہے اور اس شرط سے قرض بھی فاسد ہے اور اگر سفیجہ مشروط نہ ہو تو قرض جائز ہے و یہی واقعات و کفایہ ایضاً و بزاز یہ ہیں ہے اور مصنف نے جو مطلقاً مکروہ کہا تو افادہ ہے کہ کراہت کا مدار نفع کھینچنے پر ہے خواہ مشروط ہو یا نہ ہو گا فی النہر۔ لیکن فتح القدیر میں ظاہر قول فتاویٰ صغریٰ واقعات وغیرہ پر اعتماد کیا۔ شیخ۔ واقعات کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کو اس شرط پر مال قرض دیا کہ بکر اس کے واسطے ایک تحریر فلاں شہر کو لکھدے۔ اقول جیسے مہندوی ہوتی ہے اور اگر اس نے یہ شرط نہیں کی اور قرض دار نے خود اسکو لکھ دیا تو جائز ہے اسی طرح اگر زید نے بکر سے کہا کہ میرے واسطے سفیجہ فلاں شہر کو لکھدے اس قرار پر کہ میں تمھیں مال دیتا ہوں تو اس میں بہتری نہیں ہے (یعنی جائز نہیں ہے) اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قرض دار نے جو اس پر آتا ہے اس سے بہتر ادا کیا تو یہ مکروہ نہیں ہے جبکہ مشروط نہ ہو مثلاً شیخ نے فرمایا کہ مشروط نہ ہونے کی صورت میں یہ جب ہی جائز ہے کہ ایسا کرنے میں عرت نہ ہو اور اگر یہ بات معروف ہو کہ ایسا معاملہ یوں ہی کیا جاتا ہے تو بھی جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ یعنی لوگوں نے دیکھا کہ شرط کرنے میں جواز نہیں رہتا ہے اور بغیر شرط جائز ہے پس انہوں نے یہی کرنا شروع کیا کہ آدمی نے لے جا کر دوسرے کو مال دے دیا اور کہا کہ قرض ہے پھر اس کو ایک تحریر فلاں شہر میں مہاجن یا کوٹھی کے نام لکھ دی اور یہ بات معروف ہے تو نہیں جائز ہے پس جواز یہ ہے کہ اس نے قرض دیا پھر معلوم ہوا کہ قرض دینے والا فلاں شہر کو جاتا ہے اور قرضدار کا اس شہر میں تعلق ہے پس اس نے کہا کہ میری تحریر سے تم اپنا قرضہ واپس لے لینا یا خود قرض خواہ نے کہا کہ اگر ممکن ہو تو مجھے میرا قرضہ فلاں شہر میں ادا کر دے تو یہ جائز ہے اور یہ کوئی عرت نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے جو قرض دینے کے وقت مقصود نہیں تھا لیکن قرض کے ذریعے سے بیشک حاصل ہوا پس در صورتیکہ اس میں تردد ہے جبکہ اطلاق کتاب مفید ہے تو جب قرض میں سفیجہ مشروط ہو تو حرام ہے و ہذا نفع لفع استفید بہ۔ اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو بذریعہ قرض کے حاصل کیا گیا۔ وقد نہی الرسول علیہ السلام عن قرض جو لفعاً حالاً لکھ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع کھینچنے و لیکن مرفوع طور پر اس روایت کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ ابن ابی نسیہ نے مصنف میں کہا کہ حدیث ابو خالد الاحمد عن حجاج عن عطاء قال کانوا یکرہون کل قرض جو منفعة یعنی عطاء و حرج لے گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہر ایسے قرض کو مکروہ رکھتے جو کچھ نفع کھینچے و مروی محمد عن ابی ابراہیم النخعی۔ کہ ہر قرض جو منفعت کھینچے اس میں بھلائی نہیں ہے مگر حرج لے گا کہ بھلائی کو لینے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے بالجملہ اثر جمیع ثابت ہے (مفروض متفرقہ) زید نے بکر کو اپنے قرضدار خالہ پر حوالہ کیا حالانکہ بکر کچھ حق زید پر نہیں ہے تو یہ حلال نہیں بلکہ رکالت ہے۔ خلاصہ۔ یعنی قرضہ وصول کرنے کے واسطے اپنی طرف سے بلفظ حوالہ وکیل کیا ہے۔ م۔ دیہاتی اپنے مال مثل اناج و فاکہ وغیرہ کو بیچنے لایا اور دلال نے وہ مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر دیہاتی نے جانے میں جلدی کی تو دلال نے دیہاتی کو اپنے پاس سے مال اس شرط پر دے دیا کہ وہ مشتری سے دیہاتی کا مال وصول کرے گا۔ پھر مشتری سے وہ مال وصول ہوا اس وجہ سے متغذر ہوا کہ وہ عاجز منسل ہو گیا تو استحسان یہ ہے کہ دلال اپنے مال کو اس دیہاتی سے واپس کرے۔ التنبیہ۔ جس صورت میں حوالہ لاسدہ واقع ہوا اور محتال علیہ نے مال ادا کیا تو محتال علیہ کو اختیار ہے ہاپے وصول کرنے والے یعنی محتال نہ سے واپس سے یا میل سے واپس لے۔ خلاصہ۔ اور اگر زید نے بکر کو خالہ پر حوالہ کیا اس شرط سے کہ محتال نہ یعنی بکر کو اختیار ہے تو یہ جائز ہے اور بکر کو اختیار ہو گا کہ چاہے خالہ پر ملے یا نہ ملے اور چاہے میل سے رجوع کرے اور اسی طرح اگر اس پر حوالہ کیا اس شرط سے کہ محتال نہ جب چاہے میل سے رجوع کرے تو بھی جائز ہے اور محتال نہ کو اختیار ہو گا کہ میل یا محتال علیہ میں سے جس کو چاہے

چاہے رجوع کرے۔ المجبط۔ زید نے بکر کے ہاتھ کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ بائع مشتری پر اپنے قرض خواہ کوٹن کی انڑائی کر دے تو بیع باطل ہے اس واسطے کہ یہ شرط خلاف مقتضائے عقد ہے اور اگر بیع اس شرط پر ہو کہ بائع اپنے ٹن کے واسطے حوالہ قبول کرے تو صحیح ہے کیونکہ یہ موجب عقد کو تاکید کرتا ہے۔ انکاری۔ بائع نے اگر اپنے قرض خواہ کو مشتری پر حوالہ مفیدہ ٹن کر دیا تو بائع کو بیع روکتے کا حق باقی نہیں رہا اور مشتری نے اگر بائع کو اپنے قرضدار پر ٹن اترا یا تو ظاہر الروایۃ میں بائع کو رد کرنے کا حق باقی ہے گا زید نے بکر سے سودرم کو ایک جالور خرید کر قبضہ کر لیا اور بکر کوٹن کے واسطے خالد پر انڑائی کر دی پھر مشتری نے جالور میں عیب پا کر بحکم قاضی واپس دیا تو مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بائع سے سودرم وصول کرے لیکن بائع ان کے واسطے مشتری کو محتال علیہ پر حوالہ کرے گا خود وہ حاضر ہو یا غائب ہو اور قول بائع کا اس بارے میں قبول ہے کہ میں نے سودرم وصول نہیں کئے ہیں اور اسی طرح اگر واپسی بغیر حکم قاضی ہو تو بھی وہ بائع سے مال نہیں لے سکتا ہے اور اگر یہ بیع فاسد ہو پس قاضی نے اس کو باطل کر دیا اور جالور بھرا تو مشتری کا جو کچھ مال کہ محتال علیہ پر آتا تھا وہ محتال علیہ سے واپس لے گا۔ انقاضی خاں۔ محتال علیہ کو قبل ادا کرنے کے یہ اختیار نہیں ہے کہ محیل سے واپس لے المجبط۔ اور جب اس نے محتال لہ کو ادا کر دیا یا محتال لہ سے اس کو یہ مال ہبہ کر دیا یا اس کو صدقہ میں دیا۔ یا محتال لہ مراد محتال علیہ تے یہ مال میراث یا یا تو ان سب صورتوں میں محیل سے واپس لے سکتا ہے۔ اور اگر محتال لہ نے محتال علیہ کو بری کر دیا تو وہ بری ہو گیا لیکن محیل سے واپس نہیں لے سکتا ہے اختلاصہ

کتاب ادب القاضی

یہ کتاب ادب قاضی کے بیان میں ہے

چونکہ بیوع و کفالات وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں تو ان کے پیچھے ایسا امر بیان کیا جو منادات کا قطع کرنے والا ہے اور وہ قضاء ہے۔ ف۔ ادب کے معنی اخلاق جمیلہ و خصال حمیدہ سے آراستہ ہونا خود اپنی ذات میں اور لوگوں کے معاملات میں ادب القاضی سے مراد ایسے امور جو شرع میں تعریف کئے گئے ہیں قاضی ان کو لازم پکڑے جیسے عدل پھیلانا اور ظلم مٹانا اور حدود و شرع و سنت پر قائم رکھنا قضاء عدت میں لازم کرنا و اخبار وغیرہ ہے اور شرع میں قضاء وہ قول و فعل جو ولایت عامہ سے صادر ہو خزانہ العقین۔ یعنی جس شخص کو ولایت عامہ حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مطلب ہے لازم ہے اور واضح ہو کہ آدمی ہر ایک اپنی ذات پر تصرفات کا اختیار رکھتا ہے اور دوسرے کو اس کی ذات پر قابو نہیں ہے جب تک ولایت نہ ہو مثلاً باپ کو اپنے پسر صغیر پر شرعی ولایت ہے حالانکہ پسر بائع پر نہیں ہے۔ پھر جب ہر ایک کو اختیار تصرف ہے تو کبھی دو آدمیوں کے تصرفات میں تداخل و تعارض ہوتا ہے بدرجہ معنی کہ اگر شرع پر چلتے تو کوئی جھگڑا نہ تھا مگر کسی نے نجاؤں کی پائیں صلح مندوب ہے اور جب صلح نہ ہو تو دیکھنا چاہیے کہ اگر انہیں کے اختیارات چھوڑے جاویں تو شاید کہ مورت قتل و خونریزی ہوں پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے شرع میں کلیہ فرمان لیا کہ لوگ اپنی زندگی کے تصرفات اس طرح کہ اپنے جان و مال میں جو اپنے رب عزوجل کے ہاتھ فروخت کیا ہے خود اپنے جی سے کچھ تصرف نہیں کر سکتے ہیں برابر عمل کرو۔ جب دو آدمیوں نے باہم جھگڑا کیا تو یہ نفس و جی کا فریب ہے پس اللہ تعالیٰ نے ان کے اختیارات سلب کر دیئے اور ایک خلیفہ دیکھا کہ سب کے اختیارات سلب ہو کر اس کے قبضہ میں چلے گئے حتیٰ کہ وہ جو حکم کہ موافق شرع کے بجا لائے وہ ہر ایک پر مثل اپنے ذاتی فعل کے ہے اور جب یہ معلوم ہوا کہ قاضی کو عام ولایت حاصل ہوتی ہے تو ایسے معزز قاضی کے واسطے خود

اور صاف شرطیں وہ ادب ہیں۔ م۔ قال ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة۔ قصی
 نے کہا کہ قاضی کو متولی کرنا نہیں صحیح ہوتا یہاں تک کہ جس کو متولی کیا اس میں گواہی کے شرائط موجود ہوں و عاقل بالغ مسلمان عادل اکمل
 والا وغیرہ۔ ویکون من اهل الاجتهاد۔ اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہوں پس اول تو اہل شہادت سے ہو دوم اہل اجتہاد
 سے ہو اما الاول فلان حکم القضاء يستق من حکم الشهادة۔ اول یعنی اہل شہادت سے ہونے کا اشتراط اس واسطے
 ہے کہ حکم قضاء بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے و یعنی اسی سے استفادہ ہے۔ ع۔ لان کل واحد منهما من باب
 الولاية۔ اس واسطے کہ قضاء شہادت میں سے ہر ایک از قسم ولایت ہے فکل من كان اهلا للشهادة يكون اهلا للقضاء۔
 پس جو شخص کہ گواہی کے لائق ہوگا۔ وہ قضاء کے لائق بھی ہے و یعنی گواہی یہ کہ جس کا قول دوسروں پر نافذ ہو خواہ راضی ہو یا نہ ہو یہی حکم قضا
 ہی تو معلوم ہوا کہ قاضی وہ شخص ہو سکتا ہے جس میں گواہی کی لیاقت ہو و ما يشترط لاهلية الشهادة يشترط لاهلية القضاء اور جو چیز
 کہ لیاقت گواہی کے واسطے شرط ہے وہ لیاقت قضاء کے واسطے بھی شرط ہے و اور وہ اسلام و عقل و بلوغ و آزادی ہونا اور امانہ و محدود
 القذف و گونا گواہی ہونا اور اگر اونچا سنتا ہو تو اس کے قاضی ہونے میں علی الاصح مقتضی نہیں ہے انہر۔ اس بنا پر مسئلہ پیش آیا کہ
 فاسق قاضی ہو سکتا ہے یا نہیں جواب دیا کہ۔ والفاسق اهل للقضاء حتى لو قلنا يصح فاسق کو قاضی ہونے کی لیاقت ہے حتی کہ اگر وہ
 متولی کیا گیا تو صحیح ہے الا انه لا ينبغي ان يقلد لیکن یہ بات ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا نہیں چاہیے کما فی حکم الشهادة فانه
 لا ينبغي ان يقبل القاضي شهادته ولو قبل جازعنا جیسے گواہی کے بارہ میں حکم ہے چنانچہ قاضی کو نہیں چاہیے کہ فاسق
 کی گواہی قبول کرے اور اگر باوجود اس کے قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کر لی تو ہمارے نزدیک جائز ہے و
 اور امام مالک و شافعی احمد کے نزدیک فاسق کا قاضی ہونا جائز ہے اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے اور میں
 کہتا ہوں کہ سواب یہی بات ہے اور امام غزالی کے وسیط میں ہے کہ شرائط اجتہاد و عدالت وغیرہ اس زمانہ میں جمع ہونا
 متعذر ہے اس واسطے کہ ہمارا زمانہ تو مجتہد سے خالی ہے تو وجہ یہ رہی کہ جس شخص کو سلطان صاحب شوکت مقرر کر دے اگرچہ
 جاہل ہو اس کی قضا نافذ ہوگا انتہی کلامہ اور خلاصہ میں ہے کہ اصح یہ کہ فاسق کو قاضی کرنا جائز ہے۔ کذا فی العینی۔ ولو كان
 القاضي عدلا ففسق باخذ الرشوة او غیو۔ اور اگر قاضی عادل ہو پھر وہ بوجہ رشوت لینے کے یا دوسری جہت سے
 فاسق ہو گیا و مثلاً شراب پی یا زنا کیا لا ینعزل۔ تو وہ معزول نہ ہو جائے گا۔ و یعنی فسق سے خود معزول نہ ہو جائے گا۔
 جبکہ سلطان نے تقرری کے وقت شرط نہ کی ہو کہ جب تو رشوت وغیرہ حرام کا مرتکب ہو تو معزول ہے۔ ع۔ و يستحق العزل۔
 اور وہ معزول ہونے کا مستحق ہے و لیکن جب تک معزول نہیں کیا گیا تب تک رشوت وغیرہ سے جو حکم جاری کیا وہ نافذ
 ہو جائے گا اور اسی طرف محض الاسلام نے اشارہ کیا ہے۔ ع۔ بالجد فاسق ہو جانے سے صرف معزولی کا مستحق ہوتا ہے۔ وهذا
 هو ظاهر المذهب وعليه مشائخنا رحمهم الله تعالى۔ اور یہی لا ہر ائمہ ہیں اور اس پر ہمارے مشائخ کا اجماع ہے و
 اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور سلطان پر معزول کرنا واجب ہے الفصل۔ اور اگر سلطان نے شرط کی ہو کہ جب فسق کرے
 تو معزول ہے تو فسق کرنے سے معزول ہو جائے گا۔ البزاز یہ۔ اور فاسق کے حکام قضا نافذ نہ ہو جائیں گے جب تک ان میں حد و رشوت
 سے تجاوز نہ کیا ہو۔ وقال الشافعي رحمه الله الفاسق لا يجوز قضاؤه كما لا يقبل شهادته بعد ما ارشاه في حق کہا کہ
 فاسق کا حکم قضاء نہیں جائز ہے جیسے فاسق کی گواہی امام شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وعن علمنا الثلاثة رحمهم
 الله في النوادر انه لا يجوز قضاؤه۔ اور نوادر میں ہمارے علماء ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایات ہیں کہ فاسق قاضی
 کا فیصلہ قضا نہیں جائز ہے و مثلاً امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ وقال بعض المشائخ اذا قلنا الفاسق

ابتداء یصح۔ اور بعضے مشائخ نے اس طرح تفصیل کی کہ اگر ابتداء سے فاسق کو منولی کیا گیا تو صحیح ہے ف اگرچہ عزل کرنا واجب ہے ولو قلدو هو عدل ینغول بالفسق لان المقلد اعتمد عدالتہ فلم یکن راضیا بتقلیدہ دونہا۔ اور اگر اس وقت کہ قاضی بنایا گیا ہے عادل ہو پھر فاسق ہو تو فسق کی وجہ سے معزل ہو جائے گا اس واسطے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بدون عدالت کے اس کے قاضی بنانے پر رضا مندی نہیں ثابت ہوتی ف یعنی جب تک اس صفت پر باقی ہے یعنی عادل ہے تب تک عقد تقرری بحال خود ناقد ہے اور جب عدل سے فسق ہو گیا تو اس حالت پر سلطان یا قاضی بنانے والے کی رضا مندی ثبوت نہیں ہوتی تو معزل ہو گیا۔ وہل یصلح الفاسق مفتیا۔ بعد فاسق آدمی مفتی ہو سکتا ہے ف یعنی قاضی کے فاسق ہونے میں تو کلام ہو چکا۔ اب مفتی میں سوال ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے یا نہیں جائز ہے تو اس میں اختلاف ہے قیل لا لانہ من امور الدین وخبرہ غیر مقبول فی الدیانات۔ بعض نے کہا کہ فاسق کا مفتی ہونا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ فتویٰ تو دینی امور میں سے ہے اور دینی امور میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی ہے ف چنانچہ اگر فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا تو ان کے قول پر اعتماد نہ ہو گا۔ وقیل یصلح لانہ یجتہد الفاسق حذرا عن النسبة الى الخطاء۔ اور بعض نے کہا کہ فاسق کا مفتی ہونا صحیح ہے اس واسطے کہ غلطی کی طرف منسوب ہونے کے ڈر سے فاسق اس میں کوشش کرے گا۔ ف یعنی مسئلہ میں فتویٰ بڑی کوشش سے صحیح تلاش کر کے لکھے گا۔ اس واسطے کہ اس عار سے ڈرے گا کہ غلطی نہ ہو جاوے جس سے لوگ طعنہ دیں اور مجھے عالم نہ سمجھیں۔ اگر کہا جاوے کہ قاضی و مفتی میں کیا فرق ہے جواب یہ ہے کہ قاضی تو واقعہ کو اپنی وجہ پر دریافت کرتا ہے مثلاً مدٹی نے دعویٰ کیا اور مدعا علیہ حاضر ہے تو قاضی موافق طریقہ کے جو آئندہ مذکور ہو گا اقرار و بیان دگواہوں سے بحث و تفتیش کر کے جو کچھ ثابت کرے وہ اب استفتاء ہے پس اگر قاضی خود مجتہد ہے تو اپنے آپ اس کا حکم تلاش کرے گا ورنہ کتاب سے تقلید کرے گا ورنہ کسی مفتی کو لکھ بھیجے گا کہ بعد تحقیقات کے واقعہ یوں ثابت ہوا تو اب کیا حکم شرع ہے پس جو مفتی نقل کرے جس پر فتویٰ ہے تو اسی کے موافق حکم لکھ دے۔ ہم۔ اور امام قدوریؒ نے تو شرائط قاضی سے مجتہد ہونا بھی قائم کیا لہذا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ اما الشافی۔ رہا شرط دوم کا بیان کہ اجتہاد شرط ہے۔ فالصحيح ان اہلیۃ الاجتہاد شرط الدولیۃ تو صحیح یہ کہ بہتر و ادلی ہونے کی شرط ایستہ یہ ہے کہ قاضی میں لیاقت اجتہاد ہو۔ ف اور جائز ہونے کی شرط نہیں ہے۔ فاما تقلید الجاہل فصحيح عندنا پس جاہل کو قاضی بنانا ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ ف یعنی جو شخص مجتہد نہ ہو اس کو قاضی بنانا ہمارے نزدیک جائز ہے جاہل سے مراد وہ کہ مجتہد نہ ہو۔ خلافا للشافعیؒ۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ف ان کے قول میں غیر مجتہد نہیں جائز ہے۔ دھو یقول ان الامر بالقضاء یستدعی القدرة علیہ ولا قدرة دون العلم۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حکم بقضاء چاہتا ہے کہ اس کام پر قدرت ہو اور بدون علم کے اس پر کچھ قدرت نہیں ہے ف تو بدون علم اجتہاد کی کمی قاضی نہ ہو گا جس کو حق و باطل میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے۔ ولنا انہ یکنہ ان یقضی بفتویٰ غیرہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مجتہد قاضی یہ کر سکتا ہے کہ دوسرے شخص کے فتوے پر جو مجتہد ہو حکم قضاء جاری کرے۔ ومقصود القضاء یحصل بہ اور قاضی ہونے کا جو مقصود ہے وہ اس کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ دھو ایصال الحق الی مستحقہ۔ اور مقصود یہ کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جاوے ف تو بعد سماعت دعویٰ و گواہی وغیرہ کے جو نتیجہ نکلا اس کا حکم شرع اس نے غیر شخص سے لے کر فیصلہ کر دیا تو بمنزلہ اس کے ہوا کہ اس نے خود اختیار کر کے استباط کیا ہے کیونکہ خود مجتہد سے بھی نتیجہ حاصل ہوتا اور واضح ہو کہ شافعیہ کے یہاں بھی فتویٰ اسی قول پر ہے جیسا کہ وسیط الغزالی سے گذرا بایں معنی کہ یہ زمانہ مجتہد سے خالی ہے تو سب جاہل لوگ باقی ہیں مگر انکے مجتہد مطلق نہ ہو پس جاہل یعنی اجتہاد سے جاہل یہاں دو طرح کے ہیں اول وہ کہ جس کو ائمہ مجتہدین کے کلمات و دلائل اصول و فروع میں نظر کی لیاقت حاصل ہے حتیٰ کہ

یا تو وہ خود جدید مسئلہ میں موافق اپنی نظر اصولی کے حکم اجتہادی استنباط کر سکتا ہے اور یا اس کو سابق احکام میں تمیز کی لیاقت ہے تاکہ وہ قوی و ضعیف کو سمجھ سکتا ہے پس ایسے شخص کو اس قدر کوشش کرنا لازم ہوگی دوم وہ کما س امر میں لیاقت و تمیز نہیں رکھتا ہے تو وہ اپنے وقت کے اہل تمیز سے دریافت و استفادہ کرے اور اگر نہ پاوے تو اقوال میں سے جس کی تصحیح کی گئی اور جس پر عمل درآمد ہوا اور جو زیادہ مفید و آسان ہو اختیار کرے کیونکہ یہ اس کے ذمہ لازم ہے اگرچہ جس قول کو مسادات میں سے اختیار کرے جواز ہر جائے گا جب یہ بات معلوم ہوئی تو میں کہتا ہوں کہ اس وقت جس شخص نے اپنے واسطے اجتہاد کا دعویٰ کیا وہ چھوڑ دینا چاہیے۔ علماء و فقہاء کے مخالف ہے اور میرے نزدیک یہی صواب ہے کہ ایسا مدعی اپنے نفس امارت کے غور میں مبتلا ہو گیا ہے ہاں اہل نظر و تمیز و قوت موجود ہونے میں ضرور صواب یہ کہ ہاں موجود ہیں اور موجود ہونا لازم ہوتا کہ جدید و قانع و نواز کی میں حکم شرع سے گرا ہی نہ ہو پھر ہر صورت یہ لازم ہوگا کہ سلف علماء مجتہدین کے اصول و فروع و استنباط جمع کئے جائیں تاکہ اہل نظر کو اپنی نظر کی تصحیح اور تعلیل کا موقع نہ ملے اور بہت سے مسائل میں جواب مفید حاصل ہو غایت الامر۔ یہ کہ موجودہ احکام میں اس کی نظر سے تصحیح مختلف ہوگی۔ اور یہی اہل علم کی راہ چلی آتی ہے چنانچہ ہر ارائق نے تصحیح و تقویت میں بعض مسائل میں اختلاف کیا اور یہی سبقت سے جاتا ہے پس جس نے اس زمانہ میں یہ خیال کیا کہ جمع فتاویٰ و مسائل ممنوع ہے اور ہر شخص مجتہد تو وہ غلط و درغلط اور احمق سے احمق ہے پس سبیل صواب یہ ہے کہ اسباب اجتہاد و اعیان علوم قرآن و حدیث و آثار و اقصیہ و اجتہادات و اصول و فروع کو جمع کرے پھر ہر باب فروع میں اپنی تصحیح و ترجیح داخل کرے اور اگر لوگ اس کو شائع کریں تو پچھلوں کے ہاتھ میں سولے اپنی حماقت کے کچھ نہ ہوگا اور ان کے فتاوے سب جہالت پر مبنی ہو کر گمراہی کا باعث ہوں گے فانہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ م وینیفی للمقلد۔ اور مقلد کو چاہیے ت یعنی قاضی بننے والے کو چاہیے یعنی سلطان و حاکم کو چاہیے کہ ان یختار من ہوا لا قدما والاوی۔ ایسے شخص کو قضا کے واسطے چھانٹے جو زیادہ قدرت والا اور بہتر ہوں یعنی قضا میں جن امور مانند اجتہاد وغیرہ کی ضرورت ہے تو اس بلا میں سب سے زیادہ اس پر قادر بہتر ہو۔ لقولہ علیہ السلام من قلدا انسانا علو فی رعیۃ من ہوا ولی مہر قد خان اللہ و رسولہ و جماعۃ المسلمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس سرور نے کسی آدمی کو کوئی کام سپرد کیا حالانکہ اس کی رعیت میں ایسا شخص ہے جو اس سے بہتر ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ داس کے رسول و جماعت مسلمانوں کی خیانت کی ف چونکہ امام تو تمام مسلمانوں کی طرف سے متولی ہے اور سمجھوں نے اس کے ساتھ بیعت کی کہ ہم فرمانبراری کریں گے تو وہ ان سب کے واسطے غیر خواہی شرعی پر مامور ہے پس جب بیعت کرنے والوں یعنی رعیت میں ایک عہدہ کے واسطے دو شخص ہیں اور ان میں سے ایک اولیٰ ہے مگر اس نے دوسرے کو اس کام پر مقرر کیا تو اللہ تعالیٰ و رسول علیہ السلام و جماعت مسلمین کی خیانت ہے اور افضلیت یا اعتبار علم قرآن و سنت رسول علیہ السلام ہے جیسا کہ روایت طبرانی میں مصرح ہے لیکن یہ حدیث جس کو طبرانی دھاکم و عقیل و خطیب و ابو یعلیٰ نے اسناد کیا ہے جمیع اسانید سے ضعیف البتہ عقیل نے کہا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کلام سے معدوم ہے میں کہتا ہوں کہ ایسے امر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کلام بھی کافی ہے۔ م۔ رہا یہ کہ مجتہد ہو تو شیخ مصنف رحمہ اللہ کا وہی حد الاجتہاد کلام عرف فی اصول الفقہ۔ اور اجتہاد کی حدیں کلام ہے جو اصول الفقہ میں بیان ہوا ہے حاصلہ ان یكون صاحب حدیث له معرفة بالفقہ ليعرف معانی الاکثار۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات چاہیے تو وہ صاحب حدیث ایسا ہو کہ اس کو فقہ سے معرفت ہے تاکہ ان کے معانی پہنچانے میں اصل میں محدث ہو جس کو فقہ کا علم ہے پس حدیث سے استنباط کرتا ہوائے۔ اور صاحب فقہ له معرفة بالحديث لئلا يشتغل بالقياس في النصوص عليه۔ مائتہ جس کو حدیث کی معرفت حاصل ہے کہ وہ منصوص علیہ حکم میں قیاس کرنے میں مشغول نہ ہو ف کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہے تو قیاس متروک ہے اور مترجم نے مقدمہ میں فی الجملہ توضیح کر دی ہے

اور بعضوں نے ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کے باوجود بیاقت طبیعت کو زیادہ کیا۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا
 قیل ان یکون صاحب قریحۃ مع ذلک - یعنی کہا گیا کہ باوجود ان دونوں میں سے ایک بات کے صاحب
 قریحہ بھی خوف یعنی صاحب زہن صافی ہو کہ مدارک تشریحہ کو اپنے فہم روشن سے جملے اور بحرف بھا عادات الناس -
 اپنی لطف طبیعت کے ذریعہ سے لوگوں کے عادات پہچانے۔ لان من الاحکام من یتنبی علیہا۔ کیونکہ بعض احکام اسی پر
 مبنی ہیں مثلاً کاریگروں سے چیزیں بنوانا اور حمام میں اجرت پر جانا لوگوں کے عرف پر مبنی ہے بنا بریکہ بیع میں مبادلہ مالی
 برضامندی ہے تو شرع میں ایسے وجود ممنوع ہیں جن سے اختلاف پیدا ہوا اور جب کاریگری میں باہم عرف جاری ہے تو جائز ہے
 قال ولایاس بالدخول فی القضاء لمن یشق بنفسه انه یودی فرضہ قدوری نے کہا کہ قضا میں داخل ہونے میں ایسے شخص کو
 مضائقہ نہیں جو اپنی ذات پر بھروسہ رکھتا ہو کہ وہ حق فرما دے گا۔ ف یعنی جس شخص کو اپنی لات سے غالب گمان میں بھروسہ
 ہو کہ اگر میں قاضی ہو جاؤں تو اس کا حق پورا دے گا تو ایسے شخص کو عہدہ قضا قبول کرنے میں مضائقہ نہیں ہے پس بعض علماء نے
 جو مطلقاً "ممنوع" سمجھا یہ صحیح نہیں ہے لان الصحابہ تقلد وہ دکنی بھی قدوۃ - اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے
 قضاء قبول کی ہے اور ان کی پیشوائی ہم کو کافی ولانہ فرض کفایۃ اور اس واسطے کہ قاضی ہونا فرض کفایہ ہے۔ لکونہ امر
 بالمعروف اس واسطے کہ پیام معروف ہے ف اور امر بمعروف فرض کفایہ ہے تو قاضی ہونا بھی فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ مسلمانوں کی
 اصلاح امور میں اگر سب ہی توجہ ترک کریں تو سب گنہگار ہوں اور جو چیز فرض کفایہ ہو اس کا قبول کرنا مستحب ہے لیکن یہ امر معروف
 بہت بڑا بوجھ ہے کہ ہر شخص اس کو پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا اور اس میں خطرات و عظیمہ ہیں لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ جواز ہے
 اگر کہا جاوے کہ لفظ مضائقہ نہیں" تو ایسے مقام میں بولا جاتا ہے کہ اس کا نہ کرنا بہتر ہے جواب یہ کہ انہیں خطرات عظیمہ کی وجہ سے
 پرہیز اہل ہے اور حدیث میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاضی بن ہوتے ہیں
 ان میں سے ایک جنت میں ہے اور دوسرا دوزخ میں ہیں ایک وہ کہ جس نے حق کو جانا اور اسی کے موافق حکم کیا تو وہ جنت
 میں ہے اور دوسرا وہ کہ جس نے حق جانا اور اس کے موافق حکم نہیں کیا بلکہ ظلم کا حکم کیا تو وہ جہنم میں ہے اور سوم وہ کہ جس نے
 حق نہیں جانا پھر جہالت پر لوگوں کے واسطے حکم کیا تو وہ جہنم میں ہے رواہ ابو داؤد۔ علماء نے کہا کہ حدیث ایسے قاضی جاہل
 پر محمول ہے جسے اپنی جہالت کے ساتھ حکم کر دیا اور فتویٰ نہیں چاہا۔ لیکن امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک قاضی جاہل کی
 تقلید نہیں صحیح ہے اور مراد یہ ہے کہ خود مجتہد ہو جو حکم کو شرع سے معلوم کرے اور ہمارے نزدیک بقول صحیح جائز ہے کیونکہ جب
 اس نے مفتی سے حکم حاصل کر لیا تو جاہل نہیں رہا۔ واضح ہو کہ آئمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب ہوا کہ ہر زمانہ میں
 مجتہد موجود ہو قاضی بنایا جاوے کیونکہ قاضی ہر زمانہ میں ضرور ہے اور ہمارے نزدیک بھی نظر اتفاق یہ لائق ہے پس یہ زعم کہا جہاد
 بالکل بہرہ و جہد منقطع ہو گیا ہے بہت بعید بلکہ غیر صحیح ہے اور اس کے مناسبت بہت زیادہ ہیں فافہم۔ م۔ پھر قاضی ہونے کے
 واسطے تفصیل یہ ہے کہ اس میں پانچ وجہیں ہیں اول یہ کہ آدمی پر اس کو قبول کرنا واجب ہے اور یہ صورت اس وقت ہوتی ہے
 کہ جب قضا کے واسطے بھی متعین ہوا اور کوئی دوسرا شخص اس کام کے لائق نہ پایا جاوے تو ایسی حالت میں اس پر قبول کرنا
 واجب ہے دوم یہ کہ مستحب ہے اور یہ اس وقت کہ دوسرا شخص موجود ہے لیکن یہ شخص بہ نسبت اس کے زیادہ لائق و فائق ہے
 تو اس کو قبول کرنا مستحب ہے سوم جو نا در یہ اس وقت کہ یہ شخص اور دوسرا شخص دونوں اس کام میں برابر کی صلاحیت رکھتے ہوں
 تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے قبول کرے اور چاہے انکار کرے۔ چہارم یہ کہ قضاء اختیار کرنا مکروہ ہے اور یہ اس وقت کہ اس سے بہتر
 دوسرا شخص موجود ہو۔ پنجم یہ کہ قاضی ہونا حرام ہے اور یہ اس وقت کہ آدمی کو اپنے نفس سے یہ بات معلوم ہو کہ وہ انصاف کرنے سے

عاجز ہے اور ظلم کا غالب گمان ہے حالانکہ لوگوں کو اس کے نفس کا بھیہد معلوم نہیں اور وہ اپنے نفس میں شہوت پرستی جانتا ہے تو اس کو قضاء قبول کرنا حرام ہے۔ خزانہ المفتین۔ چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کہ قال دیکر الدخول فیہ لمن یغاف العجز عنہ۔ قدری کرنے کہا کہ جو شخص اپنی ذات سے قضاء سے عاجزی کا خوف کرے۔ ولایا من علی نفسه الحیف فیہ اور اپنی ذات پر حکم قضا میں چور سے محفوظ نہ ہو اس کو قضا میں داخل ہونا مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی ہے جو بمنزلہ حرام ہے۔ کیلید یصیر شرط المباشرة القبیح۔ تاکہ یہ داخل ہو اس کے قبیح امر کے مرتکب ہونے کا وسیلہ نہ ہو۔ ف یعنی قضا قبول کرنا اس کے ظلم و جور کا وسیلہ نہ ہو۔ وکیرہ بعضہ الدخول فیہ مختار القولہ علیہ السلام اور بعض علماء نے مطلقاً ہر شخص کے واسطے قضا میں داخل ہونے کو مکروہ جانا دلیل اختیار قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ من جعل علی القضاء فکان ذبیحاً بخیر سکین۔ جو شخص کہ قضا پر مقرر کیا گیا تو گویا وہ بغیر چھری کے ذبیح کیا گیا۔ ف یہ سنت شریف و جان کنی کا اشارہ ہے اور اس حدیث کو سنن اربعہ میں روایت کیا اور زہد نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور حاکم نے کہا کہ صحیح ہے اور اس کو امام احمد و ابویعلیٰ و دارقطنی و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا۔ والصحیح ان الدخول فیہ رخصة طاعة فی اقامة العدل اور صحیح قول یہ ہے کہ قضا میں پڑنا اس طمع سے کہ عدل ٹھیک ہو اجازت ہے ف اگر قاضی ہو گیا تو گناہ نہ ہوگا۔ والتواذ عذیبة اور اس کو ترک کرنا عزیمت ہے۔ ف نظیر اس کی مسح موزہ اور صوم سفر ہے کہ یعنی موزہ پر مسح کرنا رخصت اور پانوں دھونا عزیمت ہے اور سفر میں روزہ افطار کرنا رخصت ہے اور رکعتا عزیمت ہے یوں ہی قضا قبول کرنا رخصت اور ترک کرنا عزیمت ہے۔ فلعلمہ یعطی ظنہ ولا یوفق له پس شاید کہ ظن اجتہادی کو چوک جاوے اور حکم صواب کی توفیق نہ پاوے ف حالانکہ مجتہد ہے۔ اولایعینہ علیہ غیر ولا بد من الاعانة۔ یا قاضی کی دوسرا شخص سچی اعانت نہ کرے حالانکہ اعانت ضروری ہے۔ ف جبکہ قاضی خود مجتہد نہ ہو لہذا ترک عزیمت ہے۔ الا اذا کان هو اهل للقضاء دون غیوہ۔ لیکن جن وقت میں کہ قاضی ہونے کے لائق فقط یہی شخص ہو دوسرا موجود نہ ہو۔ فحینئذ یفتقر علیہ التقلد صیالۃ لمحقوق العباد واخلو للعالم عن الفساد۔ تو ایسی حالت میں اس پر قضا قبول کرنا فرض ہے تاکہ بندوں کے حقوق کی حفاظت کرے اور ملک کو فساد ظلم سے خالی کرے ف اور شیخ کرخی و خصات و ملک عراق نے کہا کہ جب تک قاضی ہونے پر مجبور نہ کیا جاوے تب تک اس کو قضا قبول کرنا جائز نہیں ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مختار مذہب ہے الوجیز للکردری مد۔ قال ینبغی ان لا یطلب الولاية ولا یسالها۔ اور آدمی کو چاہیے کہ ولایت کی تلاش نہ کرے اور نہ اس کی درخواست کرے ف یعنی دل سے اس کی خواہش نہ کرے کہ میں قاضی یا حاکم ہو جاؤں اور نہ زبان سے درخواست کرے کہ خلیفہ اس کو حاکم بنا دے۔ لقولہ علیہ السلام من طلب القضاء وکل الی نفسه ومن اجبر علیہ نزل علیہ ملک ینسحق کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے قضا کو طلب کیا تو وہ اپنے نفس کے بھروسے پر مجبور ہوا جاتا ہے اور جو شخص کہ قاضی ہونے پر مجبور کیا گیا تو اس پر ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اس کو راہ راست پر ٹھیک رکھتا ہے۔ ف رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ مف ولان من طلبہ یعمد علی نفسه فیموت اور اس وجہ سے کہ جو شخص خود ولایت طلب کرتا ہے۔ وہ اپنے نفس پر اعتماد کرتا ہے پس صواب سے محروم رہتا ہے۔ ف اس واسطے کہ بحکم قولہ تعالیٰ ان النفس لا مارة بالسود۔ آدمی نفس کی طرف سے راہ صواب نہیں پاتا ہے۔ ومن اجبر علیہ یتوکل علی ربہ فیلہو۔ اور جو شخص کہ منثوری ہونے پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ اپنے رب عزوجل پر بھروسہ کرتا ہے پس اس کو ابہام کہا جاتا ہے ف تو وہ فرشتہ کے ابہام سے راہ صواب پاتا ہے۔ ثم یجوز التقلد من السلطان للجانک بما یجوز من العادل۔ ہر مجبور ہونے پر سلطان جو جسے قضا قبول کرنا جائز ہے جیسے سلطان عادل سے جائز ہے۔ ف یعنی اگر کوئی شخص خلافت حق کے سلطان ہو گیا ہر مثلاً بغادت سے غلبہ کرنا ہو اور وہ کسی کو قاضی ہونے کے واسطے مجبور کرے تو قبول کرنا جائز ہے جیسے سلطان عادل برحق کی طرف سے قاضی ہونا جائز ہے۔ لا ف

الصحابۃ تقلدوا من معاویۃؓ۔ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ سے قضاء قبول کر لی ت اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کے عہد خلافت میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے باغوت میں حاکم شام تھے والحق کان پیدا علی رضی اللہ عنہ فی نوبتہ۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارے میں حق خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ہاتھ میں تھا ت اور معاویہ رضی اللہ عنہ کی نسبت باغوت تھی اگرچہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس شبہ سے کہ قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ سے قصاص لینے میں تاخیر ہوئی ہے علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت سے انکار کیا اور اس شبہ کی وجہ سے خطا معاف ہے لیکن یہ تو معلوم ہوا کہ حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا پھر جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کی تو باغوت باقی رہی پس حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں جبکہ معاویہ رضی اللہ عنہ سے باغوت ثابت تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کی طرف سے مسلمانوں کے فیصلہ امور کے واسطے قضاء قبول کی تو معلوم ہوا کہ سلطان جور سے بھی قضاء قبول کرنا جائز ہے۔ والتابعین تقلدوا من المجاہد وهو کان جائزاً۔ اور تابعین نے حجاج بن یوسفؒ مشہور ظالم کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کیا حالانکہ حجاج مذکور ظالم تھا اور جب حسن بصریؒ نے حجاج کا مرنا سنا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ شکر کیا اور دعا کی کہ ابی جب نو نے اس کو موت دی تو اس کا طریقہ بھی ہم میں سے میت دے اور حسن بصری سے روایت ہے کہ ہر امت اپنے اپنے ظالم کو لادے اور ہم اس حجاج کو لادیں تو ہم ہی سب سے غالب ہوں گے۔ والواختیج سے روایت ہے کہ کوفیہ ابو بردہ بن ابی موسیٰ قاضی تھے ان کو حجاج نے مفرد کر کے ان کی جگہ ان کے بھائی کو مقرر کیا رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط اور دوسرے مقام پر بخاری نے تاریخ میں روایت کی کہ حجاج نے ابو بردہ بن ابی موسیٰ کو قاضی بنایا اور ان کے ساتھ میں سعید بن جیر کو بٹھلایا پھر سعید بن جیر کو قتل کیا اور اس کے چھ ہینہ بعد حجاج مر گیا اور پھر کسی کو قتل نہیں کیا۔ اور ابو نعیمؒ نے تاریخ اصہبان میں روایت کی کہ عبداللہ بن ابی مرہ نے قضائے اصہبان کو حجاج کی طرف سے قبول کیا پھر حجاج نے ان کو معزول کر کے واسطہ میں قید کیا پھر جب حجاج مرا تو عبداللہ بن ابی مرہ اصہبان میں واپس گئے اور وہاں انتقال کیا۔ دفع۔ واضح ہو کہ ظاہر کلام امام مصنفؒ سے وہم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور حجاج دونوں جور میں برابر تھے حالانکہ مراد مصنفؒ صرف اس قدر ہے کہ جو شخص اندازہ جور کے بدلے حق کے سلطان ہو گیا یعنی غالب ہو گیا اس کی طرف سے قضاء قبول کرنا جائز ہے اور زمانہ خلافت حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ میں جس نے آپ سے خلافت کیا وہ حق پر نہیں تھا چنانچہ معاویہ رضی اللہ عنہ بھی حق پر نہیں تھے اگرچہ مجتہد ہونے سے ان کی خطا معاف ہے اور یہی تمام اہل سنت والجماعۃ کا اعتقاد صحیح حق ہے اور حجاج اپنی ذات میں بھی ظالم تھا پس فرق بالکل واضح ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے فیصلہ و احکام قضاء میں خلافت حق و سنت کے حکم نہیں دینے تھے اور نہ عدا کسی پر ظلم کرتے تھے لیکن ہم نے نصوص سے یہ بات معلوم کی کہ حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مخالفت کرنا ان کی خطا تھی اور مجتہد کی خطا معاف ہے پھر جب حضرت سیدنا حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کر لی تو بالاجماع سلطنت معاویہ رضی اللہ عنہ کے واسطے حق طور پر ثابت ہو گئی اور وہ خلافت نبوت نہیں بلکہ خلافت اسلام تھی بر خلاف حجاج مذکور کے کہ ناحق مسلط ہوا اور ہزاروں بندگان حق بلکہ اکابر اخبار بندگان حق قتل صحابہ و تابعین کو ناحق ظلم سے قتل کیا اور اس کا ظلم معروف ہے مگر اس کی طرف سے اس وقت کے بعضے نیکی بندوں نے اس واسطے قضاء قبول کی کہ عدل سے فیصلہ کریں تو معلوم ہوا کہ جس کا غلبہ و جس کی سلطنت ناحق طور پر ہو اس کی طرف سے بھی عدل قائم کرنے کے واسطے قضاء قبول کرنا جائز ہے۔ الا اذا کان لا یمکنہ من القضاء بحق۔ مگر در صورتیکہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو تو قاضی ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ اگر لفظ یمکنہ مشتق از ممکن ہو تو یہ معنی ہیں کہ مگر در صورتیکہ وہ سلطان جور قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا قابو نہ دے تو قبول قضاء جائز نہیں ہے لان المقصود لا یحصل بالتقلد۔ اس واسطے کہ جو مقصود ہے وہ عہدہ قضاء قبول کرنے سے حاصل نہ ہو گا۔ یعنی عہدہ قضاء سے غرض یہ کہ ملک میں عدل جاری کرے اور ظلم و ناانصافی سے حفاظت کرے تو جب یہ بات اس سلطان ظالم کی وجہ سے ممکن نہیں تو اس کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ بخلاف

ما اذا كان يمكنه - برغلات ایسی صورت کے قاضی سے یہ بات ممکن ہر ف یعنی حق کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہو تو قبول کرنا جائز ہے یا لفظ بلکہ نہ تکلیف لیا جاوے تو یہ معنی کہ برغلات ایسی صورت کے کہ قاضی کو یہ سلطان جو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے دے تو قاضی کو یہ جہد عدل قبول کرنا جائز ہے (تذیل فوائد) واضح ہو کہ اصولیوں کی رائے ہم گئی کہ مفتی وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو پس جو کوئی مجتہد نہیں وہ حقیقی مفتی نہیں بلکہ مجتہدوں کے اقوال یا درکھتا ہے اور جب اس سے فتویٰ پوچھا جاوے تو اس پر یہ واجب ہے کہ کسی مجتہد کا قول نقل کر دے جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بطور حکایت کے اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجود علماء کا فتویٰ ہوتا ہے وہ فتویٰ نہیں ہے بلکہ مفتی کے کلام کی نقل ہے تاکہ استفتاء کرنے والا اس کو اختیار کرے اور مجتہد سے اس کو نقل کرنے کا طریقہ دو باتوں میں سے ایک بات ہے اول یہ کہ مجتہد تک اس کی کوئی سند ہر اور دوم یہ کہ کسی معروف کتاب سے نقل کرے جو انھوں نے لکھا ہے جیسے امام محمد رحمہ اللہ ابن الحسن کی کتابیں اور دیگر مجتہدین کی تصانیف مشہورہ کیونکہ یہ بمنزلہ خیر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی شیخ جصاص رازی نے ذکر کیا فعلی ہذا ہمارے زمانہ میں جو اور کے بعض نسخہ پائے جاتے ہیں تو ان میں جو حکم مذکور ہوا اس کو امام محمد یا ابو یوسف رحمہ کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ اور ہمارے ملکوں میں مشہور نہیں ہیں ان اگر کوئی اس سے کسی کتاب مشہور میں مثل ہدایہ و مسودہ وغیرہ کے کسی کتاب معتبر سے نقل پائی جاوے تو یہ اس کتاب پر اعتماد ہوگا۔ پس اگر مجتہدین کے اقوال مختصر کا حافظ ہر اور حجت نہیں جانتا ہے اور اس کو ترجیح کی بھی قدرت نہیں ہے تو وہ ان اقوال میں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ سب اقوال کو مستفتی کے واسطے نقل کر دے تاکہ وہ ایسے قول کو اختیار کرے جو اس کے دل میں جیسے ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے اور میرے نزدیک فتویٰ لکھنے والے پر کل اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ کوئی ایک قول نقل کر لینا کافی ہے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے پس جب کوئی قول نقل کر دیا تو مقصود حاصل ہو گیا ہاں بطور قطع بیان نہ کرے بلکہ کہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ لے فرمایا ہاں اگر کل اقوال نقل کر دے جو دل میں جیسے اس کو لینا اولیٰ ہے اور عامی کے دل میں صواب و خیر کا دفرع معتبر نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے دو مجتہد سے فتویٰ لیا جنہوں نے مختلف حکم دیا تو جس جانب اس کا قلب میل کرے اس کو لینا اولیٰ ہے اور میرے نزدیک اگر اس نے دوسرے قول کو لے لیا تو بھی جائز ہے کیونکہ اس کی رائے کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ اس پر کسی مجتہد کی تقلید واجب ہے اگرچہ مجتہد چوک گیا ہو مسئلہ علماء نے کہا کہ جو شخص ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی جانب اجتہاد و دلیل کے ساتھ منتقل ہو وہ گنہگار ہے کہ تعزیر ہو جائے گا۔ پس جو شخص بدون اجتہاد و دلیل کے منتقل ہو وہ بدعتی تعزیر ہے میں کہتا ہوں کہ اس اجتہاد سے دل کی کوشش مراد لینا ضرور ہوگا۔ اس واسطے کہ شرعی اجتہاد قیامیوں کو حاصل نہیں ہے ہر منتقل ہونا درحقیقت کسی خاص مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں تقلید کر کے عمل کیا ہوا ہو کل مسائل مذہب میں نہیں ممکن ہے کیونکہ اگر کسی نے کہا کہ ابو حنیفہ نے جن مسائل پر فتویٰ دیے ہیں ان میں ابو حنیفہ کی تقلید کی اور انہیں کے موافق عمل کرنے کا اپنے اور التزام کر لیا تو یہ حقیقی تقلید نہیں بلکہ وعدہ ہے اور اگر علماء نے اس التزام سے ہی مراد لیا تو کوئی دلیل شرعی نہیں کہہ سکتے سے بابت کہنے سے کسی کی ذات پہلے ایک مجتہد معین کا اتباع لازم ہوتا ہے بلکہ دلیل شرعی صرف اس امر کے مقتضی ہے کہ ضرورت کے کام میں ایک مجتہد کی اتباع کرے خواہ کوئی مجتہد ہر اور وہ دلیل قولہ تعالیٰ فاستلوا ہل الذکر ان کنتم لاتعلمون۔ ہے یعنی اہل الذکر سے پوچھ لو اگر تم نہ جانتے ہو اور پوچھنا جب ہی متحقق ہوتا ہے کہ اس کی حاجت کسی حادثہ معین میں پیش آوے اور جب اس کے نزدیک ثبوت ہو کہ یہ مجتہد کا قول ہے تو اس پر عمل واجب ہوا اور میرا غالب گمان یہ ہے کہ علماء رحمہ لے جابجائے امور لازم کے تو غرض یہ کہ عام لوگ تتبع و خصت نہ کریں یعنی جو امور کہ کسی مجتہد کے قول بہما سان واقع ہوئے ہیں ان کو اختیار کریں اور عامی ہر مسئلہ میں مجتہد کا وہ قول لے جس پر بہت آسان ہوا وہ ہم نہیں جانتے کہ اس امر سے کون دلیل عقلی یا نقلی مانع ہے پس جو کوئی کہ مجتہدوں کے اقوال میں سے وہ اجتہاد کر لے جس پر بہت آسان ہیں تو مجھے شرع سے اس کی مذمت نہیں ملتی ہے اور جو نا حضرت صل اللہ علیہ وسلم کو یہ امر محبوب نہ تھا کہ آپ

کی امت سے تخفیف کی جاوے انتہی مافی الفتح۔ مترجم کہتے ہیں کہ اس تمام کلام میں شیخ ابن ابیہام نے تحقیق کی جانب سیلان کیا اور غالباً قول حق ہے لیکن ہنوز اس میں تحقیق کے مواقع باقی ہیں اور حق یہ ہے کہ ایک مجتہد جس کا مذہب مانند ابو حنیفہ و شافعی وغیرہ کے منضبط معروف ہے اختیار کرنا اولیٰ و احسن ہے الا آنکہ کسی خاص مسئلہ میں صاحب تیز کی رائے میں بنظر دلائل شرعیہ دوسرا قول قوی ہو تو اولیٰ و احسن یہ کہ اسی کو اختیار کرے اور بہتر یہ کہ اختلافات اجتہاد سے بچ جاوے اور تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ چاہیے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسا شخص قاضی مقرر کرے جو مجتہد ہو ورنہ اپنی رعیت میں سے جو شخص علم و عمل میں بہتر دیکھے اس کو مقرر کرے۔ قال ومن قلدا لقضا اور جو شخص کہ قاضی مقرر کیا گیا ف اس کی ابتدائی عمل درآمد میں سے یہ ہے کہ یسال عن دیوان القاضی الذی کان قبلہ۔ سابق قاضی کا دفتر طلب کرے ف یعنی جو شخص یہاں پہلے قاضی تھا اس کا دفتر تلاش کر کے سب دیکھ لے رہا ہے کہ دیوان سے کیا مراد ہے تو فرمایا و هو الخرائط التي فيها السجلات وغيرها۔ دیوان وہ خریطہ ہیں جن میں سجلات وغیرہ ہوتے ہیں ف خریطہ جبرے وغیرہ کا تھیلا جس میں چیز رکھ کر منہ بند کرتے ہیں اور سابق میں حفاظت کے لئے اسی طور پر رکھنے کی عادت تھی۔ سجل بکسر سین و جیم و تشدید لام بمعنی جگہ جس پر مہر ہوا دریاں وہ احکام مراد ہیں جو قاضی نے بحکم قضائے جاری کئے ہیں مثلاً زید و کریم خاصہ پیش ہوا اور بعد گواہی وغیرہ طریقہ فیصلہ کے جو بطور مسل مقدمہ کے قلمبند ہوتا ہے موافق رویداد کے قاضی نے شرع کا آخری حکم لکھا اور مہر گواہی کردی تو یہ سجل ہوا اور یہ دفتر میں رہتا ہے اور اسی کی نقل مع مہر و دستخط کے جس شخص کے واسطے فیصلہ ہوا ہے دیجاتی ہے مثلاً زید مدعی کا دعویٰ ثابت ہوا تو یہ زید کو ملے گی اور اگر بکر مدعا علیہ پر ثبوت نہ ہوا تو وہ نقل لے۔ غرضیکہ سجل قاضی کے دفتر میں رہتا ہے اور خریطہ کے اندر سجل اور دیگر دستاویزات اور وقف کے ادب پر جو متولی و قیم مقرر کئے گئے اور جن لوگوں کے نفقات کے شوہروں یا وارثوں وغیرہ پر مقرر کئے ہیں ان کی تحریرات سب ہوتی ہیں بس قاضی کو چاہیے کہ پہلے یہ خرائط طلب کرے جس میں سجلات ہیں لانہا وضعت فیہا لتکون حجة عند الحاجة فتجعل فی ید من له ولاية القضاء۔ اس واسطے کہ سجلات انہیں خریطوں میں اس غرض سے رکھے گئے ہیں کہ ضرورت کے وقت حجت ہوں بس یہ ایسے شخص کے قبضہ میں رکھے جاویں گے جس کو قضاء کی ولایت ہے ف یعنی قاضی کے ہاتھ میں رہیں اگر کہا جاوے کہ دراصل یہ کاغذ جس پر تحریرات ہیں جس شخص کی ملک ہو وہی مالک ہے تو جہاں یہ ہے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں مآثر بیت المال سے قاضی کو دیا جاتا ہے یا خصوم مدعی و مدعا علیہ یا قاضی میں سے کوئی لایا ہے۔ ثحان کان البیاض من بیت المال فظاہر۔ پھر اگر یہ سادہ کاغذ بیت المال سے ہو تو ظاہر ہے ف کرج قاضی مقرر ہو وہی قابض ہے وکذا اذا کان من مال الخصوم فی الصیغ اور اسی طرح جبکہ یہ سادہ کاغذ خصوم میں سے کسی کی طرف سے ہو تو بھی صحیح قول میں یہی حکم ہے ف کہ قاضی مقرر شدہ کے پاس رہیں لانہم وضعوها فی یدہ یعلمہ۔ اس واسطے کہ خصوم نے ان کاغذات کو قاضی سابق کے ہاتھ میں اس غرض سے رکھا تھا کہ وہ ان کے حال سے خوب واقف ہے وقد انتقل الی العولی۔ اور حال یہ کہ عہدہ قضاء اب اس شخص کی طرف منتقل ہوا جو بجائے اس کے مقرر ہوا ہے۔ ف تو اسی قاضی کے پاس رہیں۔ وکذا اذا کان من مال القاضی۔ اور اسی طرح اگر قاضی معزول کے مال سے ہوں ف تو بھی جدید قاضی کے پاس رہنا واجب ہے هو الصیغ۔ یہی صحیح ہے لانہ اتخذہ تدینا لا تمول۔ کیونکہ قاضی معزول نے ان کاغذات کو بطور تدبیر کے مرتب کیا تھا اور مال ذخیرہ کرنا مقصود نہیں تھا۔ ف پس قاضی معزول اگر انکار کرے تو بھی مجبور کیا جائے گا کہ جدید قاضی کو دیدے و یبعث امینین لیقبضا ہا بعضہا بعضاً و الامینہ اور جدید قاضی اپنے دو امینوں کو بھیجے کہ وہ ان خرائط کو قاضی معزول یا اس کے امین کی حضوری میں ان خرائط پر قبضہ کریں ویسلاً لہم شیتا فشیثا۔ اور سب کاغذات کو ایک ایک کے دریافت کریں ویجعلان کل نوع منها فی خریطۃ لکیلا یشتبہ علی العولی اور دونوں امین مذکور ہر قسم کے کاغذات کو علیحدہ خریطہ میں کرتے جاویں تاکہ جدید قاضی کو اشتباہ واقع نہ ہو و هذا السؤال لکشف الحال لا للالزام۔ اور یہ دریافت مذکور صرف حالت ظاہر ہونے کے لئے ہے نہ الام کے لئے ف یعنی اس واسطے دریافت کریں کہ حال کمال جاوے نہ اس واسطے کہ انہیں کے موافق عمل کرنا قاضی جدید پر لازم

ہے کیونکہ قاضی جدیداً حکام کو شرع کے موافق پر تال کرے گا پس جو موافق ہو اس پر عمل کرے گا۔ قال وینظر فی حال المحبوسین لانه
نصب ناظراً۔ قدوری نے لکھا اور قاضی جدید قیدیوں کے حال پر نظر کرے اس واسطے کہ وہ عموماً نگہداشت کرنے والا مقرر ہوا ہے۔
فمن اعترف بحق الزمہ ایاہ پس جس قیدی نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کیا تو وہ اس پر لازم کرے گا۔ لان الاقرار ملزم۔
اس واسطے کہ اقرار ملزم ہے ف یعنی آدمی کا اقرار اس کی ذات پر ایسی حجت ہے جو لازم کرنے والی ہے پس جب اس کے خصم نے درخواست کی کہ
یہ مجبوس کیا جاوے تو جس کی جگہ گام و من انکر لہ یقبل قول المعزول علیہ الا ببینۃ اور جس قیدی نے انکار کیا تو اس پر معزول
قاضی کا قول قبول نہ ہوگا سوائے گواہی کے ف یعنی اگر کسی قیدی نے کہا کہ مجھ پر کوئی حق نہیں اور میں ناحق قید ہوں مگر قاضی معزول نے کہا کہ نہیں یہ
یعنی قیدی ہے تو قبول نہ ہوگا۔ لانه بالغزل التحقق بالوعایا۔ کیونکہ وہ معزول ہو کر رعایا میں مل گیا ف تو اس کا قول مثل ایک شخص کے گواہی
کے ہو گیا وشهادة الفرد لیست بحجة اور ایک فرد کی گواہی کچھ حجت نہیں ہوتی ہے لاسیما اذا كانت علی فعل نفسه خصوصاً جبکہ
اپنے ذاتی فعل پر ہوتی تو بدرجہ اولیٰ حجت نہیں ہو سکتی لہذا قاضی معزول کا یہ قول کہ میں نے اس کو اس واسطے مجبوس کیا کہ اس پر جس برحق ہے
یہ کچھ حجت نہیں ہوگا پس قاضی جدید کو چاہیے کہ مجبوس و مدعی داس کی شہادت کو جمع کر کے تحقیق کرے فان لہ تقہ۔ پھر اگر گواہی قائم نہ
ہو لہ یجعل تنجلیۃ حتی ینادی علیہ۔ تو قاضی جدید اس مجبوس کے را کرنے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اس پر منادی کو لائے
وینظر فی امرہ اور اس کے معاملہ میں انتظار کرے لان فعل القاضی المعزول حق ظاہراً فلا ینجل کیلا
یودی الی ابطال حق الفیر۔ اس واسطے کہ ظاہر میں قاضی معزول کا یہ فعل بد رشتی واقع ہوا تو مجبوس کو چھوڑنے میں
جلدی نہ کرے ایسا نہ ہو کہ غیر کا حق مل جاوے ف یعنی جس مدعی نے اس کو جس کرایا اس کا حق مرٹ جاوے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی
جدید جب دربار میں بیٹھے تو ایک منادی کو حکم کرے کہ مجبوس کے محلہ میں پکار دے کہ جو کوئی فلاں بن فلاں مجبوس ہے کسی حق کا طالب ہو
وہ قاضی کے حضور میں حاضر ہو چند روز اسی طرح کرے پھر جب کوئی حاضر ہوا اور مجبوس برابر منکر ہے تو ابتداء سے فیصلہ مقدمہ مرتب کرے
اور اگر کوئی مدعی حاضر نہ ہوا تو مجبوس سے حاضر ضامنی لیکر را کرے اور اگر اسے کفیل دینے سے انکار کیا تو دوسری طرح کی احتیاد کرے مثلاً
ایک مہینہ تک منادی کرے اگر کوئی حاضر نہ ہو تو را کر دے اور یہاں کفیل طلب کرنا اجماعی قول ہے من۔ وینظر فی
الودائع وارتفاع الوقوف۔ اور قاضی جدید کو چاہیے کہ دو بیعتوں اور ادا قات کے معاملات میں نظر کرے ف یعنی دیکھے کہ لوگ
کی ادا قات موافق شرائط کے تقسیم ہوتے ہیں یا نہیں اور قاضی معزول نے اپنے مانیوں کے پاس جو دو بیعتیں رکھیں ان کو دیکھے فیصلہ فیہ
علی ماتقربہ البینۃ۔ پس جس طور پر گواہ قائم ہوں ان کے موافق ان اموال میں عمل کرے او یعترف بہ من ہونی بدایا جس شخص کے
قبضہ ہو وہ اس کا اقرار کرے ف کہ میرے پاس یہ دو بیعت ہے یا یہ وقف اس جہت پر صرف ہوتا ہے لان کل ذلک حجة۔
اس واسطے گواہ قائم ہوتا یا قابض کا اقرار کرنا ہر ایک حجت ہے ف کیونکہ امین کا قول قبول ہے۔ ولا یقبل قول المعزول۔ اور
قاضی معزول کا قول قبول نہ ہوگا۔ لہا بینا دلیل مذکورہ سابق ف کہ وہ اب رعایا میں مل گیا اور نہ اس کا قول حجت نہیں خصوصاً ایسے
فصل پر جس کا خود مرتکب ہوا ہے لان یعترف الذی ہی فی یدہ ان المعزول سلمہا الیہ فیقبل قوله فیہا لکن وہ بیعتیں جس کے
قبضہ میں ہیں وہ اقرار کرے کہ مجھے قاضی معزول نے سپرد کی تھیں تو ورائع کے بارہ میں قاضی معزول کا قول قبول ہوگا۔ لانه ثبت باقوامہ
ان الیہ كانت للقاضی۔ اس واسطے کہ قابض کے قرار سے ثبوت ہوا کہ حقیقی قبضہ اس قاضی معزول کا تھا فیصح اقوال القاضی
کانہ فی یدہ فی الحال۔ تو قاضی معزول کا اقرار صحیح ہوگا لہذا یہ ورائع فی الحال اس کے قبضہ میں موجود ہیں۔ ف یعنی جبکہ حقیقی قبضہ اس
معزول کے واسطے ثبوت ہوا تو قاضی معزول اس میں امانت پر قابض ٹھہرا دیا میں کا قول قبول ہوا کرتا ہے تو قاضی معزول کا قول قبول ہوگا۔
الا اذا بدأ بالاقراء للفریر۔ مگر جبکہ قابض امین نے پہلے تو کسی غیر کے واسطے اقرار کیا۔ ف مثلاً کہا کہ مال میرے پاس تھا

کے واسطے ہے ثم اقر تسلیم القاضی پھر قاضی نے اقرار کیا کہ مجھے یہ مال قاضی مفروز نے سپرد کیا تھا تو قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ فیسلو مافی یدہ الی المقولہ الاول لسبق حقہ ویضمن قیمتہ للقاضی باقراۃ الثانی پس جو کچھ اس مقرر کے پاس ہے وہ اس شخص کو سپرد کیا جاوے جس کے لئے پہلے اقرار کیا تھا اور اقرار کرنے والا قاضی کے واسطے اس کی قیمت بوجہ اپنے دوسرے اقرار کے تادان دے گا اور اگر مثلی چیز ہو تو اس کی مثل تادان دے ویسلو الی المقولہ من جہۃ القاضی اور یہ قیمت اس شخص کو دے دی جائے گی جس کے واسطے قاضی مفروز کی جانب سے اقرار ہے ت یعنی قاضی مفروز نے جس شخص کی ودیعت ہونے کا اقرار کیا اس کو یہ قیمت دی جائے قال ویجلس للحکم جلوسا ظاہر فی المسجد اور قاضی کو چاہیے کہ فیصلہ کے واسطے ظاہر طور پر مسجد میں بیٹھے ت اور جامع مسجد اولی ہے یا وسط شہر میں کوئی مسجد اختیار کرے اور اپنے گھر پر بیٹھنا بھی جائز ہے اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور یہ حال یہ بیٹھنا ظاہر طور پر ہو مگر کیلا یشتبہ مکانہ علی الغریاء وبعض المقیمین تاکہ مسافروں و بعض مقیموں پر قاضی کے بیٹھنے کا مقام پوشیدہ نہ ہو۔ والمسجد للجامع اولی لانہ اشہر۔ اور جامع مسجد بہتر ہے اس واسطے کہ وہ مشہور مقام ہے ت لیکن مسجد میں حدود نہیں قائم کئے جائیں گے جیسا کہ حدیث حکیم بن حرام میں بروایت احمد والبوداد وارقطنی وغیرہ مخرج ہے اور ابن حجر نے کہا کہ حسن ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کی نسبت حکم دیا کہ اس کو مسجد سے نکالو پھر حد مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ بسند صحیح اور ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وقال الشافعی یرکوزہ الجلوس فی المسجد للقضاء لانہ یحضوہ المشرک وھو نجس بالنص والحائض وھی ممنوعۃ عن دخولہ اور شافعی نے فرمایا کہ قضاء کے واسطے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس واسطے کہ مسجد میں فیصلہ کے واسطے مشرک حاضر ہوگا حالانکہ وہ نجس قرآنی نجس ہے اور حائضہ عورت آدے کی حالانکہ اس کو مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ انما المشرکون نجس اور اس واسطے کہ مساجد تو ناز و ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں اور خصوصیات میں اکثر جھوٹی قسمیں اور جھوٹے دعوے ہوتے ہیں لہذا مسجد میں نہ ہونا چاہیے۔ مف ولنا قولہ علیہ السلام انما بنیت المساجد لذكر الله تعالى والحکم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجدیں تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے واسطے اور حکم کے واسطے بنائی گئی ہیں ت لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے۔ فعات وکان رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یفصل الخصومة فی معتکفہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مقام اعتکاف یعنی مسجد میں خصوصیت کا فیصلہ فرماتے تھے اور واضح ہو کہ گذب و جھوٹی قسم اس سے مانع نہیں ہے چنانچہ جس مرد و عورت میں لعان واقع ہوا تھا تو ان دونوں میں سے ضرور ایک شخص اپنی قسم میں جھوٹا تھا حالانکہ حدیث سہل بن سعد میں ہے کہ ان دونوں نے مسجد میں لعان کیا۔ کافی الصحیحین اور کتب ابن مالک نے ابن ابی حدرد سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا پس دونوں کی آوازیں بلند ہوئیں یہاں تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا اور آپ گھر میں تشریف رکھتے تھے پس دروازہ پر آکر حجرہ کا پیرہہ اٹھا کر کتب ابن مالک کو آنازدی اور فرمایا کہ اپنے قرضہ میں سے ایک حصہ قریب نصف کے چھوڑ دے پس کعب نے عرض کیا کہ بہت اچھا یا رسول اللہ میں نے چھوڑ دیا پس آپ نے ابو حدرد کو فرمایا کہ اٹھ کر آؤ کہ دے۔ کافی الصحیحین اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی گردنیں بھانڈتا ہوا آپ کے پاس پہنچا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے آپ نے فرمایا کہ بیٹھ پس وہ بیٹھ گیا پھر دوبارہ کھڑا ہو کر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے آپ نے فرمایا کہ بیٹھ پس وہ بیٹھ گیا پھر تیسری بار کھڑا ہو کر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے پس آپ نے فرمایا کہ تیری کیا حد ہے اس نے کہا کہ میں نے ایک عورت سے حرام کیا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس کو زید بن حارثہ کو حکم دیا کہ اس کو باہر لے جا کر درے مارو اور وہ ابھی تک کنوارہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی جس کے ساتھ اس نے حرام کیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے پوچھا کہ تیرے ساتھ کون عورت ہے۔

اس نے کہا کہ فلاں عورت ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلوا کر اس سے پوچھا پس عورت نے کہا کہ یا رسول اللہ اس نے مجھ پر جھوٹ باندھا واللہ میں اس مرد کو پہچانتی نہیں ہوں پس آپ نے اس مرد سے کہا کہ تیرا کون گواہ ہے اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا کوئی گواہ نہیں ہے پس آپ نے حکم دیا کہ اس کو بہتان کی حد میں اسی کوڑے مارے گئے رواہ الطبرانی مف۔ غرضیکہ یہ خصوصیات مسجد میں واقع ہوئیں وکذا الخلفاء الراشدون كانوا يجلسون في المساجد لفصل الخصومات۔ اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفاء راشدین بھی فیصلہ خصوصیات کے واسطے مسجدوں میں بیٹھتے تھے۔

ف چنانچہ بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اور کتب سیر میں کثرت سے موجود ہے اور ابن سعد نے طبقات میں قاضی ابوبکر ابن محمد بن عمرو بن خرم سے اور سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمان بن عوف اور ابو طوالسا اور شریح اور شعبی سے مسجد میں فیصلہ کرنا روایت کیا۔ مف۔ ولان القضاء عبادة فيجوز اقامتها في المسجد كالصلوة۔ اور اس واسطے کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے تو نماز کے مانند مسجد میں اس کو قائم کرنا جائز ہے ف اور سلف میں سے کسی سے انکار مروی نہیں ہے اور مشرک و عاصفہ کا فذر دفع ہو جاتا ہے۔ نجاسة المشرك في اعتقاده لا في ظاهره فلا يمنع من دخوله۔ اور مشرک کی نجاست تو اس کے اعتقاد میں ہے تو اس کو مسجد میں آنے سے نہیں روکے گی ف چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثامہ بن اثال کو مسجد کے ستون میں باندھا تھا کما فی الصحیح والحائض تغبر بعالمها فيخرج القاضي اليها والى باب المسجد اوحى من يفصل بينهما وبين خصمها كما اذا كانت الخصومة في الدابة۔ اور عاصفہ اپنی حالت سے آگاہ کر دے یعنی اپنا عاصفہ ہونا بتلاوے گی تاکہ قاضی لکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازے پر چلا جائے گا یا ایسے شخص کو بھیج دے جو عاصفہ اور اس کے خصم کے درمیان فیصلہ کر دے جیسے درصور تیکہ کسی جانور میں جھگڑا ہو تو ایسا ہی کیا جاتا ہے ف کیونکہ جانور مسجد کے اندر نہیں لایا جاتا ہے۔ ولو جلس في دابة لا بأس به اور اگر قاضی اپنے گھر پر بیٹھا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وياذن للناس بالدخول فيها۔ اور لوگوں کو اس مکان میں آنے کی اجازت دے دے ف یعنی مکان میں بیٹھا اس شرط سے جائز ہے کہ وہاں لوگوں کے آنے کی عام اجازت دے اور کسی کو منع نہ کرے کیونکہ رعیت میں سے ہر کافر و مسلمان کو اس کی عدالت میں آنے کا حق حاصل ہے اور اگر یہ گھر درمیان شہر میں ہو تو بہتر ہے مف۔ ويجلس معه من كان يجلس قبل ذلك لان في جلوس وحلة تهمته اور قاضی ہونے سے پہلے جو لوگ اس کے ساتھ بیٹھتے تھے وہ اب نہ۔ ف اس کے ساتھ بیٹھیں کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت ہے ف یعنی تنہائی اختیار کرنے میں رشوت پسند یا ظلم کا اتھام ہوگا۔ اور روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جب تک چار صحابہ موجود نہ ہوتے کچھ حکم نہیں دیتے تھے اور منتخب ہے کہ اس کی مجلس میں فقہا کی ایک جماعت حاضر ہوا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ ہمیشہ حضرت عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم کو اپنے پاس حاضر رکھتے تھے بسوط میں ہے کہ اگر فقہا کے حاضر ہونے سے قاضی پر رعب آتا یا مسلمانوں کے امور میں کچھ خلل پیدا ہوتا ہو جیسے بعض لوگوں پر ہوتا ہے تو اکبلا بیٹھے اور بسوط میں مذکور ہے کہ قضا کے وقت ہر طرح کا اعتدال رکھے حتیٰ کہ سواری پر چلنے کی حالت میں حکم نہ دے کیونکہ یہ حالت معتدل نہیں ہے اور تکیہ لگا کر بیٹھنے میں مضائقہ نہیں اور چاہیے کہ ایسے وقت میں حکم کچھ نہ دے جب اس کو غصہ یا خوشی یا بھوکا یا پیاسا یا ٹھگین یا اونگھ میں ہو یا سخت سردی یا سخت گرمی یا اس کو پانچانہ یا پیشاب کی حاجت یا جور دی خواہش ہو اور حاصل یہ کہ جب اس کا دل کسی جانب لگا ہو تو کچھ حکم نہ دے لہذا حدیث میں آیا کہ قاضی ایسی حالت میں حکم نہ کرے جب غصہ میں ہو اور اس کا سبب بھی دل کی مشغول ہے اور عدالت میں بیٹھنے کے روز نفل روزہ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور قاضی کو چاہیے کہ جس شخص پر فیصلہ کرے اس سے بیان کر دے کہ میں تیری جنت کو سمجھ گیا لیکن شرع اس بارہ میں ایسا حکم دیتی ہے تو اس کے سوائے دوسرا حکم ممکن نہیں ہوتا کہ جو شخص ارادہ کسی سے شکایت نہ کرے اور اس کو اپنے اوپر ظلم کا خیال نہ ہو مف۔ قال ولا يقبل هدية الا من ذي رحم محرم او من جوت عاقبة قبل القضاء جهاد الله۔ اور قاضی کسی شخص کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے زری رحم محرم کے یا ایسے شخص سے جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے باہمی ہونے کی عادت جاری تھی۔ لان الاول

صلة الرحم والثانی لیس للقضاء بل جوی علی العادة وقيما وراء ذلك
يصيرا كحلا يقضائه حتى لو كانت للقريب خصومة لا يقبل هديته. اس واسطے کہ
ذی رحم محرم کا ہدیہ لینا صلہ رحم ہے۔ اور جس سے عادت جاری تھی اس کا ہدیہ بوجہ قاضی
ہونے کے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے اور ان کے ماسوائے کسی کا ہدیہ لینا بوجہ قاضی
ہونے کے کھانا ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر ذی رحم محرم میں سے کسی کی خصومت پیش ہو تو اس کا
ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ وكذا اذا زاد المهدى على المعتاد او كانت له
خصومة لانه لاجل القضاء فيتحاملا۔ اور اسی طرح اگر عادت کے
ہدیہ دینے والے نے معتاد سے زیادہ بھیجا یا اس کی کوئی خصومت درپیش ہے تو
اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ کیونکہ یہ قضاء کی جہت سے ہے پس اس سے
پرہیز کرے۔ اور اگر ذی رحم محرم اس کے قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا
ہو حالانکہ مفلس نہ تھا تو بھی اوجہ یہ کہ اس کا ہدیہ نہ لے۔

اور اگر وہ دوست جو ہدیہ دیا کرتا تھا اب زیادہ مالدار ہو گیا اور اس نے معتاد
سے بڑھایا تو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ پھر جس صورت میں قاضی کو ہدیہ
نہ لینا چاہیے لیکن اس نے لے لیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک جن کا ہدیہ ہو
انہیں کو واپس کرے۔ اور اگر ان کو نہ پہچانتا ہو یا دور ہونے سے واپس کرنا متعذر
ہو تو بیت المال میں رکھے۔ اور وہ مثل نقطہ کے ہے پس اگر اس کا مالک آیا
تو اس کو دے دیا جائے گا۔ اور قاضی کے مانند جس کبھی نے سلطنت
اسلام کا کوئی کام لیا تو ہدیہ وغیرہ میں اس کا حکم مثل قاضی کے ہے۔ اور
واضح ہو کہ رشوت و ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط سے دی جاتی ہے کہ
لینے والا اس کی مدد کرے اور ہدیہ میں یہ شرط نہیں ہوتی ہے اور اصل
اسباب میں حدیث ابو حمید ساعدی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
نے ایک شخص ازوی کو صدقہ پر مقرر کیا۔ پھر جب وہ آیا تو کہا کہ یہ تمہارا مال
ہے اور یہ مجھے ہدیہ دیا گیا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ میں اس کا ذکر
کر کے فرمایا کہ وہ کیوں اپنی ماں کے گھر میں نہیں بیٹھا کہ دیکھتا کہ اس کو ہدیہ دیا جاتا
ہے یا نہیں۔ رواہ البخاری۔ عمر ابن عبدالعزیز نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے زمانہ میں تو ہدیہ ہوتا اور آج وہ رشوت ہے ذکرہ البخاری۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو عامل مقرر کیا پھر ابو ہریرہ رضی
اللہ عنہ اپنے ساتھ مال لائے۔ پس عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ تو کہاں سے لایا ابو ہریرہ رضی
اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے متواتر ہدیے ملے ہیں۔ پس فرمایا کہ اے دشمن نفس تو کیوں نہیں اپنے گھر بیٹھا کہ
دیکھتا کہ تجھے ہدیہ دیا جاتا ہے کہ نہیں۔ پھر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مال لے کر مسلمانوں کے بیت المال میں داخل

کر دیا۔ مف۔ ولایحضردعوة الا ان تكون عامة لان الخاصة لاجل القضاہ
فیتم بالاجابة بخلاف العامة۔ اور کسی دعوت میں نہ جائے مگر آنکہ دعوت عام ہو کیونکہ
خاص دعوت تو اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ پس اس کو قبول کرنے میں متہم ہوگا بخلاف
دعوت عامہ کے جسے کہ اس کے قبول کرنے میں کچھ اتہام نہیں ہے۔ ویدخل فی هذا الجواب
قريبه وهو قولهما۔ اور اس حکم میں قاضی کا قرائتی بھی شامل ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ
ابو یوسفؒ کا قول ہے جسے یعنی اگر ذی رحم محرم خاصہ قاضی کی دعوت کرے تو اس کو قبول
نہ کرے۔ وعن محمد بن احمد بن یحییہ وان كانت خاصة كالهدية۔ اور
امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کرے اگرچہ دعوت خاصہ ہو جیسے
ہدیہ قبول کرتا ہے۔ اور یہ طحاوی نے نقل کیا ہے اور خصاف کے نزدیک بلا خلاف قبول کرنا
جائز ہے۔

یہ بیان کہ دعوت خاصہ اور عامہ میں کیا فرق ہے تو شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ والخاصة
مالوصله المضيف ان القاضي لا يحضرها لا يتخذها۔ خاصہ دعوت وہ ہے کہ
اگر دعوت کرنے والا یہ جانے کہ قاضی نہیں آوے گا تو وہ دعوت تیار نہ کرے۔ اور عامہ
وہ کہ دعوت تیار کرے خواہ قاضی آوے یا نہ آوے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ دس آدمیوں سے
کم دعوت خاصہ ہے اور اس سے بڑھ کر عامہ ہے۔ اور میرے نزدیک وہ قول خوب ہے جو
قاضی ابو علی نسفی نے منقول ہے کہ دعوت عامہ وہ ہے کہ دعوت نکاح یا دعوت ختمہ ہو اور
ان کے ماسوائے دعوت خاصہ ہیں اور یہی لوگوں کی عادت ہے۔ مف۔ بلکہ مترجم کے
نزدیک اوجہ وہی جو مصنفؒ نے ذکر کیا اس واسطے کہ تقریبات کی دعوت عامہ
ہوتی ہے ان میں خصوصیت نہ ہونا لوگوں میں معروف ہے پس یہی جاری
دیار میں اوفی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اور امام شافعیؒ و احمد رحمہما کے نزدیک تمام ولیمہ میں حاضر ہونا جائز ہے کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ہر دعوت میں تشریف لاتے تھے۔ جواب یہ کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی عصمت سب کو معلوم ہے اور دوسروں کے واسطے یہ امر
حاصل نہیں ہے۔ مف۔ قال ويشهد الجنائز ويعود المريض۔
قدورہیؒ نے لکھا کہ قاضی کو جائز ہے کہ جنازہ میں حاضر ہو اور مریض کی عیادت
کرے۔ لان ذلك من حقوق المسلمين۔ اس واسطے کہ ایسا کرنا
مسلمانوں کے حقوق سے ہے تو یہ حق قاضی کو بھی ادا کرنا چاہیے۔ اور
اس میں ثواب جمیل ہے۔ قال عليه السلام للمسلم على المسلم ستة
مقوق ومد منها هذين۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کے
واسطے مسلمان پر چھ حقوق ہیں انہیں میں سے آپ نے مریض کی عیادت و حضوری جنازہ

شمار فرمایا ف ابو ہریرہؓ نے مرفوع روایت کی کہ مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں ۱۔ جواب سلام ۲۔ چھینک کا جواب ۳۔ دعوت قبول کرنا ۴۔ مریض کی عیادت کرنا ۵۔ جنازہ کی اتباع کرنا اور جب وہ تجھ سے نصیحت چاہے تو اس کو نصیحت کر۔ علاوہ مسلم۔ اخیر کا جملہ ہی چھٹا حق ہے اسی واسطے ابن جہان نے صحیح میں اور بخاری نے ادب مفرد میں چھ خصال روایت کئے لیکن اس میں یوں ہے کہ جب مسلمان سے ملے تو اس کو سلام کرے اور یہ بھی مذکور ہے کہ یہ چھ خصال واجبہ ہیں کہ اگر ان میں سے کوئی ترک کیا تو اپنے ادب پر ایک حق واجب ترک کیا۔ ف ت۔ بالجلہ یہ امور قاضی کے ذمہ برادر دینا واجب ہیں جن کے چھوڑنے کے واسطے بوجہ قضاء کے مجبور نہیں ہو سکتا۔ ولایضیف احد الخصمین دون خصمہ وراقضی ایسا نہ کرے کہ متخاصمین میں سے ایک کی دعوت کرے نہ دوسرے کی ف یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے صرف ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے ایسا کرنا قاضی کو روا نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلك۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے ف چنانچہ حسن بصری نے روایت کی کہ حضرت علیؓ اللہ عنہ کے یہاں ہمان آیا آپ نے ضیانت کی پھر اسے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ فلاں شخص سے محاصمہ کروں تو آپ نے فرمایا کہ ہمارے یہاں سے دوسری جگہ چلا جا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو منع فرمایا کہ ہم خصم کی دعوت کریں مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ ہیں اس کا محاصمہ بھی ہو رواہ اسحق فی مسندہ روایت حسن عن علی رضی اللہ عنہ منقطع ہے اور اس حدیث کو عبد الرزاق و دارقطنی و طبرانی نے بھی روایت کیا ہے اور اس کی اسنادیں مضائقہ نہیں ہے اور محمد بن عبد العزیز واسطے کو ابن جہان نے ثقات میں لکھا اور علی نے کہا کہ ثقہ ہے ف ت و لان فیہ تہمة اور اس واسطے کہ ایسا کرنے میں تہمت ہے ف یعنی قاضی متہم ہوگا کہ شاید قاضی کو اس شخص کی جانب میلان ہے قال اذا حضرا سوی بینہما فی الجلوس والاقبال۔ اور جب دونوں خصوم یعنی مدعی و مدعا علیہ حاضر ہوں تو ان دونوں کے درمیان بیٹھنے و توجہ کرنے میں برابری کرے ف یعنی بیٹھنے میں کسی کو دوسرے پر فضیلت نہ دے بلکہ دونوں کے واسطے برابری ہو حتیٰ کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھانا مناسب ہو تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھلا دے اور دائیں و بائیں کی تزیین بھی نہ دے لقولہ علیہ السلام اذا ابتلی احدکم بالقضاء فلیستو بینہما فی المجلس والامشاة والنظر۔ اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص قضاء میں مبتلا ہو تو خصوم کے درمیان مجلس و اشارہ و نظر میں برابری کرو اور ایک خصم پر دوسرے سے زیادہ آواز بلند نہ کرے رواہ اسحق بن راہویہ فقال انا بقیۃ بن الولید عن اسمعیل بن عیاش ثنی ابو کراۃ ینی عن عطارد بن یسار عن ام سلمہ مرفوعاً۔ اور اس کے راوی صدوق ہیں غیر از نیکہ یقینہ میں ندیس ہے اور اسمعیل بن عیاش کی متابعت عیاد بن بشر سے دارقطنی میں مذکور ہے اگرچہ ضعیف ہے لیکن علماء متفق ہیں کہ برابری مستحب ہے اور نسخۃ فتح القدیر میں ہے کہ ابن عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ لوگوں کے درمیان اپنی توجہ و عدل و بیٹھک میں برابری کیجئے کسی شریف کو آپ کی طرف سے خصم پر ظلم کی طبع نہ ہو اور کوئی ضعیف آپ کے عدل سے مانوس نہ ہو۔ اور عینی میں یہ امر شاذ حضرت عمرؓ سے مذکور ہے ولا یساوا احدہما ولا یشیر الیہ ولا یلقنہ حجة اور ایک سے کان میں خفیہ گفتگو نہ کرے اور نہ ایک کی طرف اشارہ کرے اور اس کو حجت تلقین کرے ف یعنی ان امور میں بھی کسی ایک کی تخصیص نہ کرے۔ للتمہۃ بوجہ تہمت کے ف کہ اس میں قاضی کی جانب سے ظلم و رشوت کا گمان ہوگا۔ ولان فیہ تفسیر لقلب الآخر ذیترہ حقه۔ اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہے تو اس کا حق ترک ہوگا۔ ولا یضحک فی وجہ احدہما اور قاضی دونوں خصوم میں سے کسی کے مزاج میں نہ ہنسنے ف نہ مسکرائے۔ لانه یجتزئ علی خصمۃ۔ کیونکہ وہ اپنی خصم پر دیر ہر جائے گا۔ ولا یمازحہم ولا واحد امنہم۔ اور خصم سے دل لگی نہ کرے اور ان میں سے کسی سے بھی دل لگی نہ کرے۔ لانه ینہب بمہابة القضاء کیونکہ دل لگی کرنا قضا کی ہیبت کھو دیتا ہے۔ ف لہذا مشائخ نے کہا کہ قاضی کو چاہیے کہ وقار کے ساتھ رہے اگرچہ اپنے انحال میں تواضع رکھے۔ ویکرہ تلقین الشاہد۔ اور گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے۔ ف جیسے مدعی یا مدعا علیہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے۔ ومحنا ان یقول لہ ایشہد بکذا وکذا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گواہ

سے کہے کہ کیا تو ایسی ایسی بات کا گواہ ہے۔ ف مثلاً تو گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کے اس مدعا علیہ پر ہزار درہم ہیں یا اس مدعا علیہ نے اس مدعی کو ادا کر دیے ہیں یا مدعی نے وصول پانے کا اقرار کیا ہے۔ و هذا لانه اعانة لاحد الخصمين فيكرة كالتقنين الخصم - اور یہ کراہت اس وجہ سے ہے کہ اس میں دونوں مخاصم میں سے ایک کی اعانت ہے پس خود خصم کو تلقین کرنے کی طرح مکروہ ہے۔ واستحسنه ابو يوسف في غير موضع التهمة لان الشاهد قد يحضر لمهاية المجلس فكلن تلقينه احياء للحق بمنزلة الاشخاص والتكفيل اور امام ابو يوسف نے سوائے مقام تہمت کے ایسی تلقین کو مستحسن رکھا کیونکہ گواہ کبھی عدالت کی ہیئت سے بند ہو جاتا ہے تو اس کے تلقین کرنے میں حق کا زندہ کرنا ہو گا جیسے اشخاص و تکفیل و اشخاص کے معنی کسی شخص کو بھیجنا تاکہ مدعا علیہ کو حاضر لاوے اور تکفیل یہ کہ متقاضی میں سے ایک سے دوسرے کے واسطے تکفیل لے پس جیسے یہ اعانت مستحسن ہے اسی طرح جو گواہ بوجہ ہیئت کے بیان سے بند ہو جاوے اس کو تلقین کر دینا بھی مستحسن ہے سوائے مقام تہمت کے مثلاً مدعی نے ایک ہزار پانچ سو درہم کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے پانچ سو درہم سے انکار کیا پس اگر قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو درہم معاف کر دیئے تو اس سے گواہ آگاہ ہو کر اپنی گواہی درست کرے گا۔ پس ایسی تلقین بالاتفاق نہیں جائز ہے اور بیخ مصنف نے آخر میں قول ابو یوسف رحمۃ اللہ بیان کرنے سے اشارہ کیا کہ یہی مختار ہے۔ ع۔

فصل فی الحج

یہ فصل قید خانہ میں محبوس کرنے کے بیان میں ہے

یہ فعل قید خانہ میں جوں کر سے بیان کیا ہے۔
 قال واذا ثبت الحق عند القاضي وطلب صاحب الحق حبس عزيمة له يعجل بحبسه - قذوری
 نے کہا کہ جب قاضی کے نزدیک ثابت ہوا اور حقدار نے اپنے قرضدار کا قید کیا جانا چاہا تو اس کے قید کرنے میں جلدی نہیں کرے گا۔
 وامره يدفع ما عليه - اور قرضدار کو حکم کرے گا کہ جو کچھ اس پر ہے وہ دے دے لان الحبس جزاء لمبا طلة فلا بد من ظهورها
 اس واسطے کہ مجبوس کرنا درنگی کی سزا ہے تو درنگی ظاہر ہونا ضرور ہے۔ ف یعنی حدیث میں ہے کہ مطلق الفنی ظلم۔ تو نگر کا تاخیر کرنا ظلم ہے یعنی
 جو شخص کہ قرضہ ادا کر سکتا ہو پھر دینے میں دیر کرے تو یہ ظلم ہے اور یہ بات جب معلوم ہو کہ ادا کرنے سے دیر کرے اور شاید کہ وہ کچھری میں
 ساتھ دلا یا ہو تو پہلے اس کو ادا کرنے کا حکم دے وهذا اذا ثبت الحق باقواساۃ - اور یہ اس وقت ہے کہ مدعا علیہ کے اقرار سے حق ثابت
 ہوا ہو ف تو حبس میں جلدی نہ کرے لانہ لم يعرف كونه مما طلة في اول الوهلة - اس واسطے کہ ابتدائے امر میں اس کا ورنگ کرنے
 والا ہونا معلوم نہ ہوا ف کیونکہ اس نے حق کا اقرار کر دیا تو تاخیر کرنے والا نہ ہو۔ فلعلة طبع في الاعمال فلم يستصحب المال - پس شائع
 کہ اس نے جہلت پانے کا گمان کیا ہو تو مال اپنے ساتھ نہیں لایا۔ ف یعنی جب حق کا اقرار کر دیا تو اس نے یہی گمان کیا کہ میں قرض خواہ سے کہو
 گا کہ میرے ساتھ چل میں دے دوں گا تو یہ معلوم نہ ہوا کہ وہ تاخیر کرتا ہے پس حکم دے کہ ادا کر۔ فاذا امتنع بعد ذلك حبسه لظهور مطلق
 پھر جب اس کے بعد اس نے انکار کیا تو اس کو قید کرے کیونکہ اس کا تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا ف یہ اس وقت کہ قرض دار نے حق کا اقرار کر دیا
 اما اذا ثبت بالبينة حبسه كما ثبت لظهور البطل بالكارۃ - اور اگر قرض دار پر حق ہدیہ گواہوں کے ثابت کیا گیا تو وہ فوراً قید کر دیا
 جائے گا۔ کیونکہ اس کے انکار کے سبب سے تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا۔ ف اور واضح ہو کہ قید کرنا اس غرض سے ہوتا ہے کہ اس کا دل پریشان
 کہ جلد قرضدار ادا کرے لہذا وہ صوم رمضان یا عید یا جمعہ یا نماز جماعت یا حج فرض یا جنازہ اقرار کے واسطے نہیں لکالا جائے گا اگرچہ ما
 ضامی دی اور بعض نے کہا کہ والدین و اولاد و اجداد و غیرہ کے جنازہ کے لئے نکلیں گے لکالا جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے اور علیہ اربعہ
 نے اس پر اعتراض کو کہ اس کے سوا کوئی تہیز و تکلیف کرنے والا نہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال

فان امتنع حبسه فی کل دین لزومه بدلا عن مال حصل فی یدہ کثمن المبیع بعقد کالمهر والکفالة - پھر اگر مکم قاضی کے
 کے بعد اس نے ادا کرنے سے انکار کیا تو اس کو ہر ایسے قرضہ کے بارہ میں قید کرے جو عوض ایسے مال کا ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں
 لیا ہے جیسے بیع مقبوضہ کا ثمن ہو یا ایسا قرضہ ہو جو عقد سے اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے جیسے مال مہر مال کفالت - لانہ اذا حصل
 المال فی یدہ ثبت غناؤہ بہ - اس واسطے کہ جب مال اس کے قبضہ میں آیا تو اس مال کے ذریعہ سے اس کا تو نگر ہو نا ثابت ہو گیا۔ ف
 یعنی مثلاً بیع اس کے قبضہ میں ہے تو اس کو اس قدر قدرت حاصل ہے کہ بیع کو بیچ کر بائع کے دام ادا کرے واقدامہ علی التزامہ
 باختیارہ دلیل یسارہ اذ ہولہ یلتزم الا ما یقدر علی اداۃ - اور مال اپنے اوپر اپنے اختیار سے لازم کرنے پر قدم
 برخواستہ اس کے تو نگر ہونے کی دلیل ہے کیونکہ وہ ایسے ہی مال کا التزام کرے گا جس کو ادا کر سکتا ہے ف یعنی مثلاً مہر و کفالت کا مال جب ہی
 اس نے اپنے ذمہ لیا کہ وہ اس کو ادا کر سکتا ہے۔ والمواد بالمہر معجلہ دون مؤجلہ اور مہر سے وہ مہر مراد ہے جس کا دینا پیشگی ٹھہرانہ وہ جو مبیعا
 ہے ف پس مہر معجل کے واسطے قید ہوگا اور مہر مبیعا دی کے واسطے قید نہ ہوگا قال ولا یحبسہ فیما سوی ذلک اذا قال انی
 فقیر لان یتثبت عزیمة ان لا مالا فی حبسہ - اور سوائے قرضہ مذکور کے کسی حق کے عوض قید نہیں کیا جائے گا۔
 جب وہ دعوی کرے کہ میں فقیر ہوں مگر اس صورت میں کہ فرض خواہ گواہ قائم کرے اس کا مال موجود ہے تب قاضی اس کو محبوس کرے گا
 لانہ لہ یوجد دلالة الیسار فیکون القول قول من علیہ الدین وعلى المدعی اثبات غناہ - اس واسطے کہ اس کی
 طرف سے کوئی فراخی کی دلیل نہیں پائی گئی تو جس پر قرضہ ہے اسی کا قول قبول ہوا اور مدعی پر واجب ہے کہ اس کی تو نگری گواہوں سے
 ثابت کرے ف مثلاً کسی کا مال تلف کیا یا غصب کر کے ضائع کیا یا اس پر حرامانہ واجب ہوا پھر اس نے دعوی کیا کہ میں تنگ دست
 ہوں تو یہ قول قبول ہوگا اور اگر مدعی کہے کہ نہیں بلکہ اس کو دسترس حاصل ہے تو چاہیے اس کو گواہوں سے ثابت کرے ویروی ان
 القول لمن علیہ الدین فی جمیع ذلک لان الاصل هو العسرة - اور ایک روایت میں یوں آیا کہ قرضدار کا قول ان سب
 صورتوں میں قبول ہے ف خواہ بیع کے دام و مال مہر و کفالت ہو یا کوئی اور مال ہو اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر مدعی نے اس کے تو نگر ہونے
 پر گواہ دیے اور قرضدار نے اپنی تنگ دست ہونے پر گواہ دیے تو مدعی کے گواہ قبول ہوں گے۔ ع۔ ویروی ان القول لہ الا فیما
 بدلہ مال اور یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ قرضدار کا قول سب صورتوں میں قبول ہے سوائے ایسی صورت کے جس میں بعوض مال ہے
 ف جیسے بیع مقبوضہ کا ثمن ہے۔ پس اس قول پر مہر و کفالت میں بھی قرضدار کا قول قبول ہوگا۔ وفي النفقة القول قول الزوج
 انه محسود۔ اور نقطہ زبردہ کے بارہ میں شوہر کا یہ قول قبول ہوگا۔ کہ میں تنگ دست ہوں ف یعنی زوجہ نے شوہر پر بدعوی کیا کہ یہ
 خوشحال ہے تو اس پر اس قدر نفقہ باندھا جاوے جو خوش حال لوگوں پر ہوتا ہے اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ میں تنگ دست ہوں
 تو مجھ پر صرف اسی قدر نفقہ باندھا جاوے جو تنگ دست آدمیوں پر ہوتا ہے پس قول شوہر کا قبول ہوگا اور عورت کو چاہیے کہ
 اپنے عوی کو ثابت کرے وفي اعتاق العبد المشترك القول للمعتق - اور غلام مشترک آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے
 کا قول قبول ہوگا۔ ف یعنی اگر زید و بکر کے درمیان ایک غلام مشترک ہے پس زید نے اپنا حصہ آزاد کر دیا پس بکر نے دعوی کیا
 کہ یہ شخص تو نگر ہے اور چاہا کہ اس سے اپنے حصہ کا تادان لے اور زید نے دعوی کیا کہ میں تنگ دست ہوں تاکہ تادان سے بری ہو
 تو زید کا قول قبول ہوگا اور بکر اپنے دعوے کو ثابت کرے۔ والمسألتان تؤیدان القولین الاخیرین والتخیر علی ما
 قال فی الكتاب انه لیس بدین مطلق بل هو صلة حتی تسقط النفقة بالموت علی الاتفاق وكذا عند ابی حنیفہ
 ضمانات الاعتاق - اور یہ دونوں مسئلہ یعنی مسئلہ نفقہ و مسئلہ آزادی غلام مشترک دونوں اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ اخیر کے
 دونوں قول وجہ ہیں یعنی خواہ سب صورتوں میں قرضدار کا قول قبول ہو یا معاوضہ مالی کا صرف استثناء ہو اور مسئلہ نفقہ و غمقات

کی تخریج بنیاد پر قول کتاب کے یہ ہے کہ نفقہ دینا کچھ فرضہ مطلق نہیں ہے یعنی بغیر دیے یا ادا کئے ساقط نہ ہو بلکہ وہ ایک مسئلہ ہے حتیٰ کہ وہ بالافتادہ بوجہ موت کے ساقط ہو جاتا ہے اور اسی طرح غلام مشترک آزاد کرنے کا تاوان بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ب فرضہ مطلق نہیں ہے نہ چنانچہ اگر مریض نے اپنے مرض الموت میں غلام مشترک آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا۔ ع۔ بالجملہ جب فرضدار کا قول قبول ہو تو مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرے اور بعض صورتوں میں خود مدعی کا قول قبول ہوتا ہے کہ یہ شخص مالدار ہے۔ ثم فیما کان القول قول المدعی ان له مالاً او ثبت ذلك بالبينة فیما کان القول قول من علیه یحبسه شہرین او ثلثة ثم یسأل عنه فالحبس لظہور ظلمہ فی الحال وانما یحبسه مئة لیظهر ماله لو کان یخیفه فلا بد من ان تمت المدة لتفید هذه الفائدة فقد بما ذکره۔ پھر در صورتیکہ مدعی کا یہ قول قبول ہو اس کے پاس مال ہے یا فرضدار کا قول قبول ہونے کی صورت میں گواہوں سے یہ بات ثابت ہو کہ اس کے پاس مال ہے تو قاضی اس کو رو یا تین مہینہ قید خانہ میں رکھے گا پھر اس کا حال دریافت کرے گا پس مجبوس کرنا اس وجہ سے کہ فی الحال اس کا تاخیر و ظلم کرنا ظاہر ہوا یعنی باوجود قدرت کے ادا نہیں کرتا ہے اور ایک مدت تک اس واسطے مجبوس کرے گا تاکہ اگر اس کا کچھ مال ہو جس کو چھپاتا ہے تو ظاہر ہو جاوے پس ضرور ہے کہ مدت کچھ دراز ہوتا کہ یہ فائدہ حاصل ہو پس اس کی مقدار بہ مذکورہ بالا یعنی دو یا تین ماہ سے مقدار کی گئی۔ ویروی غیر ذلك من التقدير بشہر او اسبعة الی ستة اشہر۔ اور اس کے سولے بھی مدت کا اندازہ ایک ماہ سے بروایت طحاوی یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مذکور ہے۔ نہ اور شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ ایک ماہ کی مدت جو طحاوی نے اختیار کی یہ سب سے اذنی ہے۔ ع۔ بالصیح ان التقدير مفوض الی دای القاضی لاختلاف احوال الاشخاص فیہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ مقدار مدت کا اندازہ رائے قاضی کے سپرد ہے کیونکہ سماں لوگوں کے حالات مختلف ہیں نہ کیونکہ اصلی مقصود یہ ہے کہ قید کی سختی سے گھبرا کر اگر اس کا کچھ مال مخفی ہو تو نکالے اور بعض لوگ چند ہی روز میں گھبرا جاتے ہیں حتیٰ کہ اس کی نسبت قاضی کو گمان ہو جاتا ہے کہ اگر اس کا کچھ مال ہو تا تو نکالتا اور بعض لوگوں کے حق میں قاضی کو زیادہ مدت تک یہ گمان نہیں ہوتا لہذا ہر شخص کی نسبت قاضی کی رائے معتبر ہے اور واضح ہو کہ قید کرنے سے پہلے اس کی تنگدستی پر مقبول ہو گیا وہی امام مالک و اکثر علما کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ فان لم یظہر له مال خلی سبیلہ۔ پھر اگر اس کا کچھ مال ظاہر نہ ہو تو اس کی راہ چھوڑ دے یعنی بعد مضي المدة لانه استحق النظر الی المیسرة فیکون حبسه بعد ذلك ظلماً۔ یعنی مدت گزرنے کے بعد اگر مال ظاہر نہ ہو تو چھوڑ دے اس واسطے کہ وہ فائدہ فراخ ہونے تک مہلت ہلنے کا مستحق ہو پس اس کے بعد اس کو مجبوس کرنا ظلم ہو گا۔ نہ اور مدت گزرنے کے بعد احتیاط کے طور پر قاضی اس کے پردہسبوں وغیرہ سے اس کا افلاس دریافت کرے پھر اگر ایک عادل نے خبر دی کہ یہ تنگدست ہے تو کافی ہے اور دہونا احوط ہے اور اس میں لفظ شہادت ہونا شرط نہیں ہے مف و لو قامت البينة علی افلاسه قبل المدة تقبل فی ردایة وفی رواية لا تقبل علی الثانية عامة المشائخ۔ اگر مدت گزرنے سے پہلے اس کے مفلس ہونے پر گواہ قائم ہوئے تو ایک روایت میں قبول ہوں گے اور دوسری روایت میں نہیں قبول ہوں گے۔ اور عامہ مشائخ اسی دوسری روایت پر ہیں نہ اور یہی اصح ہے مف قال فی الکتاب خلی سبیلہ ولا یعول بینہ و بین غومائہ و هذا کلام فی الملائمة وسند ذکرہ فی کتاب الحجر ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور کتاب میں جو فرمایا کہ اس کی راہ چھوڑ دے "یعنی اس کو قید سے رہا کرے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان روک نہ کرے اور یہ ملازمت میں گفتگو ہے اور معتبر ہے ہم اس کو کتاب الحجر میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ نہ اور ملازمت کے معنی ساتھ لگا رہنا اور مراد یہ کہ جب وہ قید خانہ سے رہا ہو تو اس کے قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ اس کے ساتھ رہیں اور اس کی کمائی سے جو کچھ چکے وہ اس سے وصول کریں اور یہ مراد نہیں کہ اس سے مطالبہ کریں۔ واضح ہو کہ مجبوس کرنے کے ابتدائی مسئلہ میں یہ بیان کیا تھا کہ جب مدیون کے اقرار سے حق ثابت ہو تو اثبوت ہوتے ہی قید نہ کرے یہاں تک کہ اس کی نادر ہندی ظاہر ہو لہذا فرمایا وفی البیاض الصغیر مہل القواعد

القاضی بدین فانه یحبسہ ثم یسأل عنه فان کان مؤسرا ابد حلیہ وان محسرا خلی سبیلہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے پاس کچھ قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اس کو قید کرے پھر اس کا حال دریافت کرے پس اگر مالدار ہو تو اس کو قید رکھے اور اگر تنگ دست ہو تو اس کی رائے پر چھوڑ دے۔ ف سے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرضہ کا اقرار کرتے ہی قید کرے۔ حالانکہ یہ ادھر پر کے مخالف ہے پس جو ظاہر میں سمجھا جاتا ہے وہ مراد نہیں ہے و مرادہ اذا اقر عند غیر القاضی او عندہ موقۃ فظہرت مطالتہ اور مراد قول جامع صغیر کی یہ ہے کہ دیون نے قاضی کے پاس دوسرے سے اقرار کیا یا اس نے قاضی سے ایک مرتبہ اقرار کیا تھا پھر ادائہ کرنے سے اس کی نادمندی ظاہر ہو گئی۔ ف پھر قرض خواہ اس کو قاضی کے پاس لے گیا تو جب ہی اس نے قاضی سے اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک نہیں دیا ہے تو قاضی اس کو قید کرے۔ والعبس اولاد و مدنتہ قدینا فلا یعیذہ۔ اور محبوس کرنے کی ابتدا اور حبس کی مدت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں پس اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔ ف یعنی شروع فصل میں بیان کر چکے قال ویحبس الرجل فی نفقۃ زوجتہ۔ اور شوہر اپنی زوجہ کے نفقہ کے واسطے حبس کیا جائے گا۔ ف اگرچہ ایک دم یا اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک دانگ ہو۔ ع۔ لانہ ظالم بالامتناع۔ اس واسطے کہ وہ انکار کرنے میں ظالم ہے۔ ف اور جو شخص ناحق نادمندی کرے وہ قید کیا جاتا ہے ولا یحبس الوالد فی دین ولدہ۔ اور والد اپنے فرزند کے قرضہ کی وجہ سے قید نہ ہوگا۔ لانہ نوع عقوبۃ فلا یستحقہ الولد علی الوالد کالحدود والقصاص اس واسطے کہ قید ہونا ایک طرح کی عقوبت ہے پس فرزند کو اپنے والد پر ایسی عقوبت کا استحقاق نہیں ہے جیسے حدود و قصاص کا استحقاق نہیں ہے۔ ف حتی کہ فرزند کو عمداً قتل کرنے میں باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا اور اگر فرزند کو باپ نے زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد قذف نہ ہوگی اسی طرح اگر اس نے قرضہ نہ دیا تو فرزند کا استحقاق نہیں ہے کہ وہ قید کیا جائے۔ الا اذا امتنع عن الانفاق علیہ۔ لیکن ایسی صورت میں باپ قید کیا جائے گا کہ جب فرزند کو نفقہ دینے سے انکار کرے لان فیہ احياء لولده ولانہ لا یتداسا بسقوطها بمعنی الزمان واللہ اعلم۔ اس واسطے کہ ایسا کرنے میں اس کے فرزند کی زندگی نہ پرورش ہے اور اس واسطے کہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ گزرنے کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ف اور اسی طرح ہر وہ شخص جس پر کسی کا نفقہ واجب ہوا اور اس نے انکار کیا تو قید کیا جائے گا مف۔ مولے نے اگر اپنے غلام کو نفقہ دینے سے انکار کیا تو کتاب النفقات میں ہیں اس کی تفصیل گذری۔

باب کتاب القاضی الی القاضی

باب خط قاضی بنام قاضی دیگر

یعنی معاملات میں شرعاً قاضی کا خط بنام دوسرے قاضی کے آیا مفید ہے یا نہیں نہیں میں ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا برخلاف قیاس ہے کیونکہ قاضی کا خط اس سے بڑھ کر نہیں ہوتا کہ قاضی بذات خود خبر دے حالانکہ اگر شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کو خود اپنی زبان سے آگاہ کیا کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ یہ حق ایسے گواہوں سے ثابت ہوا جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور ان کو میں نے قبول کیا ہے تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت کے سوائے دوسرے مقام پر

حجت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط بدرجہ اولیٰ حجت نہ ہونا چاہیے لیکن خط یا جماع صحابہ و تابعین جائز ہے لوگوں کو اس کی حاجت ہے کیونکہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی کہ اپنے گواہوں اور مدعا علیہ کو جمع کرے مثلاً گواہ ایک شہر میں ہیں اور مدعا علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی سے ان دونوں کا جمع کرنا ممکن نہ ہوا تو اس نے قاضی کے سامنے گواہوں کی گواہی ادا کرانی اور قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعا علیہ موجود ہے پس یہ خط جائز کیا گیا تاکہ حق دار کو اپنا حق پہنچ جاوے اگر کیا جاوے کہ خط سے خط مشابہ ہوتا ہے اور ہر سے ہر مشابہ ہوتی ہے تو اس میں فریب کا شبہ ہے جواب یہ ہے کہ یہ شبہ اس طرح دور ہوتا ہے کہ خط قاضی کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دو گواہ ہوں جو یہ گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط کے اندر ہے وہ اسی قاضی سے ہے جس نے یہ خط بھیجا اور اسی نے اپنی مہر لگائی ہے اور منجملہ دلائل کے حدیث ضحاک بن سفیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو لکھا کہ تو اشیم الضیابی کی جو برو کو اس کے شوہر کی ویت سے میراث و داد سے رواہ ابو داؤد و ترمذی۔ اور اسی پر فقہا کا اجماع ہے اور یہ خط حدود و قصاص میں نہیں جائز ہے جو شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں بلکہ ایسے حقوق میں جائز ہے جو باوجود شبہ کے ثابت ہوں مف قال ویقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحقوق اذا شهدا بہ عندہ۔ قدری نے لکھا کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں مقبول ہے جبکہ قاضی دوم کے نزدیک اس خط کی شہادت دی جاوے فے یعنی دو گواہ شہادت دین کی یہ فلاں قاضی کا تب کا خط اور یہ اسی کی مہر ہے للحاجة علی ماتبین یہ جواز بوجہ حاجت کے ہے چنانچہ ہم بیان کریں گے فے اور حقوق سے وہ حقوق مراد ہیں کہ جو سولے حدود و قصاص کے باوجود شبہ کے ثبوت ہو جاتے ہیں واضح ہو کہ خط قاضی دو قسم ہے ایک سہل اور دوم خط حکمی پس سہل تو مع حکم ہوتا ہے حتیٰ کہ جب وہ قاضی مکتوب الیہ یا عموماً کسی قاضی کو پہونچا تو وہ صرف نافذ کرے گا خواہ اس کے علم میں موافق ہو یا نہ ہو اور دوم یعنی خط حکمی کی صورت میں اگر مکتوب الیہ کی رائے سے موافق ہو تو نافذ کرے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں حکم قاضی موجود نہیں ہے پھر سہل کی صورت میں یہ ضرور ہے کہ قاضی کا تب کے حضور میں مدعی کے گواہوں نے مدعا علیہ خصم کے سامنے گواہی دی حتیٰ کہ ثبوت کے بعد قاضی نے سہل لکھ کر مدعی کو دیا حتیٰ کہ وہ اجماع کے حکم کے لئے دوسرے قاضی کے پاس بطور خط لایا اور قسم دوم یعنی خط حکمی میں صرف مدعی کے گواہوں کی شہادت قلم بند کر کے قاضی نے خط لکھا ہے چنانچہ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے لکھا۔ فان شهدوا علی خصم حاضری پس اگر گواہوں نے خصم حاضر پر گواہی دی فے یعنی خط میں جو شہادت قلم بند ہے وہ بمقابلہ و مواجہہ مدعا علیہ کے ہے حکم بالشہادة لوجود الحاجة تو قاضی کا تب موافق شہادت کے حکم دے گا کیونکہ حجت شرعی پائی گئی و کتب بحکمہ اور اپنے حکم کو تحریر کرے گا فے کہ میں نے موافق اس گواہی کے اس مدعا علیہ حاضر حکم دے دیا پھر ممکن ہے کہ مدعا علیہ دوسرے شہر میں چلا گیا حتیٰ کہ اجراء حکم کے لئے وہاں کے قاضی کے نام خط کی ضرورت پڑی تو قاضی نے فلاں قاضی کے نام لکھ دیا ہے عموماً ہر قاضی دھاکم کے نام لکھ دیا پس یہ خط مع حکم قاضی ہے و هو المدعو سجد۔ اور اسی کو سہل کہتے ہیں۔ فے پس دوسرے قاضی کا صرف یہ کام ہے کہ موافق حکم سہل کے اجراء کرے وان شهدوا بالخصم لم یحکم۔ اور اگر گواہوں نے بغیر حاضری خصم مدعا علیہ کے گواہی دی ہو تو قاضی اول یعنی قاضی کا تب اس پر حکم نہیں کرے گا۔ کیونکہ مدعا علیہ غائب ہے وان القضاء علی الغائب لا یجوز۔ اس واسطے کہ غائب پر حکم دینا جائز نہیں ہے۔ فے اور یہ ممکن ہے کہ مدعا علیہ غائب کی طرف سے کوئی شخص مقرر کر دے جس پر گواہی کی سماعت ہو اور اس کو مسخر کہتے ہیں یا غائب کی طرف سے وکیل ہو بہر حال اصل مدعا علیہ غائب ہے تو حکم نہیں دے سکتا و کتب بالشہادة۔ اور قاضی نقطہ شہادت تحریر کرے گا۔ فے اور یہ خط بنام قاضی دیکھ ہو گا جہاں مدعا علیہ

موجود ہے لیکن المکتوب الیہ بھاننا کہ قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کے موافق حکم دے دے یعنی مدعا علیہ کو حاضر کر کے اس پر یہ شہادت اعادہ کرے پھر اگر اس کا اقبال ہو یا کوئی جواب معقول نہ ہو تو اس پر حکم دے اسی طرح اگر مدعا علیہ کا مقام خاص نہ ہو اور مدعی نے چاہا کہ جہاں ملے وہیں کے قاضی و حاکم سے اعانت لے تو قاضی کا تب اپنے عنوان خط کو بنام ہر قاضی و حاکم اسلام کے لکھ دے۔ و هذا هو الكتاب الحكيم اور یہی خط حکمی کہلاتا ہے۔ قے یعنی یہ خط اس واسطے ہزناب ہے کہ مکتوب الیہ اس کے موافق حکم قضاء جاری کر سکتا ہے و هو نقل الشهادة في الحقيقة اور یہ درحقیقت گواہی کی نقل ہے۔ و يختص بشرائط ذكرها ان شاء الله تعالى اور یہ ایسے شرائط سے مختص ہے جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے قے انا جملہ یہ کہ پانچ معلوم ہوں یعنی معلوم کی طرف سے معلوم کے نام پر ما معلوم میں بطور معلوم ہونا چاہیے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ خط مذکور جمیع منقولات میں مانند جاتوروں و کپڑوں وغیرہ کے مقبول ہے اور متاخرین مشائخ اسی پر ہیں۔ اور اسے بجائی دے کہ اس پر فتویٰ ہے اور یہی مالک و شافعی و احمدی کا قول ہے اور جس نے اختلاف کیا تو بنائے اختلاف یہ ہے کہ اعیان منذ عریہ میں شہادت کے لئے اس چیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے حالانکہ قاضی مکتوب الیہ کے وہاں یہ چیزیں موجود نہیں ہیں اور جواب یہ کہ بنائے جواز خط تو حاجت پر ہے اور شک نہیں کہ دین میں بھی مدیون کی طرف اشارہ ضرور ہوتا ہے۔ حالانکہ بالاتفاق یہ خط دیون میں جائز ہے تو اسی طرح اعیان میں بھی جائز ہے اور واضح ہو کہ ایک صورت اس خط کی کی بیاں لکھی جاتی ہے تاکہ اسی پر قیاس کر لیا جاوے و صورت دربارہ قرضہ خط از جانب فلاں بن فلاں قاضی ضلع فلاں بجانب فلاں بن فلاں قاضی ضلع فلاں (مکتبہ السیاح علیک فانی الحمد لله النبی لا اله الا هو واصلی علی رسولہ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔) اب بعد واضح ہو کہ میرے پاس ایک شخص فلاں بن فلاں پیشاوری از قوم ٹٹک آیا۔ اور بیان کیا کہ میرا حق فلاں بن فلاں ہندی ساکن کلکتہ پر ہے اور مجھے درخواست کی کہ میں اس کے گواہ سن کر جو میرے نزدیک ٹٹیک قرار پاوے میں وہ آپ تحریر کروں پس میں نے اس سے گواہ طلب کئے تو پھر وہ میرے حضور میں۔ فلاں و فلاں و فلاں گواہوں کو لایا و بیاں ہر ایک گواہ کا پورا نام و نسب مع علیہ و قوم و مسکن کے بیان کرے پس ان گواہوں نے میرے سامنے گواہی دی کہ اس فلاں بن مدعی کا فلاں بن فلاں مدعا علیہ مذکورہ بالا ہر اس قدر روپیہ رپوری صفت ہونے الحال واجب الا انا قرضہ ہے اور درخواست کی کہ مجھ سے قسم لی جاوے کہ میں نے اس میں سے کچھ خود وصول نہیں کیا اور نہ میری طرف سے کسی نے بوکالت وصول کیا اور نہ میں نے کل یا بعض قرضہ کا کسی پر حالہ قبول کیا اور میری طرف سے کسی نے وصول کیا (پھر اسی طرح قسم لینا بیان کر گئے) پھر لکھے کہ اس کی حلف سے اب تک یہ حق مدعا علیہ پر قائم ہے پھر اس نے مجھ سے درخواست کی کہ میرے نزدیک جو امر بطور حق اس میں سے ثابت ہوادہ میں آپ کو لکھوں پس میں نے آپ کو یہ خط لکھا اور اس پر گواہ کر دیئے کہ یہ میرا خط اور میری ہر ہے اور میں نے یہ گواہوں کو پڑھ کر سنایا پھر خط کو بیٹ کر اس پر اپنی ہر کردی۔ اگر اس خط پر گواہ بھی اپنی مواہیر ثبت کریں تو اوافق ہے پھر عنوان لکھے کہ خط فلاں قاضی ضلع فلاں کی طرف سے بنام فلاں قاضی ضلع فلاں پھر مدعی کے حوالہ کرے۔ پھر جب مدعی اس خط کو قاضی مکتوب الیہ کے پاس لاکر بیان کرے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ اسپر گواہ طلب کرے پھر گواہوں کی سماعت نہ کرے جب تک کہ مدعا علیہ حاضر نہ ہو اور جب اس نے حاضر ہو کر اقرار کیا کہ میں ہی فلاں بن فلاں ہوں تو گواہ قبول کرے انکی شہادت کرے اور اگر وہ انکار کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے ثابت کرے کہ یہی فلاں بن فلاں مدعا علیہ ہے اور بعد ثبوت کے گواہ سنے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے پس گواہوں سے پوچھے کہ قاضی نے جو کچھ اسمیں لکھا ہے وہ تم کو پڑھ سنایا تھا پس جب انہوں نے کہا کہ ہم کو پڑھ کر سنایا اور گواہ کر لیا کہ اس کا خط اور اسی کی مہر ہے تو قاضی ان کی عدالت و ریافت کرے پھر جب عادل ثابت ہوں تو قاضی مہر نہ کھولے بیاں تک کہ مدعا علیہ حاضر ہو پھر مدعا علیہ کے سامنے ہر نوٹ کر اس کو پڑھ کر سناوے پس اگر مدعا علیہ نے اقرار کیا تو اس پر لازم کرے اور اگر اس نے انکار کیا تو پوچھے کہ کیا تیرے پاس کوئی حجت ہے

جس کو پیش کسے ورنہ میں تجھ پر حکم دوں گا پس اگر اس کی کوئی حجت نہ ہو تو اس پر حکم دے دے اور اگر کوئی حجت ہو تو اس کو قبول کرے اور تمام کلام فتح القدر اور فتاویٰ عالمگیر یہ ہیں۔ م۔ بالجملہ قاضی کا حکمی خط دوسرے قاضی کے نام جائز ہے۔

وجوانہ لمساس الحاجة لان المنك قد يتعدى عليه الجميع بين شهوده وخصمه فاشبه الشهادة على الشهادة اور اس کا جائز ہونا بوجہ ضرورت کے ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ منک پر اپنے گواہوں اور مدعا علیہ کو یکجا کرنا مشکل ہو جاتا ہے تو خط جائز ہوا جیسے گواہی پر گواہی جائز ہے۔ مثلاً کسی معاملہ پر دو شخص گواہ ہیں لیکن ان گواہوں کا دوسرے شہر میں جا کر گواہی ادا کرنا متعذر ہے پس انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ کر لیا جنہوں نے جا کر اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دی تو یہ جائز ہوتا ہے اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اوسے گا۔ وقوله في الحقوق يندرج تحته الدين والنكاح والنسب والمغصوب والامانة المجردة والمضاربة المجردة لان كل ذلك بمنزلة الدين وهو يعرف بالوصف لا يحتاج فيه الى الاشارة۔

اور مصنف نے جو فرمایا کہ حقوق میں قبول ہے تو حقوق کے تحت میں قرضہ و نکاح و نسب اور مغصوب اور جس امانت سے انکار کیا گیا ہو اور جس مضاربت سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں کیونکہ یہ ہر ایک بمنزلہ قرضہ کے ہے اور وصف سے اس کی شناخت ہو سکتی ہے یعنی اس کی طرف اشارہ کی ضرورت نہیں ہے۔ ویقبل فی العقار ایضاً لان التعریف فیہ بالتحديد ولا یقبل فی الاعیان المنقولة للحاجة الى الاشارة۔ اور عقد کے دعوے میں بھی خط قاضی قبول ہے اس واسطے کہ حدود اربعہ بیان کرنے سے عقار کی شناخت ہو جاتی ہے اور عموماً اموال منقولہ ہوں ان میں قبول نہیں ہے کیونکہ ان کی طرف اشارہ کی حاجت ہوتی ہے۔ فے اور اعیان منقولہ میں سے غلام و باندی بھی ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انه یقبل فی العبد دون الامة لخلبة الابق فیہ دونہا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غلام کے بارہ میں قبول ہے۔ کیونکہ غلام میں بھاگتا اکثر ہے نہ باندی میں فے تو غلام کے بارہ میں ضرورت ہے دعوہ انہ یقبل فیہا بشرائط تعرف فی موضعہ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ غلام و باندی دونوں کے بارہ میں خط قاضی قبول ہے چند شرائط کے ساتھ جو اپنے مقام پر مذکور ہیں فے یعنی بسوط کی کتاب الابق میں مذکور ہیں۔ وعن محمدؒ انه یقبل فی جمیع ما یتقل ویحول وعلیہ التاخرون رحمہم اللہ۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ خط قاضی تمام ایسی چیزوں میں بھی جو شغل و تحویل ہو سکتی ہیں قبول ہوگا اور متاخرین مشائخ اسی پر ہیں فے اور یہی مذہب شافعی و مالک و احمد ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اور اگر قاضی نے کسی معین قاضی کو نہ لکھا بلکہ یوں لکھا کہ مسلمانوں کے قاضیوں و حاکموں میں سے جس کو میرا یہ خط پہنچے تو ظاہر و باہر میں یہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف نے اس کو جائز کہا اور اسی پر لوگوں کا عمل ہے المختصر۔ اور خط میں تاریخ لکھنا ضرور ہے ورنہ قبول نہیں۔ شہر کے قاضی کی طرف سے ذمہ کے قاضی کو جائز اور اس کے برعکس نہیں جائز ہے خزانة الفقه۔ ع۔ قال ولا یقبل الکتاب الا بشهادة رجلین او رجل وامرأتین۔ اور قاضی مکتوب الیہ قاضی کا تب کا خط قبول نہیں کرے گا مگر مردوں کی گواہی یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ فے یعنی اگر منک فقط مہری خط لایا تو قاضی اس کو تسلیم نہیں کرے گا مگر یکسر عادل گواہ لاوے خواہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جو گواہی دیں کہ یہ قاضی کا تب کا خط اور اس کی ہر جادہ اس نے ہم کو گواہ کر لیا ہے۔ لان الکتاب یشبه الکتاب فلا یثبت الا بجمعة تامة وهذا لانه ملزم فلا بد من الحاجة۔ اس واسطے کہ خط سے خط مشابہ ہوتا ہے تو بغیر پوری حجت کے قبول نہ ہوگا یہ قاضی کا تب کا خط ہے اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ خط قاضی لازم کرنے والی چیز ہے تو اس کے ثبوت میں حجت شرعی ضرور ہے۔ فے بھی مجہور فقہاء کا قول ہے۔ ع۔ بخلاف کتاب الاستیمان من اهل العرب لانه ليس بملزم۔ یہ ملامت اہل عرب کے جواب میں امان چاہنے کے واسطے لکھا

کہ اس کے ساتھ گواہی ضرور نہیں کیونکہ وہ لازم کرنے والی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ سلطان کو اختیار ہے چاہے امان دے یا نہ دے۔ وبخلاف رسول القاضی الی المزکی ورسوله الی القاضی لان الالتزام بالشهادة لا بالتزکیة - بخلاف قاضی کے ایلی بجانب مزکی کے اور مزکی کا ایلی بجانب قاضی کے کیونکہ لازم کرنا بہ گواہی ہی نہ تہذیب کی ہے یعنی اگر کہا جاوے کہ جب قاضی نے گواہ کی عداوت بیان کر لے وائے یعنی مزکی کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو وہ بغیر گواہوں کے قبول کر لیتا ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے حالانکہ اس کے عادل بتلانے سے گواہ عادل ہو کر حق لازم ہو جاتا ہے اسی طرح اگر مزکی نے اپنا آدمی قاضی کے پاس بھیجا کہ فلاں گواہ عادل ہے تو قاضی بغیر گواہوں کے اسے قبول کر لیتا ہے حالانکہ اس سے بھی حجت لازم ہو جاتی ہے پس اس کا جواب دیا کہ حجت بذریعہ ایلی کے نہیں ہے بلکہ بوجہ گواہی کے ہے جو ایلی کے ذریعہ سے عادل ٹھہرے قال ویجب ان یقرأ الکتاب علیہم لیعرفوا ما فیہ اویعلمہم بہ اور قاضی کا تب کو چاہیے کہ گواہوں کو خط پڑھ کر سنا دے تاکہ وہ اس کے مضمون سے آگاہ ہو جاویں یا خود ان کو مضمون سے آگاہ کر دے لافہ لا شہادة بدون العلم - کیونکہ بغیر آگاہی کے گواہی کچھ نہیں ہے۔ ثم یختتمہ بحضرتہم ویسلمہ الیہم پھر ان کے سامنے ہر لگا کر ان کو سپرد کر دے۔ کیلا یتوہم التخییر و هذا عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ لان علم ما فی الکتاب والختم بحضرتہم شرط وکذا حفظ ما فی الکتاب عندہما ولہذا یدفع الیہم کتابا اخر غیر مختوم لیکون معہم معادنة علی حفظہم - تاکہ اس میں تغیر کا وہم نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہؒ و محمد کا قول ہے کیونکہ مضمون خط کو جاننا اور گواہوں کے سامنے ہر پہنچا کر ہے اور اسی طرح ان دونوں کے نزدیک گواہوں کو مضمون خط ہونا شرط ہے اسی واسطے قاضی کا تب ان گواہوں کو ایک تحریر بدوین ہر کے سپرد کرے گا تاکہ ان کی یاد کی مدد ہو۔ وقال ابو یوسفؒ آخر ما شیء من ذلك لیس بشرط والشرطان یشهدہما انہما لکتابہ وفاقہ اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں کہا کہ ان باتوں میں سے کوئی بات شرط نہیں ہے بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ ان کو اس بات پر گواہ کرے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے۔ اور یہی امام مالکؒ سے روایت ہے۔ وعن ابی یوسفؒ ان الختم لیس بشرط ایضا فسهل فی ذلك لما ابتلی بالقضاء و لیس الخبر کالمعانیة واختار شمس الاثمة السرخسیؒ قول ابی یوسفؒ۔ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ قاضی کا تب کی مہر بھی شرط نہیں ہے پس امام ابو یوسفؒ رحمہ اللہ نے یہ آسانی اس وقت نکالی جب خود قاضی ہونے میں مبتلا ہوئے اور غیر مثل معائنہ کے نہیں ہوتی ہے اور شمس الاثمة سرخسی نے قول ابی یوسفؒ کو اختیار کیا۔ فہے یعنی امام ابی یوسفؒ جب قاضی القضاة ہوئے تو دیکھا کہ ایسے شرائط میں لوگوں پر بہت سختی ہے اور یہ شرع صرف آسانی کے واسطے تھی پس معائنہ سے یہ بات دیکھ کر کہا کہ مہر بھی شرط نہیں ہے اور ظاہر اشیعہ مصنفؒ کے نزدیک بھی یہی مختار ہے واضح ہو کہ دستاویز میں بالجماع یہ بات شرط ہے کہ گواہ اس کے مضمون سے آگاہ ہو۔ ع۔ قال فاذا وصل الی القاضی لم یقبلہ الا بحضرة الخصم۔ پھر جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو پہنچے تو اس کو قبول نہ کرے مگر خصم کی حضوری میں فہے یعنی مدعا علیہ کے حاضر ہونے پر اس خط کو مدعی یا گواہوں سے لے لے لے جملہ بمنزلة اداء الشهادة فلا بد من حضورہ اس واسطے کہ یہ خط بمنزلة ادائے گواہی کے ہے تو مدعا علیہ کا حاضر ہونا ضرور ہے فہے کیونکہ گواہی بمقابلہ خصم حاضر کے قبول ہوتی ہے بخلاف سماع القاضی الکاتب، لانه للنقل لا للحکم۔ بر خلاف قاضی کا تب کی گواہی سننے کے اس لئے کہ یہ گواہی نقل کے لئے ہے نہ حکم کے لئے یعنی قاضی مکتوب الیہ تو اس گواہی کو اس غرض سے لیتا ہے کہ اس کے موافق حکم کرے تو مدعا علیہ موجود ہونا ضرور ہے اور قاضی کا تب نے گواہی اس واسطے سنی تھی کہ خط میں اس کو نقل کرے نہ اس واسطے کہ مدعا علیہ غائب ہو کر علم لگا دے تو وہاں بغیر حاضری مدعا علیہ کے سنتا جائز تھا۔ اور

قدوری کی شرح اقطع میں ابو یوسف کے نزدیک حضور خصم شرط نہیں ہے۔ ع۔ اور شاید کہ ہی آسان ہے۔ م۔ قال
 فاذا سلمه الشهود الیہ نظر الی ختمہ۔ پھر جب (خصم کی موجودگی میں) گواہوں نے قاضی کو یہ خط سپرد کیا تو قاضی اس
 مہر کو ملاحظہ کرے فاذا شهد وانه کتاب فلان القاضی سلمه الیہ فی مجلس حکمہ وقضائہ وقرأہ علیہا
 وختمہ فتحہ القاضی وقراءۃ علی الخصم۔ پھر جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اس نے ہم کو یہ خط اپنی مجلس حکم و
 قضاء میں سپرد کیا اور ہم کو پڑھ سنایا اور اپنی مہر کر دی ہے تو قاضی مکتوب ایسا اس کو کھول کر خصم مدعا علیہ کو پڑھنا دے۔
 والزمرہ مافیہ اور خصم پر جو کچھ خط میں ہے لازم کرے جسے جبکہ قاضی کی رائے میں شرع کے حکم سے موافق ہو اور مدعا علیہ کوئی
 حجت دینیہ نہ لاوے وھذا عند ابی حنیفۃ وھذا در یہ سب امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ۴ اذا
 شهد وانه کتابہ وخاتمۃ قبلہ علی مامر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کا خط واس کی
 مہر ہے تو قبول کرے جیسا کہ اوپر گذرا۔ ولہذا یشرط فی الکتاب ظہور العدالۃ للفتح اور خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت
 ظاہر ہونا شرط نہیں کیا گیا۔ فتعنی یہ نہیں کہا کہ گواہوں کی عدالت دریافت کر کے تب خط کھولے والصحیح انہ یفیض
 الکتاب بعد ثبوت العدالۃ کذا ذکرہ الخصاصی ۵۔ اور صحیح یہ ہے کہ خط کو عدالت ظاہر ہونے کے بعد کھولے ایسا ہی شیخ خرمات
 نے ذکر کیا ہے۔ لانه ما یحتاج الی زیادۃ الشہود وانما یکنہما اداء الشہادۃ بعد قیام الختم۔ اس واسطے کہ کبھی زیادہ گواہوں
 کی حاجت پڑتی ہے حالانکہ زائد گواہوں کو گواہی ادا کرنا جب ہی ممکن ہوگا کہ مہر قائم ہو فتعنی کیونکہ زائد گواہ ہی گواہی دے گئے کہ یہ فلاں قاضی
 کا خط اور اس کی مہر ہے تو یہ جب ہی کہ مہر قائم ہو۔ پھر ابھی یہ ذکر نہیں کیا کہ قاضی کاتب کا اس وقت تک عہدہ قضاء پر
 موجود ہونا شرط ہے یا نہیں ہے تو فرمایا کہ وانما یقبلہ المکتوب الیہ اذا کان الکاتب علی القضاء ۶۔ اور قاضی مکتوب
 الیہ جب ہی اس خط کو قبول کرے گا کہ قاضی کاتب اپنے عہدہ قضاء پر موجود ہو۔ حق لومات ادعزل۔ حتی کہ اگر
 قاضی کاتب مر گیا یا مفرول کیا گیا اولہ یبقی اھلا للقضاء۔ یا قابل قضاء نہیں رہا۔ فتعنی مثلاً وہ اندھا ہو گیا۔ قبل وصول
 الکتاب۔ خط پہنچنے سے پہلے فتعنی مکتوب الیہ کو خط پہنچنے سے قاضی کاتب مر یا مفرول یا غیر قابل ہو گیا لا
 یقبلہ لانه التحق بواحد من الرعا یلنق قاضی مکتوب الیہ اس کے خط کو قبول نہیں کرے گا۔ اس واسطے کہ وہ رعایا میں سے
 ایک شخص ہو گیا فتعنی اور اس کی خبر قبول نہیں ہو سکتی ہے۔ ولھذا لا یقبل اخبارا قاضی آخر فی غیر محلہ اوفی غیر محلہا۔
 اور اسی وجہ سے قاضی کو خبر کرنے کو دوسرا قاضی قبول نہیں کرتا جو اس کے عمل میں نہیں یا دونوں کے عمل میں نہیں ہے فتعنی
 یعنی مثلاً قاضی نے اپنی ولایت سے باہر دوسرے قاضی کو خبر دی تو وہ قبول نہ کرے گا اور اسی طرح اگر دونوں قاضی کسی جگہ میں جو دونوں
 میں سے کسی کی ولایت میں نہیں ہے جمع ہوئے اور ایک نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں شخص کا حق فلاں شخص پر
 ثابت ہے تو وہ عمل نہیں کر سکتا۔ وكذلك لومات المکتوب الیہا۔ اور اسی طرح اگر مکتوب الیہ مر گیا۔ فتعنی تو بھی خط مذکور
 بیفائدہ ہو گیا کیونکہ جس کے نام معین کیا تھا وہ معدوم ہو گیا۔ الا اذا کتب الی فلان بن فلان قاضی بلد کذا والی
 کل من یصل الیہ من قضاة المسلمین۔ لیکن اگر قاضی کاتب کے لے لوں لکھا ہو کہ یہ خط بجانب فلاں بن فلاں قاضی
 ضلع فلاں اور بجانب ہر ایسے قاضی کے جس کو مسلمانوں کے قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے فتعنی تو خط مذکور لغو نہ ہوگا بلکہ جس
 قاضی کو پہنچا اور مدعا علیہ اس کی ولایت میں ہے تو وہ عمل کرے گا لان غیرہ ضابطہ حالہ وھو معروف۔ اس واسطے کہ جو مکتوب
 الیہ سے سوائے ہے وہ مکتوب الیہ کا تابع ہوگا حالانکہ یہ غیر بھی معلوم ہے فتعنی اس واسطے کہ وہ مکتوب الیہ کا قائم مقام ہے
 یا مسلمانوں کے قاضیوں میں سے کوئی قاضی ہے ہر حال مجہول نہیں ہے اور تابع ہر کر بہت سے امور ثابت ہو جاتے ہیں۔

بخلاف ما اذا كتب ابتداء الى كل من يصل اليه - برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابتداء سے یوں لکھا کہ ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو یہ خط پونچے وہ کیونکہ یہ منتقل مکتوب الیہ ہے اور معلوم نہیں تو جائز نہیں - علی ما علیہ مشائخنا لا منہ غیر معروف بنا براس قول کے جس پر ہمارے مشائخ ہیں کیونکہ معروف نہیں ہے یعنی ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر خط کا عنوان منتقل ہی ہو کہ جس قاضی کو یہ خط پونچے وہ عمل کرے تو جائز نہیں کیونکہ مجہول ہے اور اگر کسی خاص قاضی کو لکھا اور اس کے تابع کر کے ہر قاضی اسلام کو قرار دیا تو جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اول بھی جائز ہے ولو کان مات الخصم ینفذ الکتاب علی وارثہ لقیامہ مقامہ - اور اگر مدعا علیہ مرگیا ہو تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو اس کے وارث پر نافذ کرے گا - کیونکہ وارث اس کا قائم مقام ہے - ولا یقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحدود والقصاص - اور حدود و قصاص میں قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول نہیں ہے لان فیہ شبهة البطلان فصار كالشهادة علی الشهادة ولان مبناهما علی الانسقاط وفي قبولہ سعی فی اثباتہما - اس واسطے کہ اس میں بدل جانے کا شبہ ہے یعنی قاضی کا تب کے بدلے مکتوب الیہ ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے گواہی پر گواہی ہوتی ہے حالانکہ وہ حدود و قصاص میں قبول نہیں ہے اور اس لئے کہ حدود و قصاص میں باسقاط ہیں یعنی شبہ سے ساقط کئے جاتے ہیں اور خط قاضی قبول ہونے میں حدود و قصاص ثابت کرنے میں کوشش ہے - فہ تو خط قبول نہ ہونا چاہیے اور امام مالک و احمدؒ کے نزدیک قبول ہے - ع فصل آخر - یہ فصل دیگر ہے - ویجوز قضاء الودائع فی کل شئی الا فی الحدود والقصاص اعتبار الشہادۃ فیہما وقد مر الوجه - عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے سوائے حدود و قصاص کے کیونکہ عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ سابق میں گذر چکی ہے کہ حکم قضاء حکم گواہی سے مستفاد ہے اور عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے تو ان دونوں میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہیں ہے - اور سوائے حکم قصاص کے دیگر حقوق میں عورت کی گواہی جائز تو حکم قضاء بھی جائز ہے - ولیس للقاضی ان یتخلف علی القضاء الا ان یفوض الیہ ذلک - اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء پر اپنا خلیفہ مقرر کرے مگر جبکہ اس کو یہ اختیار سپرد کیا گیا ہو فہ اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے اور اگر سلطان نے اس کو خلیفہ بنانے کا اختیار دیا ہو تو بالاجماع جائز ہے - اور اگر سکوت کیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے اور اگر منع کر دیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے - لانہ قلنا القضاء دون التقليد بہ فصار کتوکیل الوکیل بخلاف المأمور باقامة البجعة حیث یتخلف لانہ علی شرف الفوات لتوقته فكان الامر بہ اذنافی الاستخلاف دلالة كذلك القضاء ولو قضی الثانی بمحض من الدول او قضی الثانی فاجازنا الاول جائز کما فی الوكالة - اس واسطے کہ وہ قاضی بنایا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے تو ایسا ہوا کہ جیسے وکیل کا دوسرے کو وکیل کرنا یعنی وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ بجائے اپنے دوسرے وکیل مقرر کرے بخلاف اس شخص کے جو نماز جمعہ قائم کرنے کے واسطے مامور ہو کہ اس کو بجائے اپنے خلیفہ کرنے کا اختیار ہے اس واسطے کہ جمعہ تو گذرنے کے کنارے لگا ہے کیونکہ اولے جمعہ کے واسطے وقت محدود ہے تو اولے جمعہ کا حکم دینا ازراہ دلالت کے خلیفہ کرنے کی اجازت ہے اور قضاء کا یہ حال نہیں ہے اور اگر خلیفہ نے اول قاضی کے حضور میں حکم دیا یا خلیفہ نے حکم دیا تھا پس اسل قاضی نے اس کی اجازت دی تو جائز ہے فہ یعنی جمعہ میں جب تک سلطان کو خبر دی جاوے وقت نکل جائے گا - حالانکہ وہ ادا کرنے کے واسطے مامور ہوا ہے تو گویا اس کو اجازت ہے کہ جب ضرورت ہو خلیفہ کر دے اور حکم قضاء کے واسطے دربر تک گنجائش ہے پس قاضی کو خلیفہ کرنے میں اجازت درکار ہے اور اگر قاضی نے بلا اجازت اپنی طرف سے خلیفہ کیا لیکن قاضی کی موجودگی میں اس نے حکم دیا بدون موجودگی قاضی کے حکم دیا تھا پھر قاضی کو معلوم ہوا اس نے اجازت دیدی تو جائز ہو گیا جیسے وکیل نے

بغیر اجازت کے اپنی طرف سے وکیل مقرر کیا دیکھیں دوسرے وکیل نے وکیل اول کی موجودگی یا اجازت سے کام کیا تو جائز ہے
وہذا لانه حضرة دای الاول وهو الشرط واذا فوض اليه يملكه فيصير الثاني نائبا عن الاصل حتى لا يملك الاول
عزله الا اذا فوض اليه العزل هو الصحيح - اور یہ جواز اس وجہ سے ہو گیا کہ اس حکم میں قاضی اول کی رائے
موجود ہو گئی اور یہی شرط تھی اور جب سلطان نے خلیفہ کرنے کا اختیار قاضی کے سپرد کیا ہو تو خلیفہ اپنی اصل قاضی کا نائب ہو
جائے گا حتیٰ کہ قاضی اس کو معزول نہیں کر سکتا ہے مگر جبکہ سلطان نے اس کو معزول کرنے کا بھی اختیار دیا ہو یہی صحیح ہے
فے مثلاً سلطان نے کہا کہ تجھ کو اختیار ہے جس کو چاہے اپنا نائب مقرر کر تو خلیفہ کر سکتا ہے۔ اور وہ گویا سلطان کی طرف
سے نائب قاضی ہو جائے گا پھر اگر یہ بھی کہا ہو کہ جب چاہے اس کو معزول کر تو قاضی کے معزول کرنے سے معزول ہو سکتا ہے
ورنہ سلطان کے حکم سے معزول ہو گا۔ قال واذا دفع الى القاضي حكم حاكم امضاه الا ان يخالف الكتاب والسنة والاجماع تبان
يكون قولاً لا دليل عليه - جب قاضی کے حضور میں کسی حاکم کا حکم مرافعہ کیا گیا تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا۔ مگر اس صورت
میں نافذ نہیں کر سکتا کہ حکم مذکور مخالف قرآن مجید یا مخالف سنت مشہور یا مخالف اجماع ہو یا اس طور کو ایسا قول ہو کہ جس
پر دلیل نہیں ہے فے مثلاً بارہ برس گذر جانے کی وجہ سے قرضہ ساقط ہونے کا حکم دیا ہو کیونکہ مطالبہ میں تاخیر ہوئی پس یہ
قول بلا دلیل ہے۔ ع۔ اور اگر کوئی مسئلہ مجتہد فیہ ہو اور کسی قاضی نے اس میں ایک حکم دیا تو یہ حکم نافذ ہو گا پھر اگر دوسرے قاضی
نے اس کو ٹوڑ دیا تو جائز نہیں ہے پس اگر قاضی اعلیٰ کے پاس مرافعہ کیا گیا تو وہ قاضی اول کے حکم کو نافذ کرے اور قاضی دوم
کا ٹوڑنا باطل کرے گا و فی الجامع الصغير وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضي ثم جاء قاض آخر يروي غير ذلك امضاه -
اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جس مسئلہ میں مجتہدوں نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں حکم دیا پھر دوسرا قاضی آیا
جس کی رائے اس کے خلاف ہے تو حکم اول کو نافذ کرے فے یعنی قاضی اول نے جو حکم دیا اگرچہ وہ قاضی دوم کے
اجتہاد سے مخالف ہو تو بھی حکم اول کو نافذ کرے والاصل ان القضاء متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه ينفذ ولا يرد عيره
لان اجتهدا الثاني كاجتهدا الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به فلا ينقض بما هو دونه - اور قاعدہ کلیہ
اس باب میں یہ ہے کہ جب کسی مجتہد فیہ صورت کے ساتھ حکم فقہار لاحق ہوتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اس
کو ٹوڑ نہیں سکتا اس واسطے کہ دوسرے کا اجتہاد مانند اول کے اجتہاد کے ہے اور اول اجتہاد کے ساتھ حکم فقہار لاحق ہو کر
اس کو ترجیح ہو گئی تو وہ ایسے اجتہاد سے نہیں ٹوٹے گا۔ جو اس سے کمتر ہے فے یعنی جب یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے یعنی اجماعی
نہیں ہے بلکہ مجتہدوں نے اس میں اختلاف کیا اور اجتہاد میں خطا کا احتمال ہوتا ہے تو جیسے مجتہد اول کے اجتہاد میں خطا کا
احتمال ہے اسی طرح مجتہد دوم کے اجتہاد میں بھی خطا کا احتمال ہے کیونکہ کوئی مجتہد قطعاً اپنے اجتہاد کو صواب اور دوسرے کے
اجتہاد کو خطا نہیں کہہ سکتا ہے پس اس راہ سے قاضی اول کا اجتہاد اور قاضی دوم کا اجتہاد دونوں برابر ہیں لیکن قاضی اول کے
اجتہاد کے ساتھ حکم قضاء مل گیا تو اس کو ترجیح ہو گئی اور قاضی دوم کے اجتہاد سے ابھی حکم لاحق نہیں ہوا تو اس اجتہاد کا درجہ کمتر
ہے جو حکم اول کو نہیں ٹوڑ سکتا۔ ع۔ م۔ ولو قضی فی المجتہد فیہ مخالفاً لرایہ ناسیاً لمنعہ نفعاً عندی حیثۃ
وان علمد افیہ سادیتان - اور اگر مجتہد فیہ صورت میں قاضی نے اپنی رائے کے مخالف اپنا مذہب قبول کر حکم دے دیا
تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حکم نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے علماً ایسا کیا ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں فے ایک روایت
میں اس کا حکم نافذ نہ ہو گا اور اسی پر شمس الائمہ اور حندی فتویٰ دیتے تھے اور دوسری روایت میں نافذ ہو گا۔ اور اسی پر صدر
الشیہد اور شیخ ظہیر الدین فتویٰ دیتے تھے۔ ووجه النفاذ انه ليس بخطأ بيقين وعندها لا ينفذ في الوجهين لانه قضی بما

هو خطا عندہ وعلیہ الفتوی - اور نافذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے نزدیک یہ حکم یقینی خطا نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک خواہ بھول کر خواہ عمداً بدوولوں صورتوں میں حکم قضا نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز کے ساتھ حکم دیا جو اس کے نزدیک خطا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کہ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد رحمہ اللہ - اور شاید یہ اس واسطے ہے کہ اس زمانہ میں قاضیوں کی نیات بدل گئیں ہیں ان کو کسی ظلم کا موقع حاصل نہ ہو اگرچہ دلیل اسی کو شاید ہے کہ حکم قضا نافذ ہو اس واسطے کہ قاضی نے اپنے زعم میں حطل کے ساتھ حکم نہیں دیا بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہی صحیح ہو اگرچہ اپنی رائے کی جانب اس کا رجحان زیادہ ہے لیکن شاید کہ حکم کے وقت اس کو تردد ہو پھر جب اس کے ساتھ حکم قضا مل گیا تو حکم قضا کو صواب پر محمول کرنا رائے قاضی کے رجحان سے ادلی ہے پس حکم قضا نافذ ہونا چاہیے اسی واسطے فتاویٰ اصغریٰ میں ہے کہ خلاف مذہب قضا نافذ ہونے میں امام ابو حنیفہ کے قول پر فتویٰ ہے ع۔ م ثم المجتہد فیہ ان لا یكون مخالفا لما ذکرنا - پھر مجتہد فیہ اس کو کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا کے مخالف نہ ہو یعنی قرآن مجید و سنت و اجماع کے مخالف نہ ہو۔ والمواد بالسنة المشہورۃ مضافاً اور سنت سے مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو ہے یعنی جو سنت کہ صدر اول و سلف صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم میں بدرجہ شہرت پہنچی جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے اور ہم تک اس کی نقل یا سناد صحیح مشہور ہو۔ اور قرآن مجید کی نص سے و مراد ہے جس کی تاویل میں سلف نے اختلاف نہ کیا ہو جیسے قولہ تعالیٰ ولا تکلوا مما نکح اباؤکم من النساء پس سلف نے اتفاق کیا کہ باپ کی وطی کی ہوئی نہ ہو و بائد سے نکاح نہیں جائز ہے حتیٰ کہ اگر کسی قاضی نے اس کے جواز کا حکم دیا تو جس قاضی کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے۔

ع۔ و فیما اجتبع علیہ الجمهور ولا یعتبر مخالفة البعض وذلك لخلاف و لیس باختلاف اور جس امر پر جمهور سلف نے اتفاق کیا ہو یعنی اکثر و اجل متفق ہوں تو بعض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی اور یہ اختلاف نہیں بلکہ خلاف ہے پس جس امر پر اکثر و جمهور نے اتفاق کیا اور قاضی نے اس کے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے کیونکہ گویا مخالف اجماع ہے اور خلاف اسی کو کہتے ہیں کہ طریقہ مختلف ہو اور مقصود بھی مختلف ہو اور اختلاف یہ ہے کہ طریقہ مختلف مگر مقصود متحد ہو اور ظاہر کلام مصنف رحمہ اللہ اس امر پر محمول ہے کہ جمهور سے بعض نے اختلاف کیا مگر اس کا اجتہاد مسلم نہیں رکھا گیا جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فضل ربوا کی بعض صورتوں کو جائز رکھا حالانکہ کسی نے اس کا ابتداء نہ کیا یا جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے منعہ جائز کہتے تھے مگر کسی نے نہ مانا اور اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکار کیا حتیٰ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مارنے کی دھمکی دی پس اگر کوئی قاضی ایسے اجتہاد پر حکم کرے تو توڑ دیا جائے گا اور اگر جمهور کے خلاف بعض ایسا اجتہاد ہو جو مباح رکھا گیا تو اجماع منعقد ہوگا۔ مثلاً ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ شہر و زوجہ میں سے جو مرا اس کے نزدیک نہیں ہے دوسرے کا حصہ نکالنے کے بعد سب کا تہائی اس کی والدہ کو ملے گا پس یہ ان کا اجتہاد ان کے واسطے مسلم رہا پس اگر کوئی قاضی اس پر حکم کرے تو مخالف اجماع نہ ہوگا کیونکہ عامہ علماء کے نزدیک اجماع میں کل کا اتفاق ضرور ہے م۔ ع۔ اور واضح ہو کہ ہمارے و شافعی وغیرہ کے درمیان اجتہادی اختلاف ہے اور خلاف و مخالفت نہیں ہے۔ کما فی البیانی والمعتبر الاختلاف فی الصدرا الاول - اور مجتہد فیہ ہونے کے واسطے وہ اختلاف معتبر ہے جو صدر اول میں ہو ہے یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم میں ہو اور شیخ خصاف رحمہ اللہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے ساتھ کے تابعین فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کو بھی بیا اور وہ اختلاف معتبر نہیں ہے جو مثلاً حنفیہ و شافعیہ کے درمیان ہو۔ کما فی الذخیرہ۔ علیٰ ہذا اگر کسی نے صدر اول سے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے۔ م۔ ع۔ قال وکل شیء قضی بہ القاضی فی الظاہر بتحریمہ فهو فی الباطن كذلك عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ اور ہر چیز جس کے حرام ہونے کا ظاہر میں قاضی نے حکم دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ باطن میں بھی یوں ہی حرام ہے ف مثلاً عورت نے اپنے شوہر پر بدین طلاق کے بھونٹے گواہ قائم کئے اور قاضی کو ان کا بھوٹا ہونا معلوم نہ ہوا پس قاضی نے دونوں میں جدائی کا حکم دے دیا

پھر عدت گزرنے کے بعد اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو دوسرے شوہر کو اس سے ظاہر و باطن میں وطی کرنا حلال ہے اور پہلے شوہر کو ظاہر کی طرح باطن میں بھی وطی کی حلت باقی نہیں رہی۔ ع۔ وکذا اذا قضی باحلال۔ اور اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وہ ظاہر کی طرح باطن میں بھی حلال ہے مثلاً ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کے دو جھوٹے گواہ قائم کئے حالانکہ عورت منکر ہے پس قاضی نے نکاح کا حکم دے دیا تو مرد کو اس عورت سے وطی کرنا اور عورت کو قابو دینا حلال ہے اور واضح ہو کہ اس میں کچھ فرق نہیں ہے کہ تحریم کی صورت میں دوسرے شوہر کو حقیقت حال معلوم ہو یا نہ ہو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہر حال جائز ہے اور صاحبین و مالک و شافعی و احمد و زفر رحمہ کے نزدیک باطن میں حرمت یا حلت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ و هذا اذا كانت الدعوى بسبب معين۔ اور یہ حکم جو ہم نے ذکر کیا ہے ایسی صورت میں ہے کہ دعویٰ کسی سبب معین کے ساتھ ہو۔ مثلاً بوجہ بیع یا طلاق یا عتاق کے ہو چکی کہ اگر مثلاً ملک کا دعویٰ بدون بیان سبب ہو تو بالاجماع حکم قاضی باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے اور اختلاف سبب معین میں ہے۔ وہی مسئلۃ قضاء القاضی فی العقود و الفسوخ بشهادة الذور وقد مرت فی النکاح۔ اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود و فسوخ میں قضاء قاضی کا مسئلہ ہے۔ اور یہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے عقود مانند بیع و نکاح وغیرہ اور فسوخ مانند طلاق و خلع وغیرہ۔ اور بھید اس مقام پر یہ ہے کہ شرع نے ہر شخص قابل کو اپنے تصرفات خاصہ اور معاملات باہمی میں اجازت دی لیکن جب باہم اختلاف کریں تو ان کے تصرفات سے ان کا ہاتھ روک کر قاضی کی جانب مرجع کیا کہ وہ جو کچھ فیصلہ کرے وہ مثل ان کی تصرف کے ہوگا بدیل قولہ تعالیٰ فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ الیہ۔ پس جو شرع حکم کرے وہی ان کا ذاتی تصرف ہوگا جب یہ معلوم ہوا تو جب جھوٹے گواہوں پر مثلاً مرد نے عورت یا چیز پر بسبب معین یعنی نکاح یا بیع کے دعویٰ کیا پس اگر درحقیقت عورت نے نکاح منظور کیا ہوتا یا بائع نے یہ چیز فروخت کی ہوتی تو حلت و ملکیت ثابت ہو جاتی پس جب تنازع کیا اور شرع نے دونوں کا ہاتھ کوتاہ کر دیا تو شرع کے نزدیک گواہوں سے یہ ثبوت ہوا اور قاضی نے حکم دے دیا تو گویا قاضی نے نکاح یا بیع کر دی پس حلت و ملکیت ثبوت ہو گئی جیسے ظاہر میں ویسے باطن میں ثبوت ہے برخلاف اس کے جب سبب معین نہ ہو تو قاضی کا حکم ظاہر میں نافذ ہے لیکن باطن میں نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسباب میں تمام ہے تو کسی خاص سبب سے قاضی نے حکم نہیں کیا پس جب باطن میں سبب ندارد ہے تو حلت نہ ہوگی اور کتاب النکاح میں منزوجہ نے زیادہ توضیح کر دی ہے اور حدیث جس سے ثبوت ہوتا ہے کہ قضاء قاضی باطن میں نافذ نہیں ہے وہ صریح ہے کہ ملکیت کے مطلق دعوے میں بدون سبب معین کے ظاہر میں حکم قاضی نافذ ہے اور جب درحقیقت ملکیت نہ ہو تو باطن میں نفاذ نہیں ہوگا اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور جس صورت میں سبب معین کا انعقاد از جانب قاضی ہو گیا تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ باطن میں نافذ نہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ولا یقضى القاضی علی غائب الا ان یحضرون یقوم مقامہ۔ اور قاضی کسی غائب پر حکم نہیں کرے گا جبکہ اس کا قائم مقام حاضر ہوئے خواہ وہ شہر سے غائب ہو یا شہر میں کہیں پوشیدہ ہو مگر قاضی کی مجلس سے غائب ہو اور امام شافعی کے نزدیک اگر شہر میں پوشیدہ ہو تو اس پر قاضی کا حکم دینا جائز ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے اور اگر وہ شہر سے بھی غائب ہو تو امام مالک و احمد کے نزدیک اس پر حکم دینا نہیں جائز ہے۔ اور امام شافعی رحمہ سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ حکم دینا نہیں جائز ہے اور یہی اصح ہے اور دوسری روایت شیخ مصنف نے ذکر فرمائی۔ وقال الشافعی یجوز لوجود الحجة وہی البينة فظهر الحق۔ شافعی رحمہ نے فرمایا کہ غائب پر حکم دینا جائز ہے کیونکہ محبت موجود ہے اور وہ گواہ ہیں پس عقد ظاہر ہو گیا۔ م۔ تو قاضی کو حق کے موافق حکم دینا جائز ہے لیکن غنی نہیں کہ گواہوں نے مثلاً اصل قرضہ کی گواہی دی تو یہ ثابت ہوا کہ مدعا علیہ پر اصل میں قرضہ تھا پھر شاہد اس نے مدعا کو ادا کیا اور ادا کرنے کے دوسرے

گواہ کر لے ہوں یا کوئی ایسا معاملہ واقع ہوا جس سے قرضدار بری ہو سکتا ہے اور یہ بات بغیر حاضری مدعا علیہ کے معلوم نہیں ہو سکتی اور شیخ مصنف نے کہا۔ ولنا ان العمل بالشہادۃ لقطع المنازعۃ وللمنازعۃ بدون انکار ولہ یوجد۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غائب پر حکم اس واسطے نہیں جائز ہے کہ گواہی پر عمل کرنا فقط جھگڑا قطع کرنے کے واسطے جائز ہے اور بدون انکار مدعا علیہ کے جھگڑا نہیں ہوتا اور وہ انکاریاں پایا نہیں گیا۔ ولانہ یحتمل الاقرار والانکار من الخصم فیشتبه وجہ القضاء لان احکامها مختلفۃ اور اس وجہ سے کہ غائب کی طرف سے احتمال ہے کہ اقرار کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ انکار کرے تو قاضی کے حکم قضا کی جہت مشتبہ ہوگی کیونکہ دونوں جہت کے احکام مختلف ہیں مثلاً اگر بچہت اقرار مدعا علیہ فیصلہ ہو تو آئندہ مدعا علیہ کو اپنی برادرت کے گواہ قائم کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر بچہت انکار ہو تو آئندہ مدعا علیہ کو اختیار ہے کہ اپنی برادرت کے گواہ قائم کرے۔ ولوانکر ثم غاب فکذلک الجواب لان الشرط قیام الانکار وقت القضاء۔ اور اگر مدعا علیہ نے انکار کیا پھر منور قاضی نے حکم نہ دیا تھا کہ وہ غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے یعنی قاضی حکم نہیں دے سکتا اس واسطے کہ حکم قضا کے وقت انکار موجود ہونا شرط ہے وفيہ خلاف ابی یوسفؒ۔ اور اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کہ دکتے ہیں کہ وقت قضاء تک انکار پرمصر شرط ہے اور اس کے غائب ہونے کے بعد یہ انکار برابر ثابت ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ثابت ہونا بلا دلیل معلوم نہیں ہو سکتا اگر کہا جائے کہ ابو سفیان کی بی بی بندہ بنت عتبہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ابو سفیان مرد بخیل ہے دمجھے اس قدر نہیں دیتا کہ مجھے اور میری اولاد کو کافی ہو تو آپ نے فرمایا کہ تو اس کے مال سے اس قدر لے لے جو تجھ کو اور تیری اولاد کو بطور معروف کافی ہو کافی البخاری۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان پر حکم لگایا حالانکہ وہ غائب تھا جواب یہ ہے کہ یہ فتویٰ تھا نہ حکم قضاء حتیٰ کہ ابو سفیان پر اس قدر مال دینا لازم نہیں ہوا اور اگر حکم قضاء ہوتا تو لازم ہو جانا اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ ابو سفیان پر نفقہ کا استحقاق ہے تو بندہ کو اپنا حق لینے کا فتویٰ دے دیا اور گواہ بھی طلب نہیں فرمائے اور ہماری حجت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب میں بھیجا تو ارشاد فرمایا کہ تو مدعی مدعا علیہ میں سے ایک کے واسطے کچھ حکم نہ کیجیو یہاں تک کہ دوسرے کا کلام سن بھیجیو کیونکہ مجھے دریافت نہ ہوگا کہ کس چیز کے ساتھ حکم کرتا ہے رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ م۔ ع۔ ومن یقوم مقامہ قدیکون نائباً بانابة الوکیل ادباً بآبۃ الشرع کا لوصی من جهة القاضی وقدیکون حکماً بان کان مایدعی علی الغائب سبباً لمایدعی علی الحاضر۔ اور جو شخص مدعا علیہ کا قائم مقام ہو وہ کبھی حقیقتہً اس کے مقرر کرنے سے مثل وکیل کے یا قاضی کے مقرر کرنے سے مثل وصی کے ہوتا ہے اور کبھی وہ حکماً نائب ہوتا ہے یا بنطور کہ جس چیز کا غائب پر دعویٰ کرتا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہے وھذا فی خیر صوماۃ فی الکتب۔ اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ مکان جس پر بکر قابض ہے میری ملک ہے۔ میں نے اس کو خالد سے درحالیکہ وہ اس کا مالک تھا خرید کیا حالانکہ خالد اس وقت غائب ہے اور بکر نے مجھ سے یہ مکان غصب کر لیا ہے اور بکر اس سے انکار کرتا ہے پس زید نے گواہ قائم کئے تو قبول ہوں گے اور زید کے واسطے جو حکم ہو گا۔ وہ جس طرح بکر پر نافذ ہے اسی طرح خالد غائب پر بھی نافذ ہے کیونکہ بکر پر دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ اس نے خالد سے خرید کیا تو خالد کی طرف سے بکر ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا اور مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ شخص خالد کی جانب سے جو کچھ میرا خالد پر ثابت ہوا اس کا کفیل ہے پھر بکر نے کفالت کا اقرار کیا پھر زید نے گواہ دیئے کہ خالد پر میرے ہزار درم ثابت ہوئے ہیں تو گواہ قبول ہوں گے اور بکر پر حکم ہو جائے گا۔ اور یہ حکم خالد پر بھی نافذ ہوگا اور مثلاً زید نے بکر پر ایک مکان میں شفعہ کا دعویٰ کیا پس بکر نے کہا کہ میں نے اس کو کسی سے نہیں خریدا جھگڑا منور میرا گھر

ہے پس زید نے گواہ دیے کہ اس نے فلاں شخص غائب سے یہ مکان خریدا اور حالیکہ وہ مالک تھا اور میں نے اس کا شفعہ طلب کیا تو بکر کے حق میں خریدنے کا فلاں غائب کے حق میں بیچنے کا حکم ہو جائے گا اور بکر اس کا نائب حکمی ہو گا۔ ع۔ یہ اس صورت میں کہ غائب پر جو دعویٰ ہے وہ حاضر پر دعویٰ کا لامحالہ سبب ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہوا اور کسی وقت نہ ہوا۔ اما اذا كان شرط الحق فلا يعتبر به في جعله خصما عن الغائب وقد عرف تمامه في الجامع۔ اور اگر ایسا ہو کہ غائب پر جو کچھ دعویٰ ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو یعنی سبب نہیں ہے تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی ٹھہرانے میں اس شرط کا اعتبار نہیں ہو گا اور یہ تمام کلام جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے مثلاً اپنی جود سے کہا کہ اگر فلاں مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق دی۔ تو تو طلاق ہے پس اس کی عورت نے دعویٰ کیا کہ فلاں مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق دی اور گواہ قائم کئے تو گواہ قبول نہ ہوں گے اگر کہا جاوے کہ اگر زوجہ سے کہا کہ فلاں شخص فلاں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے پھر نہ جہنے گواہ دیئے کہ فلاں شخص اس گھر میں داخل ہوا تو گواہ قبول ہوتے ہیں جواب یہ کہ اس واسطے قبول ہوئے کہ اس میں غائب کے حق کا ابطال نہیں ہے تو وہ قضاء علی الغائب نہیں ہے اور واضح ہو کہ سبب کی صورت میں بھی اگر وہ ایک وقت میں سبب ہوا اور دوسرے وقت میں نہ ہو تو بھی وہ سبب معتبر نہ ہو گا مثلاً ایک شخص نے ایک عورت سے کہا کہ مجھے تیرے شوہر نے دکیل کیا ہے کہ میں تجھے لیجا کر اس کے پاس پہنچاؤں پس عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیدیں اور اس پر گواہ قائم کئے تو یہ گواہ اس بارہ میں قبول ہوں گے کہ دکیل اس کو نہیں لے جاسکتا اور اس بارہ میں معتبر نہیں کہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں دیں حتیٰ کہ اگر شوہر نے اگر طلاقوں سے انکار کیا تو عورت پر لازم ہو گا کہ اپنے گواہ دوبارہ پیش کرے مع۔ قال ویفترض القاضی اموال الیتامی۔ جامع صغیر میں ہے کہ قاضی مختار ہے کہ یتیموں کے اموال کو قرض دے دے ف۔ یعنی ثقہ لوگوں کو قرض دے تاج الشریعہ و یکتب ذکو الحق اور اس حق کی تحریر لکھ دے ف۔ یعنی یہ کہ فلاں یتیم کا اس قدر کا مال فلاں شخص کو قرض دیا گیا اور ثقہ اس مقام پر وہ ہے کہ تو نگر و خوش معاملہ مدین ہولان فی الاقراض مصلحتہم۔ اس واسطے کہ قرض دے دینے میں یتیموں کے واسطے مصلحت ہے۔ لبقاوالاموال محفوظہ مضمونہ۔ کیونکہ ان کے اموال حفاظت کے ساتھ بذمہ قرضدار معفون رہیں گے۔ والقاضی یقدر علی الاستخراج۔ اور قاضی کو ان کے وصول کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ والکتابۃ لتحفظہ اور تحریر صرف اس کی یادداشت کے لئے ہے ف۔ قرض دینا مصلحت ہے بخلاف و بیعت کے اگر اپنا و بیعت رکھنے والے نے کہا کہ وہ ضائع ہو گئی تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور قرض لینے والا بہر حال ضامن ہے۔ وان اقرض الوسی ضمن اور اگر وصی نے مال یتیم کو قرض دیا تو وہ ضامن ہے۔ ف۔ پس اگر قرضدار نے دے دیا تو خبر درینہ وصی اپنے پاس سے تاوان دے کیونکہ اس نے مال یتیم کو بغیر مضبوطی کے ضائع کیا۔ لانه لا یقدر علی الاستفادہ اس واسطے کہ وصی اس مال کو قرضدار سے نکال لینے پر قادر نہیں ہے۔ ف۔ اور قاضی کو یہ قدرت حاصل ہے والادب بمنزلہ الوسی فی ما صح الروایتین۔ اور باپ نے اگر اپنے سفیر کا مال قرض دیا تو دور وایتوں میں اصح روایت یہ کہ وہ بمنزلہ وصی کے ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً سفیر نے اپنی مال وغیرہ کا ترکہ میراث پایا اور اس کے باپ نے مال لے کر کسی کو قرض دے دیا تو اصح روایت پر وہ ضامن ہے۔ لعجزہ عن الاستفادہ اس واسطے کہ وہ نکالنے سے عاجز ہے ف۔ تو جب اس نے ایسا تصرف کیا جو ضائع کرنے کے مسئلہ میں ہے تو باپ ضامن ہو گیا۔ اسی کو فخر الاسلام و صدر مشہور و عنابی نے اختیار کیا ہے اگر باپ نے خود قرض لیا تو مشائخ نے کہا کہ جائز ہے۔ مع

باب التحکیم

یہ باب تحکیم کے بیان میں ہے

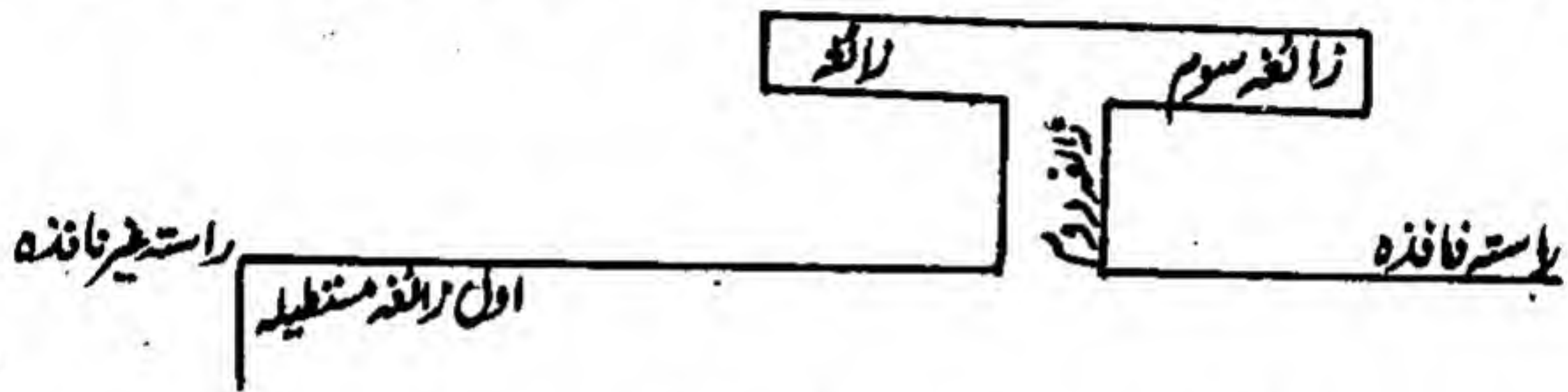
تحکیم۔ یہ کہ متقاضین اپنے درمیان میں کسی کو حکم بتادیں کہ جو وہ فیصلہ کرے اس پر دونوں راضی ہیں اور اس کو حکم کہتے ہیں اور حکم کا حکم کرنا دونوں متقاضین کی رضامندی پر جائز ہوتا ہے یعنی دونوں راضی ہو کر اس کو حکم بنا دیں ورنہ وہ ولایت حکومت نہیں رکھتا پھر جب دونوں نے حکم بنایا اور اس نے حکم کیا تو لازم ہے اگرچہ مرافعہ کا اختیار ہے اور قاضی کا حکم عام ہے اگرچہ کوئی خصم ناراض ہو پھر اگر حکم کے حکم کا مرافعہ ایسے قاضی کے پاس کیا گیا جس کے نزدیک حکم کی رائے خطا ہے تو اس کو باطل کر دے پھر حدود اور قصاص میں تحکیم نہیں جائز ہے اور واضح ہو کہ تحکیم جائز ہونا قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہے قال تعالیٰ فابتغوا حکما من اہلہ و حکما من اہلہا یعنی شوہر و زوجہ میں جب اختلاف ہو تو ایک حکم شوہر کی طرف والوں سے اور ایک حکم عورت والوں سے بھیجو آخر تک۔ پس دلیل ہے کہ خصوصیات میں تحکیم جائز ہے اور حدیث میں ہے کہ یا رسول اللہ میری قوم جب کسی امر میں اختلاف کرتے ہیں تو میرے پاس آتے ہیں پس ان کے درمیان محاکمہ کر دیتا ہوں پس دونوں فریق مجھ سے راضی ہو جاتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بہت خوب بات ہے۔ رواد النساء اور صحابہ رضی اللہ عنہم سب اجماع کرتے تھے کہ تحکیم جائز ہے۔ مع و اذا حکم رجلان رجلا فیکون حکمہما رضیا بحکمہ جائزہ اور جب دو متقاضین نے ایک شخص کو حکم بنایا پس اس نے دونوں کے درمیان حکم کر دیا اور دونوں اس کے حکم پر راضی ہوئے تو جائز ہے۔ لان لہما ولایۃ علی انفسہما فصیح حکمہما وینفذ حکمہ علیہما اس واسطے کہ دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے تو ان کا حکم بنانا بھی جائز ہے۔ اور حکم کا حکم ان دونوں پر ان کی رضامندی سے نافذ ہو جائے گا۔ و هذا اذا کان الحکم بصفة الحاكم لانه بمنزلة القاضي فیما بینہما فی شرط اہلیۃ القضاء۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ حکم کی صفت ایسی ہو جو حاکم کے واسطے لائق ہے کیونکہ وہ ان دونوں شخصوں کے درمیان بمنزلہ قاضی کے ہے تو اس میں قضا کی لیاقت شرط ہے۔ فہے یعنی اس میں شہادت کی اہلیت اور قاضی ہونے کی لیاقت موجود ہو اور وہ حکم تک برابر موجود ہے کافی الخیاط۔ ع ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذی والمحدود فی القذف والفاسق والصبی لان عدم اہلیۃ القضاء اعتبارا باہلیۃ الشہادۃ۔ اور نہیں جائز ہے حکم بنانا کافر کو غلام کو یا وہمی کو یا محدود و ناقض کو یا فاسق کو یا طفل نابالغ کو کیونکہ اس میں قضا کی لیاقت بلحاظ لیاقت شہادت کے تدارد ہے فہے یعنی ان میں سے کسی کو گواہ ہونے کی لیاقت نہیں تو قاضی نہیں ہو سکتا جب قاضی نہیں ہو سکتا تو حکم بھی نہیں ہو سکتا اور قدوری کے اس قول میں فاسق بھی انہیں لوگوں میں شمار ہے پس شاید معنی یہ ہیں کہ کافر و غلام و غیرہ ایسے لوگ ہیں کہ ان کو حکم بنانا نہیں چاہیے ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا والفاسق اذا حکم یجب ان یجوز عندنا کما صنف فی المولیٰ۔ اور فاسق جب حکم بنایا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہیے جیسے اوپر گنہگار کہ فاسق اگر قاضی مقرر کیا جائے تو جائز ہے۔ فہے یعنی اگر فاسق کو قاضی بنایا گیا اگرچہ بنانا نہیں چاہیے۔ لیکن اس کا حکم قضا جائز ہے اسی طرح اگر اس کو حکم بنایا گیا تو بھی جائز ہونا چاہیے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہونا اشیہ بفقہ ہے جیسے اس زمانہ میں مسلمانوں کو اپنے معاملات کا فیصلہ کرنا تحکیم شرعی پر بلکہ اس پر راضی ہونا ثواب عظیم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ و لكل واحد من المحکمین ان یرجع مالم یحکم علیہما۔ اور دونوں متقاضین یعنی مدعی و مدعا علیہ جنہوں نے حکم بنایا ہے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ حکم بنانے سے پھر جاوے جب تک کہ حکم نے ان دونوں پر حکم نہ کیا ہو۔ لانه مقلد من جہتہما فلا یحکم الا بوضاہبہما اس واسطے کہ حکم تو انہیں دونوں کی

طرت سے مقرر ہوا ہے تو جب تک دونوں راضی نہ ہوں گے وہ محکم ہو کر حکم نہیں کر سکتا ہے پس جب تک اس نے حکم نہیں کیا تب تک ہر ایک اس کو محکم بنانے سے پھر سکتا ہے واذ احکم لزمہما الصدور حکمہ عن ولایۃ علیہما۔ اور جب محکم نے ان پر حکم کر دیا تو وہ حکم ان دونوں پر لازم ہوگا کیونکہ ان دونوں پر ولایت حاصل ہو کر اس کا حکم صادر ہوا ہے فت اور یہی قول مالک و احمد ہے اور یہی شافعیؒ سے ایک روایت ہے۔ ع۔ اور لازم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کو توڑ دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ حاکم اعلیٰ کے پاس مرافعہ کر سکتے ہیں واذ ادفع حکمہ الی القاضی فوافق مذہبہ امضاہ۔ اور اگر محکم کے حکم کا مرافعہ کسی قاضی کے پاس کیا گیا اور یہ حکم اس قاضی کے اجتہاد و مذہب سے موافق نکلا تو قاضی اس کو نافذ کرے گا لانہ لا فائدتہ فی نقضہ ثور فی ابرامہ علی ذلک الوجہ۔ کیونکہ اس کے حکم کو توڑ کر پھر اسی طور پر مضبوط کرنے پر کوئی فائدہ نہیں۔ فت اور مرافعہ سے فائدہ یہ ہے کہ جب قاضی نے اس کو نافذ کر دیا پھر وہ کسی ایسے قاضی کے حضور میں مرافعہ ہوا جس کے اجتہاد سے موافقت نہیں ہے تو وہ اس کو نہیں توڑ سکتا کیونکہ مجتہد فیہ کو ایک قاضی نے نافذ کیا۔ وان خالفہ ابطالہ لان حکمہ لا یلزمہ لعدم التحکیم منہ۔ اور اگر محکم کا حکم اس قاضی کے اجتہاد سے مخالف ہے یعنی قاضی کے نزدیک خطا ہے تو اس کو باطل کر دے اس واسطے کہ محکم کا حکم کچھ قاضی پر لازم نہیں ہے اس واسطے کہ قاضی کی طرف سے حکم بنانا نہیں پایا گیا فت بخلاف حکم قاضی کے کہ وہ شرع کی طرف سے سب پر حاکم ہے اور اس کی ولایت عام ہے پس جب تک اس کا حکم قطعاً غلط نہ ہو تب تک کوئی قاضی نہیں توڑ سکتا اور مجتہد فیہ امور میں کوئی قاضی کسی کے اجتہاد کو قطعی غلط نہیں جانتا لہذا توڑ نہیں سکتا ہے اور واضح ہو کہ امام مالک و ابن ابی سیل کے نزدیک مجتہدات میں قاضی کی طرح محکم کا حکم نافذ ہوتا ہے۔ م۔ ع۔ ولا یجوز التحکیم فی الحدود والقصاص اور حدود و قصاص میں محکم بنانا نہیں جائز ہے لانہ لا ولایۃ لہما علی واما کیونکہ ان دونوں کی ولایت اپنے خون پر نہیں لایمکن الاباحۃ فلا یتباح برضاہما۔ اسی واسطے دونوں کو خون مباح کرنے کی قدرت نہیں ہے تو دلوں کی رضامندی سے خون مباح نہ ہو جائے گا۔ قالوا و تخصیص الحدود والقصاص یدل علی جواز التحکیم فی سائر المجتہدات كالطلاق والنکاح وغیرہما۔ مشائخ نے فرمایا کہ حدود اور قصاص کی تخصیص کرنا یعنی مستثنیٰ کرنا دلیل ہے کہ تمام مجتہدات میں تحکیم جائز ہے مانند طلاق و نکاح وغیرہ کے و هو صیغ الا انہ لا یفتی بہ ویقال یحتاج الی حکم المولی دفعا لتجاسر العوام فیہ اور یہی بات صحیح ہے لیکن اس کا فتویٰ نہ دیا جائے گا۔ اور کہہ دیا جائے گا کہ اس میں حکم قاضی کی ضرورت ہے تاکہ اس میں عوام کی دلیری دور ہو ف سے یعنی ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ سوائے حدود و قصاص کے باقی سب امور میں محکم بنا کر حکم لینا جائز ہے لیکن اگر عوام کو اس کا فتویٰ دیا جائے تو شرعی بندگی سے اپنے آپ کو باہر کرنے میں دلیری کریں گے مثلاً کسی نے ایک بار گلی تین طلاقیں دے دیں حتیٰ کہ یہ عورت بغیر حلالہ کے جائز نہیں رہی لیکن اگر تحکیم جائز ہونے کا فتویٰ معلوم ہو تو عورت و مرد مل کر ایک شافعی المذہب یا غیر مقلد کو اس معاملہ میں محکم بنا دیں گے پس وہ حکم دے گا کہ صرف ایک طلاق واقع ہوئی اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آوے گی وہ ایسے شخص کو تلاش کرے گا۔ جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو پس اس سے تحکیم لے کر جواز حاصل کرے گا۔ اگرچہ اس سے پہلے اس کو حرام اعتقاد کرتا ہو لہذا مشائخ نے کہا کہ یہ فتویٰ نہ دیا جاوے وان حکماہ فی دم خطا ففقی بالدیۃ علی العاقلۃ لم یفد حکمہ لانہ لا ولایۃ لہ علیہم لالتحکیم من جہتہم۔ اور اگر محکم کو دلوں نے قتل و حرام میں حکم بنایا پس اس نے قاتل کے مددگار برادری پر ولایت کا حکم دیا تو اس کا حکم نافذ نہ ہوگا اس واسطے کہ مددگار برادری والوں پر اس کی کوئی ولایت نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے اپنی طرف سے اس کو حکم نہیں ٹھہرایا ولو حکم علی القاتل بالدیۃ فی مالہ مادۃ القاضی ویقضی بالدیۃ علی العاقلۃ لانہ مخالف لولایہ ومخالف للنص ایضا الا انہ لایبطل علی

یا قدامہ لان العاقلۃ لا تعقلہ۔ اور اگر محکم نے فقط قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس کو رد کر دے گا اور مددگار برادری پر دیت کا حکم دے گا۔ کیونکہ یہ قاضی کے اجتہاد سے مخالف بلکہ نص حدیث سے بھی مخالف ہے لیکن اگر قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو تو مخالفت نہیں ہے کیونکہ مددگار برادری اس دیت کو برداشت نہیں کرے گی فہ چنانچہ کتاب معاقل میں انشاء اللہ تعالیٰ اوسے گا۔ ویجو ذان یسمع البینۃ ویقضی بالنکول وکذا بالاقراء۔ اور محکم کو روئے کہ گواہوں کی سماعت کرے اور جس کو قسم دلائے اس کے انکار قسم پر حکم دیدے اور ایسے ہی اقرار پر حکم دیدے لائنہ حکم موافق للشرع۔ کیونکہ اس نے شرع کے موافق حکم لگایا۔ ولو اخبر باقرار واحد باقرار احد الخصمین او بطلان الشہود و دھا علی تحکیمہما یقبل قولہ لان الولاية قائمۃ۔ اور اگر محکم نے آگاہ کیا کہ مدعی یا مدعا علیہ میں سے کسی نے اقرار کیا ہے یا اس نے کسی گواہ کی مدالت سے آگاہ کیا حالانکہ دونوں اس کے حکم بننے پر قائم ہیں تو محکم کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ ولایت ابھی قائم ہے ولو اخبر بالحکم لا یقبل قولہ لان قضاء الولاية بقول المولی بعد العزل۔ اور اگر محکم نے حکم سے آگاہ کیا تو اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ ولایت ختم ہو گئی جیسے قاضی بعد منزول ہونے کے آگاہ کرے تو اس کا قول قبول نہیں ہوتا ہے وحکم الحاکم لا بویہ وذو جتہ وولادہ باطل والمولی والمحکم فیہ سواء۔ اور حاکم کا حکم کرنا اپنی والدین و فرزند زوجہ کے واسطے باطل ہے اس میں قاضی اور محکم دونوں برابر ہیں۔ وھذا لائنہ لا یقبل شہادۃ لہو لاء لکان التھمة فکذلک لا یصح القضاء لہم بخلاف ما اذا حکم علیہا لائنہ یقبل شہادۃ علیہا لانقضاء التھمة فکذا القضاء۔ کیونکہ ان لوگوں کے واسطے حاکم کی گواہی قبول نہیں ہے کیونکہ اس میں تہمت ہے یوں ہی ان لوگوں کے واسطے اس کا حکم قضا صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے اگر ان لوگوں پر حکم لگا دے تو جائز ہے اس واسطے کہ ان لوگوں پر اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے تو یوں ہی ان لوگوں پر حکم قضاء بھی جائز ہے جسے خلاصہ یہ کہ اگر حاکم نے ان لوگوں کے واسطے حکم کیا یعنی فیصلہ ان کے مفید ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر اس نے ان لوگوں کے اوپر حکم کیا یعنی ان لوگوں کے واسطے مضر ہے تو جائز ہے ولو حکما رجلین لا بد من اجتماعہما لائنہ امر یحتاج فیہ الی الراۃ واللہ اعلم بالصواب۔ اور اگر متناہمین نے دو شخصوں کو محکم بنایا تو ان دونوں کا مجتمع ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ حکم دینا ایسا کام ہے جس میں اجتہاد لازم ہے واللہ اعلم بالصواب۔

مسائل شتی من کتاب القضاء یہ کتاب انفساد میں سے مسائل متفرقہ ہیں۔ قال واذا کان علو لوجل وسفل لآخر فلیس لصاحب السفل ان یتد فیہ و تد اول ینقب فیہ کوۃ عند ابی حنیفۃؒ۔ اور اگر بالا خانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے شخص کا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں منج گائے یا روشنان بنادے۔ معنای بغیر رضاء صاحب العلو اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بالا خانہ والے کی بغیر رضامندی ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ وعلی هذا الخلاف اذا اساد صاحب العلوان یبنی علی علوہ۔ اسی طرح اگر بالا خانہ والے نے چاہا کہ میں اپنے بالا خانہ پر غارت بناؤں تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے فہ یعنی امامؒ کے نزدیک بغیر رضامندی نیچے والے کے نہیں بنا سکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک بنا سکتا ہے اگر معرہ ہو۔ قیل ما حکى عنہما تفسیر لقول ابی حنیفۃؒ فلا خلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین سے جبرائیت ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تفسیر ہے تو درمیان میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ وقیل الاصل عنہما الاباحۃ لائنہ تصرف فی ملکک یقتضی الاطلاق والعروۃ بعارض الضرر فاذا اشکل لم یجز المنع اور بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک اصل میں اباحت ہے کیونکہ یہ اپنی ملک میں تصرف ہے اور ملک جابحتی ہے کہ مطلقا تصرف جائز ہو اور حرمت فقط ضرر پیدا ہونے سے ہے تو مانست جائز نہ ہوگی۔ فہ یعنی ممانعت صرف ضرر کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ والاصل عنہما

الخطوط انه تصرف في محل تعلق به حق محتوم للغير كحق المرتين والمستاجر والاطلاق بعارض فاذا اشكل لا يزول المنع -
اورا مام ابو حنيفة کے نزدیک اصل میں ممانعت ہے اس واسطے کہ وہ ایسے محل میں تصرف ہے جس کے ساتھ دوسرے کا حق
محترم متعلق ہے جیسے حق مرتین و متاجر متعلق ہوتا ہے اور تصرف کی اجازت ہونا عارضی ہے تو یہاں جب امر مشتبہ ہوا تو ممانعت
ظاہر نہ ہوگی۔ علیٰ اذہ لا یجوز عن نوع ضرر بالعلوم من توہین بناء او نقضه فیمنع عنہ سلاوہ بریں ایسا کرنا بالا خانہ کی
عارضت کمزور کرنے یا توڑنے وغیرہ ایک طرح کے ضرر سے خالی نہیں ہے تو اس کو منع کیا جائے گا کہ یعنی کھوٹے گاڑنا وغیرہ
ہمیشہ مکان کو کچھ ضرور دیتا ہے۔ قال واذا كانت زائفة مستطيلة تنشعب منها ذائفة مستطيلة وہی غیر نافذ کا فلیس
لاہل الذائفة الاولى ان یفتحوا بابا فی الذائفة القصوی۔ اگر ایک زائفہ مستطیلہ ہو جس سے دوسرے زائفہ مستطیلہ نکلتی ہے۔
حالانکہ وہ نافذ نہیں ہے تو اول زائفہ والوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسری زائفہ میں دروازہ لگائیں کہ لائفہ مستطیلہ کو چہ بشل
مستطیل جس میں دورویہ مکانات ہیں اور اس سے دوسرا کوچہ مستطیل نکلا جس کی شکل مندرجہ ذیل ہے۔



پس زائغ سوم کے لوگ زائغ دوم کی راہ سے اور یہ دونوں زائغ اول کی راہ سے آمد و رفت کا حق رکھتے ہیں اور اس کے برعکس نہیں ہو سکتا ہے لہذا زائغ اول والوں کو اختیار نہیں کہ زائغ دوم میں راستہ پھوڑیں۔ لان فقیہ للمردود ولاحق لہی فی المردود اذہو لا ہلھا خصوصاً اس واسطے کہ دروازہ تو گندگاہ کے لئے ہے اور اول زائغ والوں کو گذر کا حق نہیں ہے اس واسطے کہ زائغ دوم خاص کر اپنے لوگوں کے لئے ہے۔ اس میں اول والوں کا حق کچھ نہیں ہے حتی لا یكون لاهل الاولی فیما یبع فیہا حق الشفعة۔ حتی کہ جو اراضی و مکان کہ دوسرے زائغ میں فروخت ہو تو اول زائغ والوں کے واسطے اس بیع میں حق شفعہ نہ ہوگا۔ بخلاف التنازع لان المردود فیہا حق العامة۔ بخلاف ایسے کوچہ کے جو نافذہ ہو یعنی اس کے آخر سے راستہ نکل گیا ہو کیونکہ اس میں سب کو آمد و رفت کا حق قائل ہے۔ قبل المنع من المردود لان من فتح الباب لا یمنع من الفتح لان بعد الفتح لا یمنع المانع من المردود فی کل ساعة ولانہ عساة یدعی الحق فی القصوی بت ترکیب الباب۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دروازہ پھوڑنے سے مانع نہیں بلکہ اس دروازے سے گذر گاہ بنانے سے مانع ہے کیونکہ دروازہ پھوڑنے کی تو صرف اتنے معنی ہیں کہ اپنی دیوار کا کچھ حصہ توڑ دے لیکن اصح یہ ہے کہ دروازہ پھوڑنے سے مانع ہے اس واسطے کہ دروازہ کھل جانے کے بعد دوسری زائغ والے سے یہ نہیں ممکن ہے کہ اس کو گندنے سے برکھڑی منع کیا کرے اور اس لئے کہ شاید دروازہ لگا کر دوسرے زائغ میں اپنے کسی حق کا دعوی کرے۔ لان کانت مستدیمۃ قد لزیق طوفانھا فلہم ان یفتحوا بابا۔ اور اگر دوسرا زائغ مستدیرہ ہو جس کے دونوں کنارے اول زائغ سے ملے ہوں تو اول والوں کو اختیار ہے کہ اس میں دروازہ پھوڑیں۔ لان لکل واحد منہم حق المردود فی کلھا اذہی ساحة مشترکة ولہذا یشترکون فی الشفعة اذا بیعت دار منہا۔ اس واسطے کہ لالہ اول و دوم کے ہر ایک کو اس میں آمد و رفت کا حق حاصل ہے اس واسطے کہ یہ ایک صحن مشترک ہے اور اسی جہت سے اگر اس میں سے کوئی گھر فروخت ہو تو شفعہ میں سب شریک ہوتے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے۔

اس طرف کو ہندو پیر نافذ ہے

اس طرف کو ہندو پیر نافذ ہے

پس جس قدر دروازوں کے آگے صحن ہے وہ کچھ مستطیل اور باقی مستدیر ہے اور سب کو چہ والوں کو اس میں آمد و رفت کا حق حاصل ہے تو مستدیرہ بھی خاص کر اپنے لوگوں کے واسطے نہیں ہے بلکہ سب لوگ اس میں چل پھر سکتے ہیں۔ قال ومن ادعی فی داسد عوی وانکرھا الذی ہی فی یدہ ثم صالحہ منها فهو جائز۔ اگر کسی نے ایک مکان میں اپنا دعویٰ کیا اور قابض نے اس سے انکار کیا پھر مدعی نے دعویٰ سے صلح کر لی تو یہ صلح جائز ہے وہی مسألة الصلح علی الانکار وسند کرھا فی الصلح ان شاء اللہ تعالیٰ اور یہ انکار پر صلح کرنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو کتاب الصلح میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فے اگر کہا جاوے کہ جو کچھ اس نے دعویٰ کیا تھا مثلاً تہائی یا آدھا اس کو ابھی ثابت نہیں کیا اور قابض نے جب انکار کیا تو کچھ بھی ثبوت نہیں ہے پس صلح اس حق مجہول سے کیونکر صحیح ہے جواب دیا کہ والمدعی وان کان مجہولاً فالصلح علی معلوم عن مجہول جائز عندنا لانه جهالة فی الساقط فلا یفرض الی المتارعة علی ما عرف۔ اور جو کچھ دعویٰ کیا اگرچہ وہ مجہول سے معلوم پر صلح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ ایسی چیز میں جہالت ہے جو ساقط ہے تو اس سے جھگڑا نہیں پیدا ہو گا چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے ومن ادعی داسا فی ید رجل انہ وہبھا لہ فی وقت۔ اگر ایک شخص مثلاً زید نے دوسرے مثلاً بکر کے مقبوضہ دار کا دعویٰ کیا کہ اس نے یہ دار مجھے ایک وقت میں ہیہ کیا ہے۔ فے اور وہ وقت و تاریخ بیان کر دی۔ ففسل البینة۔ پس اس سے گواہ طلب کئے گئے۔ فقال جحد فی الہبة فاشتريتها واقام المدعی البينة علی الشراء قبل الوقت الذی یدعی فیہ الہبة پس مدعی نے کہا کہ اس نے ہیہ کا انکار کر دیا تو میں نے اس سے دار مذکور خرید لیا اور مدعی نے خریدنے کے گواہ ایسے وقت کی خرید کے قائم کئے جو اس وقت سے سابق ہے جس میں ہیہ کا دعویٰ کیا تھا۔ فے مثلاً کہا کہ اس سال کے ماہ صفر میں ہیہ کیا تھا اور خرید کے گواہ دیے کہ اس نے محرم سال حال میں خرید لیا تقبل بیئنة۔ تو گواہ قبول نہ ہوں گے۔ لظہور التناقض کیونکہ تناقض ظاہر ہے فے کیونکہ خرید کے بعد ہیہ کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اذہو یدعی الشراء بعد الہبة اس واسطے کہ مدعی تو بعد ہیہ واقع ہونے کے خرید کا دعویٰ کرتا ہے دھو یشہد ون بہ قبلہا۔ حالانکہ گواہ لوگ قبل ہیہ کے خرید کی گواہی دیتے ہیں۔ فے تو مدعی کا کہنا درست ہو سکتا تھا مگر گواہی مخالف و متناقض دعویٰ ہے ولو شہد وابہ بعدھا تقبل لوضوح التوفیق۔ اور اگر گواہ لوگ بعد ہیہ کے خرید واقع ہونے کی گواہی دیتے تو گواہی قبول ہوتی کیونکہ توفیق ظاہر ہے۔ ولو کان ادعی الہبة ثم اقام البينة علی الشراء قبلہا ولعل یقل جحد فی الہبة فاشتريتها لم تقبل ایضا ذکرة فی بعض النسخ لان دعویٰ الہبة اقرار منہ بالملک للواہب ودعویٰ الشراء رجوع منہ فعد مناقضا بخلاف ما اذا ادعی الشراء بعد الہبة لانه تقریر ملکہ عندہا۔ اور اگر پہلے ہیہ کا دعویٰ کیا پھر ہیہ سے پہلے خرید کے گواہ قائم کئے اور یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے ہیہ سے انکار کر دیا تھا تو بھی گواہ قبول نہ ہوں گے ایسا ہی بعض نسخوں میں مذکور ہے اس واسطے کہ ہیہ کا دعویٰ کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ ہیہ کرنے والے کی ملک قائم ہو اور خرید کا دعویٰ کرنا اس اقرار سے رجوع ہے۔ تو وہ تناقض کا مدعی شمار ہوا بخلاف اس کے اگر ہیہ کے بعد خرید کا دعویٰ کیا تو تناقض نہیں ہے کیونکہ ہیہ کے وقت ہیہ کرنے والے کی ملک ثابت کرتا ہے۔ فے اور یہ مفید ہے کچھ مضر نہیں ہے۔ ومن قال لا خراشتريت منی هذه الجارية فانکر الاخران اجمع البائع علی ترک الغصومة وسمہ ان یطأھا اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی اور دوسرے نے انکار کیا پس اگر بائع نے یہ عزم کر لیا کہ اس کے ساتھ نالیش و خصومت نہ کروں گا تو بائع کو حلال ہے کہ اس سے دلی کرے فے اور یہی ایک وجہ شافعی اور ایک روایت احمد ہے لان المشتري لما جحد کان فسخا من جهة اذ الفسخ یثبت بلکہ کما اذا اتجا جدا فاذا عزم البائع علی ترک الغصومة ثم الفسخ۔ کیونکہ مشتری نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے فسخ ہو گیا اس واسطے کہ فسخ اس سے ثابت ہو جاتا جیسے اگر دونوں بیع سے انکار کر جا دیں تو فسخ ہو جاتا ہے پس جب بائع نے بھی ترک خصومت کا عزم کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔ و بمجرد

العزم وان كان لا يثبت الفسخ فقد اقترن بالفعل وهو امسالك للجارية ونقلها وما يضاھيه ولانه لما تعذر استيفاء الثمن من المشتري فأتى رضاء البائع فيستبد بفسخه - اور خالی عزم کرنے سے اگرچہ فسخ نہیں ثابت ہوتا ہے لیکن یہاں ایک فعل کے ساتھ مقارن ہے اور باندی کو رکھ لینا اور اس کو اپنے گھر لے آنا اور اس کے مشابہ فعل مثلاً دوسری بیع کے واسطے پیش کرنا وغیرہ اور اس لئے جب مشتری سے ثمن حاصل کرنا ممکن نہ ہوا تو بائع کی رضامندی جاتی رہی تو وہ اس بیع کے توڑ دینے میں خود مستقل ہے تو اس کا عزم کرنا نسخ قرار دیا جائے گا۔ قال ومن اقوانه قبض من فلان عشرة دراهم واثنا عشر دیناراً - اور جس نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ کئے پھر دعویٰ کیا کہ وہ کھوئے تھے تو تصدیق کی جائے گی۔ وفي بعض النسخ اقضى وهو عبارة عن القبض ايضاً ووجهه ان الزیوف من جنس الدراهم الا انها معيبة - اور بعض نسخوں میں اقتضاء کا لفظ آیا اور یہ بھی قبضہ کرنے کی عبارت ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ زیوف یعنی کھوئے بھی جنس درہم سے ہیں مگر وہ عیب دار ہیں ولہذا لو تجوز بها في الصرف والسلام جان - اسی واسطے عقد صرف و عقد سلم میں اگر زیوف درہم کو لینے میں چشم پوشی کی تو جائز ہے تو یعنی مثلاً ایک اشرفی بھنائی اور مشتری نے اس کے درہم زیوف دیدیے اور بائع نے چشم پوشی کر کے لئے تو عقد صرف پورا ہو گیا اور عقد سلم میں مثلاً پچاس درہم پچاس من گیہوں ٹھہرائے پھر اس نے اس امال کے پچاس درہم زیوف دیے اور مسلم البیہ نے چشم پوشی کر کے قبول کئے تو جائز ہے پس معلوم ہوا کہ زیوف بھی درہم ہیں اور اس نے درہم پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہے۔ والقبض لا يختص بالجداد فيصدق لانه انكر قبض حقه - اور قبضہ کرنا کچھ کھرے درہم سے مختص نہیں ہے۔ یعنی کھوئے درہم پر بھی قبضہ صادق آتا ہے پس اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنا حق یعنی کھرے درہم پالنے سے انکار کیا تو خلاصہ یہ کہ جب اس نے کہا کہ میں نے دس درہم پر قبضہ کیا تو یہ قبضہ کھوئے درہم اور کھرے درہم دونوں پر صادق ہے پھر جب اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے کھوئے پر قبضہ کیا تو تصدیق ہو سکتی ہے۔ بخلاف ما اذا اقوانه قبض الجداد۔ برخلاف اس کے اگر اس نے اقرار کیا میں نے کھرے درہم وصول پائے ہیں اوحقہ۔ یا اقرار کیا کہ اپنا حق وصول پایا۔ او الثمن یا جو ثمن تھا وہ وصول پایا واستوفی۔ یا میں نے استيفاء کر لیا۔ تو یعنی بھر پور حاصل کر لیا تو پھر دعویٰ کرنا کہ میں نے کھوئے وصول کئے ہیں قبول نہ ہوگا لا قوانه قبض الجداد صریحاً۔ کیونکہ اس نے یا تو صریح کھرے درہم پالنے کا اقرار کیا او دلالة۔ یا بدلات کھرے درہم پالنے کا اقرار کیا۔ تو جیکہ حق یا ثمن یا استيفاء کا اقرار کیا۔ فلا يصدق۔ تو اب اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی۔ والبنهجة كالزیوف۔ اور بنہجہ درہم مثل کھوئے درہم کے ہیں وفي الاستوقاة لا يصدق لانه ليس من جنس الدراهم حتى لو تجوز بها فيما ذكرنا لا يجوز۔ اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ وہ درہم کے جنس سے نہیں ہیں حتیٰ کہ عقد صرف و سلم میں چشم پوشی کر کے ستوقہ درہم لےئے تو عقد جائز نہ ہوگا۔ والزلف ما زيفه بيت المال۔ اور زلف اس درہم کو کہتے ہیں جس کو بیت المال کھوٹا کر کے رد کرے۔ تو مگر تاجر لوگ اپنے معاملات میں ان کو لے لیتے ہیں۔ والبنهجة ما يردك التجار۔ اور بنہجہ وہ درہم ہیں جس کو تاجر لوگ رد کرتے ہیں۔ والاستوقاة ما يظن عليها الخس۔ اور ستوقہ وہ درہم ہیں جن میں کھوٹ زیادہ ہو۔ تو پس وہ دراصل درہم نہیں ہیں۔ قال ومن قال لا حولك على الف درهم فقال ليس لي عليك شيء ثم قال في مكانه بل لي عليك الف درهم فليس عليه شيء - اگر زید نے بکر سے کہا کہ تیرے واسطے محمد پر ہزار درہم ہیں پس بکر نے کہا کہ میرا تجھ پر کچھ نہیں ہے پھر اسی جگہ زید نے کہا بلکہ میرے واسطے تجھ پر ہزار درہم ہیں۔ تو زید پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ لان اقوانه هو الاول وقد ادتد بروايقوله والثاني دعوى فلا يثبت العبرة او تصديق خصمه بخلاف ما اذا قال لغيري اشتريت وانكره المورل ان يصدق له لان احد المتعاقدين

لا یتفرد بالفسخ کہا لا یتفرد بالعقد — اس واسطے کہ زید کا اقرار وہی اول ہے اور مقرلہ یعنی بکر کے رد کرنے سے رد ہو گیا اور دوسری دفعہ زید کا کہنا ایک دعویٰ ہے تو اس کے واسطے حجت ضرور ہونا چاہیے یا خصم یعنی بکر اس کی تصدیق کرے بخلاف اس کے اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھے خریدی اور دوسرے نے انکار کر دیا تو بھی دوسرے کو اختیار ہے کہ مشتری کے قول کی تصدیق کرے اس واسطے کہ یائع و مشتری میں سے ایک کو تنہا فسخ کا اختیار نہیں ہوتا ہے جیسے وہ تنہا عقد نہیں کر سکتا ہے۔ فت پس اقرار میں اور اس معاملہ عقد میں فرق ہے۔ والمعنی فیہ انہ حقہما فبقی العقد فیعمل التصدیق اما المقرلہ یتفرد بالاقراء فافتراقا۔ اور اس کے اندر بھی یہ ہے کہ عقد بیع تو ان دونوں کا حق ہے پس ایک کے رد کرنے پر بھی عقد باقی رہے گا پس دوسرے کا تصدیق کرنا کارآمد ہوگا۔ اور رہا مقرلہ تو وہ اقرار کو تنہا رو کر سکتا ہے۔ پس دونوں باتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ قال ومن ادعی علی اخری ما لا فقال ما کان لك علی شیء قط فاقام المدعی البینۃ علی الف واقام هو البینۃ علی القضاء قبلت بینتہ وکذلک علی الابراء —

اگر زید نے بکر پر مال کا دعویٰ کیا پس بکر نے کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہ تھا پس مدعی نے ہزار درہم کے گواہ قائم کئے اور مدعا علیہ نے ادا کر دینے کے گواہ قائم کئے تو بکر مدعا علیہ کے گواہ قبول ہو گئے۔ اور اسی طرح اگر اس نے مدعی کے بری کر دینے کے گواہ قائم کئے تو بھی اسی کے گواہ قبول ہو گئے۔ وقال زفر لا تقبل لان القضاء یتلوا الوجوب وقد انکرہ فیکون مناقضا ولنا ان التوفیق ممکن لان غیر الحق قد یقضى ویبرء منه دفعا للخصومة الا ترى انہ یقال قضی بباطل وقد یصالح علی شیء فیثبت ثم یقضى وکذا اذا قال لیس لك علی شیء قط لان التوفیق اظهر۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ گواہ نہیں قبول ہوں گے اس واسطے کہ ادا کرنا واجب ہونے کے پیچھے لگا ہوتا ہے حالانکہ اس نے یہ کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا تو وہ اپنے دعوے میں تناقض کرنے والا ہوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کبھی حق نہیں ہوتا وہ بھی ادا کر دیا جاتا اور برادرت کرنی جاتی ہے تاکہ خصومت دفع ہو گیا نہیں دیکھتے کہ یوں بولتے ہیں کہ اس نے ناحق ادا کیا۔ اور کبھی کسی چیز پر صلح کی جاتی ہے پس یہ چیز ثابت ہو کر ادا کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر بکر مدعا علیہ لے یوں کہا ہو کہ تیرا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے تو بھی ایسی صورت میں بکر کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ توفیق زیادہ ظاہر ہے فت خلاصہ جواب زفر یہ ہے کہ تم نے جو کہا کہ ادا کرنا بعد وجوب کے ہے تو یہ اصل حق کا وجوب ضرور نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فساد آدمی کسی پر ناحق دعویٰ کرتا اور جھگڑا پھیلاتا ہے تو مرد صالح اس جھگڑے سے بچاؤ کے واسطے اس کے دعوے کے موافق اس کو ادا کر دیتا ہے حالانکہ درحقیقت اس کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے یا مثلاً جھگڑے سے سردم پر صلح کرنی کہ دعویٰ چھوڑے اور بری کرے پس صلح کے سردم واجب ہوئے وہ اس نے ادا کر دیئے تو معلوم ہوا کہ ادا کرنے سے اصل حق واجب ہونا ضرور نہیں ہے تو جب اس نے کہا کہ مجھ پر کبھی حق نہیں تھا تو ادا کرنے سے یہ لازم نہیں کہ وہ جھوٹا ہو کیونکہ شاید اس نے ناحق مدعی کو ادا کیا ہو یا صلح انکاری ادا کیا ہو اور اگر اس نے یہ کہا کہ ہرگز کچھ حق نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ کچھ جھوٹ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ زیادہ ظاہر ہے۔ م۔ ولو قال ما کان لك علی شیء قط ولا اعرفك — اور اگر اس نے یوں کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا اور میں تجھے پہچانتا نہیں ہوں۔

لہر قبل بینۃ علی القضاء تو ادا کرنے پر اس کے گواہ قبول نہیں ہوں گے۔ وکذا علی الابراء۔ اور اسی طرح بری کرنے پر بھی گواہ قبول نہ ہوں گے۔ فت یعنی اگر گواہ دیئے کہ مدعی نے اس کو بری کر دیا ہے تو قبول نہ ہوں گے۔ اس واسطے کہ مدعی جھوٹ بول گیا التعداد التوفیق اس واسطے کہ مدعی کے دونوں باتوں میں موافقت دینا ممکن نہیں ہے لانه لا یکون بین اثنين اخذ عطاء وقضاء واقضاء معاملة ومصالحة بدون المعرفة۔ اس واسطے کہ دو آدمیوں کے درمیان

لینا و دینا و ادا کرنا اور وصول پانا اور کوئی معاملہ و مصالحہ نہیں ہو سکتا بدون معرفت کے فہ حالانکہ مدعی علیہ نے کہا کہ میں
 نیچے نہیں پہچانتا ہوں پس جس طرح ادب پر توفیق دی گئی وہ یہاں ممکن نہیں و ذکر القدوسی انہ تقبل ایضا۔ اور قدوریؒ
 نے ذکر کیا کہ اس صورت میں بھی گواہ مدعا علیہ قبول ہوں گے۔ فہ کیونکہ ایک طرح توفیق ممکن ہے کہ شاید مدعا علیہ معجب
 ہو یعنی سلطان وغیرہ سے رد پوش ہو یا بوجہ امیر کبیر ہونے کے لوگوں کے دیکھنے سے اپنی محل سرائے میں رہتا ہو یا مدعا
 علیہ عورت مخدرہ ہو یعنی پردہ نشین ہو تو ممکن ہے کہ حق در حقیقت نہ ہو اور اس نے ادا کر دیا مگر صورت نہیں دیکھی۔
 لدن المحتجب او المخذرة قد تودی بالشغب علی بابہ اس واسطے کہ محتجب یا مخدرہ کبھی اپنے دروازہ پر غل شور سے ایذا پاتا
 ہے۔ فیما وبعض وکلا نہ برضاہ ولا یعرفہ پس وہ اپنے بعض وکیلوں یعنی مختار کار یا سربراہ کار کو حکم دیتا ہے کہ غل کرنے
 والے کو راضی کر دے حالانکہ خود اس غل کرنے والے کو نہیں پہچانتا۔ ثم یعرفہ بعد ذلك فامکن التوفیق پھر اس کے بعد اس کو پہچان
 لینا ہے تو توفیق دینا ممکن ہے۔ فہ یعنی پھر جب اس نے ناش کی اور پتہ دیا کہ وہی غل کرنے والا ہوں تو پہچان گیا پس
 ادا کرنے کے گواہ قائم کئے قاضی خاں نے کہا کہ علی ہذا اگر محتجب یا مخدرہ نہ ہو بلکہ خود کام کرتا ہو تو قبول نہ ہونا چاہیے اور بعض
 نے کہا کہ اس صورت میں مدعا علیہ کے گواہ قبول ہونا باتفاق الروایات معمول ہیں۔ ع قال ومن ادعی علی آخوانہ باعہ۔
 جامع صغیر میں ہے کہ ایک نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی۔ فہ مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ
 کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی فقال لم البھا منك قط پس بکر مدعا علیہ نے کہا کہ میں نے تو مرگز تیرے ہاتھ نہیں
 بیچی۔ فاقام البینة علی الشراء پس مدعی زید نے خرید پر گواہ قائم کئے۔ فہ حتی کہ ثبوت ہوا اور بکر کو دایم دے کر باندی پر قبضہ
 کر لیا۔ فوجد بها اصبعاً ذائداً۔ پھر اس باندی میں ایک زائد انگلی پائی۔ فہ جو عیب ہے۔ فاقام البائع البینة انہ بوی
 الیہ من کل عیب لم تقبل بینه البائع۔ پس بکر بائع نے گواہ دیئے کہ بائع نے مدعی سے ہر عیب سے براءت کر لی تھی تو بائع کے
 گواہ قبول نہ ہوں گے۔ فہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ تقبل اعتباراً بما ذکرنا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت
 ہے کہ بقیاس مذکورہ بالا مسائل کے اس میں بھی بائع کے گواہ قبول ہوں گے فہ چنانچہ مالک نے خود نہیں فروخت کی بلکہ
 اس کی طرف سے وکیل وغیرہ نے فروخت کی۔ وجہ الظاہرات شرط البراءة تغیر للعقد من اقتضاء وصف السلامة لی
 غیرہ فیستدعی وجود البیع وقد اکرہ۔ وجہ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ براءت شرط کرنا عقد کو مقتضائے وصف سلامت سے غیر
 سلامت کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے تو یہاں چاہتا ہے کہ اصل بیع موجود ہے حالانکہ اس نے بیع سے انکار کیا فہ یعنی بیع مقتضی ہے
 کہ مشتری کو بیع صحیح سالم ملے اور جب بائع نے ہر عیب سے براءت کر لی تو وصف صحیح سالم ہونا ساقط ہو گیا بلکہ یہ رہا کہ بیع
 جیسی حالت پر ہے یہی بائع کو ملے گی تو یہاں پر ضرور ہے کہ اصل بیع موجود ہوتا کہ اس کے ساتھ براءت کی شرط لاحق ہو حالانکہ
 مدعا علیہ نے بیع سے انکار کیا ہے۔ فکان مناقضاً لودہ اپنے دعوے میں مناقض ہوا۔ بخلاف الدین بر خلاف قرضہ کے فہ
 کہ جب کہا مجھ پر کچھ قرضہ نہیں تھا۔ پھر ادا کرنے کا دعویٰ کیا تو گواہ قبول ہوں گے۔ اور تناقض نہیں ہے کیونکہ ادا کرنا کچھ در حقیقت
 قرضہ ہونے کو مقتضی نہیں ہے۔ لانہ قد یقفی وان کان باطلا علی مامد۔ اس واسطے کہ مال کبھی ادا کر دیا جاتا ہے اگرچہ
 در حقیقت باطل ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا۔ قال ذکر حق کتب فی اسفله۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ ایک حق کی ایک قہرہ
 تھی جس کے تحت میں یوں لکھا گیا۔ ومن قام بهذا الذکر فهو ولی ما فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور جو شخص اس ذکر کے ساتھ قائم
 ہوا تو وہ جو کچھ اس میں ہے اس کا ولی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ فہ یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار قرضہ کی دستاویز لکھی۔
 یہ اس کے آخر میں ان شاء اللہ تعالیٰ لکھ دیا یعنی جس شخص کے پاس یہ دستاویز ہو تو جو کچھ اس میں تحریر ہے وہ اس کا ولی ہے یعنی

مستحق ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اس مسئلہ کا مدار لفظ انشاء اللہ تعالیٰ پر ہے چنانچہ جامع صغیر میں صرف اسی پر اکتفا کیا کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر اقرار حق کی دستاویز لکھ کر اس کے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ لکھا یا بیعنامہ لکھ کر اس کے آخر میں لکھا کہ اس خرید میں فلاں مشتری کو جو کچھ درک پیش آوے تو فلاں شخص پر یعنی لکھنے والے پر اس کا خلاص ہے انشاء اللہ تعالیٰ الخ چنانچہ مصنف نے بھی لکھا۔ اذکتب فی الشراء فعلى فلان خلاص ذلك وتسليمه ان شاء الله تعالى۔ یا اس نے خرید میں لکھا تو فلاں شخص پر اس کو خلاص کرنا و مشتری کے سپرد کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ ف غرضیکہ اس نے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ ملایا۔ بطل الذکر کلمہ وهذا عند ابی حنیفہؒ تو یہ پوری دستاویز باطل ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف یہ اس بناء پر کہ انشاء اللہ تعالیٰ جو آخر میں مذکور ہے وہ تمام دستاویز سے متعلق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ ایسا کلمہ ہے جس سے کوئی امر لازم نہیں رہتا کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کی شرط ہے لہذا اگر کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی انشاء اللہ تعالیٰ یا میں نے تجھ سے خرید کی انشاء اللہ تعالیٰ تو جب ملا کہے تو طلاق یا بیع کچھ واقع نہ ہوگی اسی طرح یہاں بھی اقرار قرض یا خرید کچھ لازم نہ گی کیونکہ جو کچھ اوپر ذکر کیا گیا وہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے لازم نہیں رہا۔ وقال ان شاء الله تعالى هو على الخلاص وعلى من قام بذلك الحق۔ اور صاحبین نے کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا لفظ فقط خلاص کرنے سے متعلق ہے یا جو شخص قائم بہ ذکر ہو اس سے متعلق ہے۔ ف تو خلاص کرنا لازم نہ رہا یا جو شخص اس ذکر کے ساتھ قائم ہو اس کا ولی ہونا لازم نہیں ہے۔ اور باقی خرید یا اقرار صحیح ہے۔ وقولهما استحسان ذكره في الاقرار۔ اور صاحبین کا یہ کہنا استحسان ہے چنانچہ امام محمد نے اس کو بسوط کی کتاب الاقرار میں بیان کر دیا۔ ف بالجملہ صاحبین کے نزدیک استحسانا خرید صحیح ہے اور مال اقراری لازم ہے۔ لان الاستثناء ينصرف الى ما يليه لان الذكر للاستيثاق وكذا الاصل في الكلام الاستبعاد۔ اس واسطے کہ استثناء اپنے متصل کی جانب پھرے گا۔ اس واسطے کہ دستاویز تو مضبوطی کے واسطے ہوتی ہے اور اسی طرح کلام میں بھی اصل یہ ہے کہ مستقل ہو۔ ف یعنی دستاویز اس غرض سے لکھی گئی تھی کہ اس سے مضبوطی حاصل ہو تو لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کو کل کی طرف پھیر کر یہ فائدہ مٹاتا خلاص اصل ہے اور اسی طرح ہر جملہ بھی مستقل ہوتا ہے تو اخیر کے مستقل جملہ سے انشاء اللہ تعالیٰ متعلق ہو سکتا ہے تو باقی تحریر کی جانب پھرنا خلاص اصل ہے۔ وله ان الكل كشيء واحد بحكم العطف فيصرف الى الكل كما في الكلمات المعطوفة مثل قوله عبدة حرد وامراته طالق وعليه المشى الى بيت الله تعالى ان شاء الله تعالى۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عطف کی وجہ سے تمام تحریر بمنزلہ ایک چیز کے ہے تو انشاء اللہ تعالیٰ کا کلمہ کل تحریر کی جانب پھرے گا۔ جیسے کلمات معطوفہ میں ہوا کرتا ہے مثلاً کسی نے ایک بار ملا کر کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری زوجہ طالق ہے اور مجھ پر خانہ کعبہ کا حج لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ ف تو آزادی یا حج کوئی ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی تحریر کا کوئی مضمون لازم نہ ہوگا یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے انشاء اللہ تعالیٰ ملا کر لکھا ہو جیسے ملا کر کہتے ہیں۔ ولو ترك فرجة قالوا لا يلتحق به ويصير كفاصل السكوت۔ اور اگر اس نے درمیان میں کچھ جگہ خالی چھوڑ دی پھر انشاء اللہ تعالیٰ لکھا تو مشائخ نے فرمایا یہ دستاویز سے متصل نہ ہوگا اور ایسا ہو جائے گا۔ جیسے بولنے میں درمیان سکوت سے فاصلہ کر دیا ہو۔ ف مثلاً کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اور سکوت کیا پھر اس کے بعد کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل نہیں سے اسی طرح یہاں تحریر میں متصل نہیں ہے

فصل فی القضاء بالموارث

یہ فصل میراثوں میں حکم قاضی کے بیان میں ہے

قال واذا مات نصرانی فجاءت امرأته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قول الورثة۔ اگر نصرانی مر گیا پس اس کی جو زوجہ مسلمان ہو کر آئی اور مدعی ہوئی کہ میں نصرانی کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں۔ یعنی مجھے میراث ملنی چاہیے اور وارثوں نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نصرانی کی جیات میں مسلمان ہو چکی تھی تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ فے اور عورت میراث نہیں پاوے گی کیونکہ وارثوں کے قول پر وہ عورت اپنے شوہر نصرانی کی موت کے وقت مسلمہ تھی تو وارث نہیں ہو سکتی ہے اور قول وارثوں کا قبول ہے۔ وقال ذفر القول قولها لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ قول عورت کا قبول ہوگا۔ کیونکہ اسلام اس میں جدید پیدا ہوا تو سب سے نزدیک وقت کی جانب مضاف ہوگا۔ فے اور سب سے نزدیک وقت موت نصرانی ہے نہ اس کی زندگی اور یہی شافعی کا قول ہے ولنا ان سبب العرمان ثابت فی الحال۔ اور ہماری حجت یہ کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب فی الحال ثابت ہے فے کہ عورت مسلمہ ہے اور جس کی میراث چاہتی ہے وہ نصرانی تھا پس اگر وہ بالفعل مرتا تو یہ میراث سے محروم ہوئی کیونکہ دونوں کے دین میں اختلاف ہے۔ فیثبت فیما مضی تحکیم الحال۔ تو موجودہ حالت کو حکم بنا کر گذشتہ زمانہ میں بھی سب محرومی ثابت ہوگا۔ فے یعنی گذشتہ زمانہ میں حال معلوم نہیں ہے شاید وہ مسلمہ ہو یا نصرانیہ ہو مگر فی الحال جو اس کی حالت ہے یہی حاکم ہے کہ پہلے بھی مسلمہ تھی حاصل یہ کہ اگر دونوں میں سے کوئی گواہ لاوے تو اس کے گواہ قبول ہیں اور جب کسی کے پاس گواہ نہیں تو ہر ایک کا قول رہا۔ پس عورت کی سابق حالت کے واسطے موجودہ حالت کچھ شاہد نہیں کیونکہ اب مسلمہ ہے اور سابق میں نصرانیہ بتلاتی ہے اور وارثوں کے قول کے واسطے موجودہ حالت شاہد ہے کہ جیسے اب مسلمہ ہے سابق میں بھی مسلمہ تھی پس قول وارثوں کا قبول ہے کما فی جویان ملا الطاحونہ جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں موجودہ حالت حاکم ہوتی ہے فے مثلاً کسی نے پن چکی کرایہ لی اور مدت اجارہ گزر جانے کے بعد معا جرنے اجرت چاہی اور مستاجر نے کہا کہ پن چکی کا پانی منقطع تھا اور مجھ پر اجرت واجب نہیں ہے۔ اور کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں تو دیکھا جاوے کہ فی الحال اس کی کیا کیفیت ہے پس اگر فی الحال پانی منقطع ہو تو مستاجر کا قول قبول ہے اور فی الحال پانی جاری ہو تو مستاجر کا قول قبول ہے غرضیکہ موجودہ حالت شاہد ہوگی اسی طرح یہاں حالت موجودہ شاہد ہے و هذا ظاهر فاعتبر لدفع۔ اور یہ ظاہر حالت ہے جس کو ہم نو دفعیہ کے لئے اعتبار کرتے ہیں وہو یختبر للاستحقاق اور زفر رحمہ اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں۔ فے یعنی یہاں ایک اصل ہے کہ موجودہ ظاہر حال سے جو شہادت لی جاتی ہے کیا وہ استحقاق ثابت کرتی ہے یا صرف مدعی کا دعویٰ دفع کرتی ہے تو زفر رحمہ کے نزدیک وہ استحقاق ثابت کرتی ہے حتیٰ کہ ظاہر حالت میں وہ جدید مسلمہ ہے تو بعد موت کے مسلمہ ہوئی پس مستحق میراث ہے اور ہمارے نزدیک موجودہ حالت سے صرف مدعی کا دعویٰ دور ہوتا ہے اور وہ استحقاق نہیں ثابت کرتی ہے تو وارثوں کے واسطے مفید ہے کہ موجودہ حالت اسلام ہے تو نصرانیہ ثابت کا ترکہ نہیں پاوے گی۔ ولومات المسلمون له امرأة نصرانیة فجاءت مسلمة بعد موته اور اگر مسلمان مرا اور اس کی نصرانیہ عورت ہے پس وہ مسلم کی موت کے بعد مسلمان ہو کر آئی۔ وقالت اسلمت قبل موته۔ اور اس نے دعویٰ کیا کہ میں مسلم کی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تھی۔ فے تو میں اس کی موت کے وقت مسلمہ تھی پس مجھے میراث چاہیے وقالت الورثة اسلمت بعد موته اور وارثوں نے کہا کہ تو اس کی موت کے بعد مسلمہ ہوئی ہے۔ فالقول قولها ایضا۔ تو بھی وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ فے اور عورت پر اپنے دعوے کے گواہ لانا واجب ہے ولا یحکم الحال۔ اور حالت موجودہ کو حاکم نہیں بنایا جائیگا۔ یعنی حالت موجودہ اس امر کی شاہد ہے کہ جواز لازم آتا ہے۔

وہ دفع ہوا اور اس سے کوئی چیز لازم کرنے کی حجت نہیں ماصل ہوتی ہے۔ لان الظاہر لا یصلح حجة للاستحقاق وہی محتاجہ الیہ۔ اس واسطے کہ ظاہر حالت اس لائق نہیں ہوتی کہ استحقاق کی حجت ہو حالانکہ عورت مذکورہ کو ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہے جو اس کا استحقاق میراث ثابت کرے۔ فہے پس یہ گواہی سے ہوگا۔ اما الورثة فہم الذائقون۔ رہے وارث لوگ تو وہ دفع کرنے والے ہیں۔ فہے یعنی میراث سے حصہ نہ دینے کو در کرتے ہیں تو ان کے لئے انکار کافی ہے۔ ویشہد لہم ظاہر الحدوث ایضا اور ظاہر حدوث بھی ان کے واسطے شاہد ہے۔ فہے یعنی یہ ظاہر ہے کہ عورت حال میں مسلمہ ہوئی ہے اور سابق نکاح سے مسلمہ نہیں تھی۔ اور جو چیز جدید پیدا ہو وہ نزدیک ندرت کی طرف منسوب ہونا چاہیے۔ تو ظاہراً وہ بعد موت شوہر کے مسلمہ ہوئی ہے پس جب تک وہ حجت گواہ نہ لاوے تب تک اس کا دعویٰ ثبوت نہ ہوگا۔ قال ومن مات وله فی ید رجل اربعة آلاف درہم ودیعة فقال المستودع ہذا ابن المیت لا وارث لہ غیرہ۔ اگر ایک شخص مثلاً زید مرا اور اس کے چار ہزار درم مثلاً کسی شخص کے پاس ودیعت ہیں۔ مثلاً بکر کے پاس ہیں پس مستودع بکر نے کہا کہ یہ شخص خالد اس میت زید کا بیٹا ہے۔ اور اس کے سوائے میت کا کوئی وارث نہیں ہے۔ فہے تو مستودع نے میت کے واسطے خالد کا بیٹا ہونا بیان کیا اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ سوائے اس کے کوئی وارث نہیں ہے حالانکہ اولے امانت کا خود ہی ذمہ دار ہے۔ فانہ یدفع المال الیہ تو وہ مال ودیعت کو اس شخص خالد کو دے دے۔ لانہ اقراں مافی یدہ حق الوارث خلافاً اس واسطے کہ مستودع نے یہ اقرار کر دیا کہ جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے وہ میت کا نیابت میں اس کے وارث کا حق ہے فصادکما اذا اقراہ حق المودع وھو حق اصالة۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مورت کی زندگی میں اقرار کیا کہ یہ مال اصالتہ اس شخص کا حق ہے۔ بخلاف ما اذا اقراہ الرجل انہ وکیل المودع بالقبض او انہ اشتراہ منہ حیث لا یومر بالدفع الیہ لانہ اقرب قیام حق المودع اذھو حق فیکون اقراہ علی مال الغیر ولا کذلک بعد موتہ۔ بخلاف اس کے اگر ایک شخص نے اقرار کیا کہ میں ودیعت دینے والے کا وکیل قبضہ کرنے کے لئے ہوں یا اس نے اقرار کیا کہ میں نے ودیعت دینے والے سے خریدا ہے تو ایسی صورت میں مستودع کو یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ اس شخص کو امانت دے دے اس واسطے کہ اس شخص نے اقرار کیا اس میں ودیعت دینے والے کا حق قائم ہے حالانکہ وہ زندہ ہے تو یہ غیر کے مال بہا قرار ہوا اور یہ مال ودیعت دینے والے کے مرنے کے بعد نہیں ہے۔ فہے کیونکہ وہ مال منتقل ہو کر وارث کی ملکیت ہو گیا۔ بخلاف المدیون اذا اقربو وکیل غیرہ بالقبض لان الدیون تقضی بامثالھا فیکون اقراہ علی نفسہ فیؤمرو بالدفع الیہ۔ اور برطانات قبرضدار کے جب وہ اقرار کرے کہ قرض خواہ نے اس شخص کو قبضہ کرنے کیلئے وکیل کیا اس واسطے کہ قرضوں کا مال یہ ہے کہ وہ اسی طرح وصول کئے جاتے ہیں تو یہ اقرار اس کا اپنی ذات پر ہے پس قرض دار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو دے دے ولو قال المودع لا یتخر هذا ابنہ ایضا وقال الاول لیس لہ ابن غیر قرضی بالمال الاول اور اگر مستودع نے کہا یہ شخص بھی میت کا دوسرا بیٹا ہے یعنی اول پسر کے علاوہ دوسرے شخص کی نسبت میت کا بیٹا ہونے کا اقرار کیا اور پسر اول نے کہا کہ سوائے میرے میت کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو اول پسر کے واسطے مال کا حکم دیا جائے گا۔ فہے یعنی مستودع نے مثلاً اپنے زید کے واسطے اقرار کیا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اس کے سوائے کوئی وارث نہیں ہے پھر ایک شخص بکر کے واسطے بھی اقرار کیا کہ یہ بھی میت کا بیٹا نہیں ہے اور پسر اول یعنی زید نے انکار کیا اور کہا کہ میرے سوائے کوئی بھی میت کا بیٹا نہیں ہے تو کل مال ودیعت کا پسر اول زید کے واسطے حکم دیا جائے گا۔ لانہ لم یصح

اقرارہ الاول انقطع یدہ عن المال فیکون هذا اقرارا علی الاول فلا یصح اقرارہ للثانی کما لو کان الاول ابنا معروفا ولانہ
 حین اقرار الاول لا مکذب لہ فصیح وحین اقرار للثانی لہ مکذب فلو یصح - کیونکہ جب مستورع کا اقرار کرنا پس
 اول کے واسطے صحیح ہو گیا تو مال سے اس کا قرضہ منقطع ہو گیا تو مستورع کا دوسرا اقرار پسراول پر ہوا
 حالانکہ غیر پراقرار صحیح نہیں ہوتا تو دوسرا اقرار صحیح نہ ہوگا جیسے کہ اول شخص میت کا مشہور بیٹا ہو تو دوسرے
 کے واسطے مستورع کا اقرار صحیح نہیں ہونا اور اس دلیل سے کہ جب مستورع نے اول کے واسطے اقرار کیا
 تو اس وقت کوئی جھٹلانے والا نہ تھا پس اقرار صحیح ہو گیا اور جب اس نے دوسرے کے واسطے اقرار کیا
 تو اس کا جھٹلانے والا پسراول ہے پس اقرار صحیح نہ ہوگا - قال واذا قسم المیراث بین الغرماء والورثۃ فانه لا
 یؤخذ منهم کفیل ولا من واث و هذا شیء احتاط بہ بعض القضاۃ وهو ظلم - اور جب قاضی نے میراث
 میت اس کے قرض خواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو قرض خواہوں یا کسی وارث سے کفیل نہ لیا جائے
 گا اور بعض قاضیوں نے احتیاطاً کفیل لیا ہے حالانکہ یہ ظلم ہے و هذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اور یہ امام
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ظلم ہے - وقال یاخذ الکفیل - اور صاحبین نے فرمایا کہ کفیل لے سکتا ہے -
 والمسأله فیما اذا ثبت الدین والارث بالشہادۃ ولم یقل الشہود لا تعلم لہ واثا غیرہ -
 اور یہ مسئلہ اختلافی ایسی صورت ہے کہ گواہی سے قرضہ و میراث ثابت ہوئی ہو اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم
 اس کے سوائے میت کا کوئی وارث نہیں جانتے ہیں و فہو احتمال ہے کہ شاید میت کا کوئی اور بھی وارث
 ہو۔ لہذا ان القاضی ناظر للغیب والظاهر ان فی التزکۃ واثا غائبا او غریبا غائبا لان العتق قد یقع بقتۃ فیستطاع بالکفالة
 کما اذا دفع الابق واللقطۃ الی صاحبہ ادا عطی امرأۃ الغائب النفقة من مالہ - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ
 قاضی لوگوں کے واسطے قاضی نگاہ رکھنے والا ہے -

اور ظاہر یہ ہے کہ شاید ترکہ میں کوئی وارث غائب ہو یا کوئی قرض
 خواہ باقی ہو اس واسطے کہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے تو وہ کفیل بیٹے میں احتیاط کرے گا جیسے قاضی
 نے بھاگا ہوا غلام اس کے آقا کو پکڑا ہوا لفظ اس کے ملک کو دیا یا مرد غائب کے مال سے اس کی زوجہ کو نفقہ
 دیا تو بالاتفاق احتیاط کر کے کفیل لے لیتا ہے و لابی حنیفۃ ان حق العاشر ثابت قطعاً و ظاہراً فلا یؤخر الحق
 موہوم الی زمان التکفیل کم ان ثبت الشراء ممن فی یدہ ادا ثبت الدین علی العبد حتی یبع فی دینہ لا یکفل -
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل اول یہ ہے کہ قرض خواہ حاضر یا وارث حاضر کا حق قطعاً ثابت ہے یا بظاہر ثابت
 ہے تو ایک حق موہوم کی وجہ سے کفیل دینے کے زمانہ تک نہیں روکا جائے گا - جیسے اس صورت میں ایک
 شخص نے دوسرے کی مقبوضہ چیز کو اس سے خریدنا ہدیہ گواہوں کے ثابت کر لیا تو قاضی بغیر کفیل کے
 اس کو دلاتا ہے یا کسی نے غلام تاجر پر قرضہ ثابت کیا حتیٰ کہ وہ اس کے قرضہ میں فروخت کیا گیا تو قرض خواہ
 کو قرضہ دینے میں کفیل نہیں لیتا ہے - و اسی طرح یہاں بھی قرض خواہ یا وارث سے کفیل لے لے گا - بلکہ جس
 کے لئے کفیل لیا جاوے وہ بھی معلوم نہیں ہے و لان المکفول لہ مجهول فصار کما اذا کفل لاحد الغرماء -
 اور دلیل دوم یہ کہ جس شخص کے واسطے کفیل لیا جاوے وہ مجهول ہے حالانکہ جب کفیل لے لیں تو کمالاً صحیح نہیں
 ہوتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ایک قرض خواہ کے واسطے کفالت کی و فہو احتمال ہے کہ کفالت نہیں ہو سکتی

اسی طرح یہاں بھی کفیل لینا مجہول قرض خواہ وغیرہ کے واسطے صحیح نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر زوجہ کے نفقہ اور بھاگے ہوئے غلام و لفظہ میں بھی کفیل نہ لینا چاہیے کہ وہاں بھی ایسا ہی ہے جواب یہ کہ یہاں وارث یا قرض خواہ سے کفیل نہیں لے سکتے کیونکہ وہ مجہول ہے۔ بخلاف النفقة لان حق الزوج ثابت و هو معلوم۔

بخلاف نفقة زوجہ کے اس کے واسطے کہ ولیعت میں شوہر کا حق ثابت ہے اور وہ ایک مرد معلوم ہے۔

وہ تو اس کے واسطے کفیل لینا صحیح ہے۔ اور رہا بھاگا ہوا غلام و لفظہ تو ان دونوں میں اگر کفیل لیا جائے تو بیشک مجہول کے واسطے کفالت ہوگی۔ کیونکہ کوئی مدعی معلوم نہیں ہے حالانکہ دوسری روایت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں لیا جائے گا تو یہاں کفیل لینے میں اتفاق نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واما الذیق واللقطة خفیہ روایتان والاصح انه علی الخلاف۔ یعنی بھاگے ہوئے غلام اور لفظہ کے بارہ میں کفیل لینے میں دو روایتیں ہیں۔ اور اصح روایت یہ ہے کہ اس میں امام و صاحبین کے درمیان اختلاف ہے فقہ یعنی امام کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا و قيل ان دفع بعلامة اللقطة او اقرا العبد یكفل بالاجماع لان الحق غیر ثابت ولهذا كان له ان يمنع۔ بعض نے فرمایا کہ اگر قاضی نے لفظہ اس کے مالک کو اس کی علامت بیان کرنے پر دیا یا غلام کو اس کے اقرار پر دیا تو بالاجماع مالک سے کفیل نہ لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ یہاں استحقاق ثابت نہیں کیا گیا ہے اسی واسطے قاضی کو اختیار ہے کہ دینے سے روکے۔ فقہ بالجملہ ہمارے مسئلہ میں وارث یا قرض خواہ کو کفیل لینے تک اس کا حق دینے میں تاخیر کرنا ایک ظلم ہے۔ وقوله وهو ظلم ای میل عن سوا السبیل وهذا یکشف عن مذهبه رحمه الله ان المجتهد یخطئ ویصیب لا كما ظنه البعض اور یہ جو امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ ایسا کرنا ظلم ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ سیدھی راہ سے سچی ہے اور اس قول سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی حکم صواب پاتا ہے پس بعض نے جو گمان کیا کہ امام کے نزدیک ہر مجتہد کا قول صواب ہے یہ گمان غلط ہے۔ قال واذا كانت الدار فی ید رجل واقام الآخر البنية ان اباه مات وتركها میراثا بینہ و بین اخیه فلان الغائب قضی له بالنصف وترك النصف الآخر فی ید الذی ہی فی یدیه ولا یتوق منه بکفیل وهذا عندنا بحیثیة و قال ان کان الذی فی یدیه حال اخذ منه وجعل فی ید امین وان لم یجد ترك فی یدہ۔ اگر ایک دار ایک شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص مثلاً بکر نے گواہ قائم کئے کہ میرا باپ مرا اور اس دار کو میرے درمیان اور بھائی خالد کے درمیان جو غائب ہے میراث چھوڑا تو نصف دار کا اس شخص کے نام حکم دیا جائے گا۔ جس نے گواہ قائم کئے ہیں اور باقی نصف اسی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا جو فی الحال قابض ہے اور اس سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جو شخص فی الحال قابض ہے اگر وہ حق مدعی سے منکر ہو تو باقی نصف بھی اس کے ہاتھ سے لگا کر کسی مرد امین کے قبضہ میں رکھا جائے اور اگر وہ شخص منکر نہ ہو تو اسی کے قبضہ میں چھوڑا جائے۔ لهما الجاحد خائن فلا یتروک المال فی یدہ بخلاف المقر لا نه امین۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حق سے انکار کرنے والا خائن ہوتا ہے تو اس کے قبضہ میں مال نہیں چھوڑا جائے گا۔ بخلاف اس کے جو حق کا اقرار کرتا ہو کیونکہ وہ امین ہے۔ ولہ ان القضاء وقع للیت مقصودا واحتمال کونه مختار الیت ثابت فلا ینقض یدہ کما اذا کان مقرا وجودة قد اطلع نقضاء القاضی والظاهر عدم الجحود فی المستقبل یصیر دارة العادۃ معلومة له وللقاضی۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ کر کے فیصلہ واسطے میت کے واقع ہوا ہے اور قابض کی نسبت یہ احتمال قائم ہے کہ شاید وہ میت کی طرف سے مختار ہو تو اس کا قبضہ دور نہیں کیا جائے گا جیسے اس حالت میں کہ وہ مقرر ہوا اس کا قبضہ دور نہیں کیا جاتا اور اب تو حکم قاضی کی وجہ سے اس کا انکار دور ہو گیا اور ظاہر یہ ہے کہ شاید وہ منکر ہو گا کیونکہ اب تو اس واقعہ کا حال خود اس کو اور قاضی کو معلوم ہو چکا ہے پس وہ انکار کر کے ناحق غصبت ہونا پسند نہیں کرے گا تو اس کے قبضہ میں چھوڑنا کچھ مضر نہیں ہے۔ بخلاف قبضہ سے نکال لینے کے کہ شاید وہ مختار میت ہو تو اس پر ظلم ہو گا یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ گھریا زمین کے مانند غیر منقول ہو۔ ولو كانت الدعوى في منقول۔ اور اگر ایسا دعویٰ مال منقول میں واقع ہو۔ مثلاً صندوق و تخت وغیرہ اور باقی صورت موافق مذکورہ بالا پیش آوے فقد قیل یؤخذ منه بالاتفاق لانه یحتاج فیہ الی الحفظ والشیخ ابلغ فیہ۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ باقی مال منقول بالاتفاق قابض کے قبضہ سے نکال لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ مال منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے اور نکال لینے میں حفاظت مزید ہے۔ و من حالانکہ بالاتفاق سب کے نزدیک اس میں غصب متحقق ہو جاتا ہے بخلاف العقار لانہما محصنة بنفسها برغلات عقار کے کہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔ اور امامؒ کے نزدیک عقار میں غصب متحقق نہیں ہوتا ہے پس منقول میں حفاظت کی ضرورت بلیغ ہے اور عقار میں نہیں ہے ولہذا یملک الوصی ببع المنقول علی الکبیر الغائب دون العقار۔ اور اسی وجہ سے میت کے وصی کو اختیار ہے کہ اس کے بالغ وارث کا حصہ جو مال منقول ہے ہو اس کی بیع کرے جو کہ بالغ پر نافذ ہوگی اور عقار میں یہ اختیار نہیں ہے۔ جیسے صغیر وارث کے عقار و منقول کسی میں اختیار نہیں ہے۔ و کذا وصی الام والایخ والعہ علی الصغیر۔ اور یہی حکم ماں یا بھائی یا چچا کے وصی کا صغیر وارث کے حق میں ہے۔ کیونکہ ان لوگوں کے وصی کو تصرف کی ولایت نہیں بلکہ فقط حفاظت کی ولایت ہے اور مال منقول کو فروخت کرنا از قسم حفاظت ہے اس لئے کہ ماں اگر خود زندہ ہو تو اس کو اختیار نہیں کہ اس کے صغیر بچہ لے جو مال میراث پایا اس میں سے کچھ صغیر پر فروخت کرے خواہ عقار ہو یا منقول ہو۔ لیکن بطریق حفاظت کے منقولات فروخت کر سکتا ہے یہ ایک قول ہے۔ وقیل المنقول علی الخلاف ایضاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ عقار کی طرح مال منقول میں بھی اختلاف ہے۔ و من چنانچہ صاحبین کے نزدیک بعد ثبوت دعویٰ مدعی کے نصف منقول مثلاً مدعی کو دینے کے بعد باقی نصف قابض سے نکال کر کسی ابن کے پاس رکھا جاوے جبکہ قابض منکر ہوا ہو اور امامؒ کے نزدیک منقول میں بھی باقی قابض کے قبضہ میں چھوڑا جاوے و قول ابی حنیفہؒ یمہ اظہر لہما جتہ الی الحفظ۔ اور منقول کی صورت میں قول ابی حنیفہؒ زیادہ ظاہر ہے کیونکہ منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے۔ و من شیخ ابن ابی ہاشمؒ کی تقریر سے اس کے یہ معنی ظاہر ہوتے ہیں کہ صاحبین کے قول سے قول امامؒ زیادہ واضح ہے اس واسطے کہ ابن کے ائمہ میں رکھنے سے اگر ضائع ہو تو ضمانت نہیں ہے۔ اور ضائع ہونے کا احتمال صرف منقول میں ہے اور جبکہ قابض منکر کے قبضہ میں رہا تو وہ بوجہ انکار کے ضامن ہو چکا پس اگر ضائع ہو تو بھی ضامن ہے پس قابض کے قبضہ میں چھوڑنا زیادہ حفاظت کا طریقہ ہے و علی ہذا جب صاحبین کے نزدیک عقار میں غصب ہو سکتا ہے تو عقار بھی قابض کے قبضہ میں لیاوے محفوظ ہے کیونکہ وہ ضامن سے لیکن امام کے نزدیک عقار میں غصب نہ ہونے سے یہ توجیہ نہیں ہو سکتی لہذا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ منقول میں قول ابی حنیفہؒ الظہر ہے اسی واسطے بعض شارحین نے یہ معنی لکھے کہ عقار کے بہ نسبت منقول میں قول ابی حنیفہؒ زیادہ

ظاہر ہے اس سے نکلا کہ بعض شارحین کے قول پر امام رحمہ کے قول کو صاحبین کے قول پر ترجیح نہیں دی اور شیخ ابن
 ابراہیم رحمہ کی تقریر سے نکلا کہ صاحبین کے قول پر مطلقاً ترجیح ہے اور میرے نزدیک بھی یہی معنی ظاہر ہیں
 واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ بعد ثبوت دعویٰ کے جب مدعی کو نصف دے کر باقی اسی
 قابض کے قبضہ میں چھوڑا تو کفیل کیوں نہ لیا جاوے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے
 گا۔ جواب دیا کہ وانما لا یؤخذ الکفیل لانه انشاء الخصومة۔ کفیل صرف اس واسطے نہیں لیا کہ کفیل بیٹے میں
 خصومت پیدا کرنا ہو گا فہ کہ شاید قابض کفیل دینے سے انکار کرے اور مدعی اس سے مطالبہ کرے
 گا تو خصومت پیدا ہوگی۔ والقاضی انما ینصب لقطعھا لا لانشاءھا حالانکہ قاضی تو اس واسطے مقرر ہے کہ خصومت
 کو قطع کرے نہ ائمہ خصومت پیدا کرے فہ بلکہ قاضی تو قائم مقام شرع ہے حتیٰ کہ جب متناصبین جھگڑے
 تو شرع نے متناصبین کا تصرف منقطع کر کے دونوں کو قاضی کے تصرف پر حوالہ کیا جو شرع کا تصرف ہے
 اور یہاں قابض نے کوئی جھگڑا نہیں کیا بلکہ وہ کفیل دینے سے منکر ہے تو یہ زبردستی نہیں ہو سکتی ہے پس اس
 سے کفیل کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ کیونکہ قابض کا کچھ حق اس مکان میں نہیں ہے جبکہ گواہوں سے واقعہ ثبوت
 ہو گیا تو وہ اپنے سابق فعل کی وجہ سے اب بھی قابض رکھا گیا فاذا حضر الغائب لا یتحتاج الی احادۃ البذیۃ
 ویسلم الیہ النصف بذلک القضاء۔ پھر جب وہ وارث حاضر ہوا جو بالفعل غائب ہے تو اس کو دوبارہ گواہ
 پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور باقی نصف مکان اس کو اسی حکم قضاء کی وجہ سے سپرد کیا جائے گا فہ
 اگر کہا جاوے کہ اس کی طرف سے دعویٰ نہیں ہوا اور خصم موجود نہیں تو یہ حکم قضاء کیونکر اس کو نافع ہوا جواب یہ
 کہ خصم موجود ہے تو حکم قضاء نافع ہوا لان احد الوراثۃ ینتصب خصماً عن الباقرین فیما یتعلق لہ وعلیہ دینا
 کان ادعینا۔ اس واسطے کہ وارثوں میں سے ایک شخص بھی باقیوں کی طرف سے ہر معاملہ میں خصم ہو جاتا ہے
 جو اس کے لئے حق ثابت ہو یا اس پر ثابت ہو خواہ یہ کوئی دین مشرک یا عین ہونے پر مراد یہ کہ میت پر جو کچھ دین
 یا عین بمقابلہ کسی وارث کے ثبوت ہو یا میت کے واسطے کوئی قرضہ یا مال ملکین کسی شخص پر بمقابلہ ایک
 وارث کے ثبوت ہو تو یہ سب وارثوں پر نافذ ہو گا گویا سب وارث حاضر ہیں تو جو وارث حاضر تھا وہ
 سب باقی کی طرف سے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس ہمارے مسئلہ میں جب قابض پر ایک مدعی نے حق ثابت
 کر لیا تو یہی غائب کی نیابت میں غائب کے واسطے بھی ہو گیا۔ لان المقضی لہ وعلیہ انما هو املیت فی الحقیقۃ۔
 اس واسطے کہ جس کے لئے حکم قضاء ہوا یا جس پر حکم ہوا وہ درحقیقت میت ہے۔ وواحد من الوراثۃ
 یصلح خلیفۃ عنہ فی ذلک۔ اور وارثوں میں سے ایک وارث بھی اس معاملہ میں میت کی طرف سے خلیفہ ہو سکتا
 ہے فہ پس مسئلہ مذکورہ میں درحقیقت قابض پر میت کے واسطے حکم قضاء بمقابلہ ایک وارث مدعی
 کے ثبوت ہو گیا پس جب میت کے لئے حکم ہو چکا تو یہی دوسرے وارث کے واسطے کافی ہو گیا۔ بخلاف الاستیفاء
 لنفسہ۔ بر خلاف اپنی ذات کے لئے حق حاصل کرنے کے فہ یعنی یہ وہم ہوتا ہے کہ جب حکم قضاء
 درحقیقت میت کے لئے بمقابلہ وارث ہے تو وارث مدعی تمام مکان کو حاصل کرے اس کا جواب دیا کہ مدعی
 وارث کا یہ حاصل کرنا اپنی ذات کے واسطے ہے لانه عامل فیہ لنفسہ کیونکہ اس میں وہ اپنی ذات کے واسطے کام کرتا
 ہے۔ فلا یصلح نائباً عن غیرہ۔ تو وہ غیر کی طرف سے نائب نہیں ہو سکتا۔ ولہذا لا یتوقی الانصبہ۔ اس واسطے جو

مدعی حاضر ہے و نہ صرف اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے و صار کما اذا قامت البینة بدین الہدایہ - اور ایسا ہو گیا
جیسے قرضہ میت کے گواہ قائم ہوئے مثلاً ایک وارث نے کسی شخص پر قرضہ میت کے گواہ قائم کئے اور
حکم قاضی ہو گیا تو مدعا علیہ پر میت کا قرضہ ثابت ہو جاتا ہے۔ مگر وارث مدعی اس میں سے صرف اپنا حصہ وصول
کر سکتا ہے اسی طرح یہاں ہے بالجملہ جیسے میت کے واسطے استحقاق ثبوت ہونے میں ایک وارث کا دعویٰ کافی
ہے اسی طرح میت پر کسی مدعی کا استحقاق ثابت ہونے میں وہ جس ایک وارث کو لاوے کافی ہے حتیٰ کہ مدعی پر
استحقاق ثبوت ہوگا۔ الا انه انما یتثبت استحقاق الكل على احد الوثثة اذا كان الكل في يد ذکوة فی الجامع۔ لیکن اتنی
بات ہے کہ کل مال کا استحقاق صرف ایک وارث پر جب ہی ہوگا کہ میت کا کل ترکہ اسی وارث کے قبضہ
میں ہو یہ جامع کبیر میں مذکور ہے۔ لانه لا یكون خصما بدون الیہدایہ۔ اس واسطے کہ میت پر حوا استحقاق ہو
اس میں وارث خصم نہیں ہو سکتا بدون قبضہ کے فہے پس وارث کے قبضہ میں ترکہ ضرور ہے تاکہ وہ میت کی
طرف سے خصم ہو لہذا جس قدر ترکہ اس وارث کے قبضہ میں ہو اسی قدر اس پر اثبات ہوگا۔ فیقتصر القضاء علی ما
فی یدہ لئلا یحکم قضاء اسی قدر مال پر مقصور ہوگا۔ جس قدر وارث کے قبضہ میں ترکہ میت ہے فہے اور کہا گیا
کہ جب میت پر ورثہ کا دعویٰ ہو تو ایک ہی وارث از جانب میت کی کے واسطے خصم ہو سکتا ہے اگرچہ وارث
کے پاس کچھ نہ ہو۔ ک۔ میں کہتا ہوں کہ ادائے قرضہ کے واسطے وارث مذکور سے کچھ مطالبہ نہ ہوگا۔ م۔ م۔
ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی ما فیہ الزکوة۔ جس شخص نے کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے تو یہ
مال کا لفظ ہر ایسے مال پر واقع ہوگا جس میں زکوة واجب ہوتی ہے۔ فہے جیسے نقد از قسم سونا و چاندی اور چرائی
کے جانور و اموال تجارت ہیں۔ اور ان کے سوائے عقار و مملوک و اثاث البیت وغیرہ پر نہیں حتیٰ کہ ان میں
سے کسی کا صدقہ لازم نہ ہوگا وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلث کل شیء۔ اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی
تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہوگی فہے خواہ وہ مال زکوة ہر یا دوسرا مال ہو بخلاف صدقہ کے کہ وہ
صرف مال زکوة پر ہے اور یہ استخسان ہے۔ والقیاس ان یلزمہ التصدیق بالکل وبہ قال نافذہ لعموم اسم
المال کما فی الوصیۃ وجہ الاستحسان ان ایجاب العبد یعتبر بايجاب الله تعالى فینصرف ایجابہ الی ما وجب
الشارع فیہ الصدقة من المال اما الوصیۃ فاخذت المیراث لانها خلافة کھی فلا یختص بمال دون مال
ولان الظاهر التزام الصدقة من فاضل ماله وهو مال الزکوة۔ اور قیاس یہ جانتا ہے کہ صدقہ
کی صورت میں بھی کل مال کا صدقہ کرنا لازم ہے اور یہی زکوة اللہ کا قول ہے۔ کیونکہ مال کا لفظ عام ہے
یعنی خواہ اس میں زکوة واجب ہو یا نہ ہو جیسے وصیت کی صورت میں کل مال کو شامل ہے استخسان کی وجہ یہ ہے
کہ بندہ کا اپنے اوپر نذر کرنا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر مضمر ہے یعنی بندہ خود واجب نہیں کر سکتا بلکہ قیاس
شرع ہے تو جس مال میں شرع نے صدقہ واجب کیا اسی طرف بندہ کا واجب کرنا ملحق ہوگا اور یہی وصیت
تو میراث کی بہن ہے کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خلافت سے یعنی بعد موت کے واجب ہوتی ہے تو اس کی
مخصوصیت اسی مال سے نہ ہوگی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ظاہر اس سے اپنی حاجت سے نامذہ مال میں صدقہ اپنے
ذمہ لیا اور وہ مال زکوة ہے۔ اما الوصیۃ فتقع فی حال الاستغناء فینصرف الی الكل وتدخل فیہ الاصل العشریۃ عند
یوسف لانها سبب الصدقة اذ جهة الصدقة فی العشریۃ راجعة فہے وعند محمد لا تدخل لانها سبب المیراث

اذ جهة المؤمنة راجعة عنده - اور رہی وصیبت تو وہ تو نگری کی حالت میں واقع ہوتی ہے پس کل مال کی طرف راجع ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نذر میں عشری بھی داخل ہو جائے گی اس واسطے کہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب راجع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے اس واسطے کہ وہ خرچہ کا سبب ہے اس واسطے کہ عشر میں امام محمدؒ کے نزدیک مؤنت کا پلہ بھاری ہے۔ فت اور مؤنت وہ چیز ہے جو آدمی پر غیر کے واسطے واجب ہے اور اس کے باقی رہنے کا سبب ہو جیسے حوان کے واسطے نفقہ مؤنت ہے اور غلہ ہر وہ چیز جو حاصلات سے ہے جیسے کھیت کا اناج یا تجارت سے نقد روپیہ وغیرہ اور کرایہ مکان اور غلام کی کمائی وزین کا لگان وغیرہ ولیدخل اس من الخراج بالاجماع لانه بعض مؤنة - اور خراجی زمین بالاتفاق نہیں داخل ہوگی اس واسطے کہ وہ نص مؤنت ہے۔ ولو قال ما ملکہ صدقة في المساکین فقد قيل يتناول كل مال لانه اعم من لفظ المال والمقيد ايجاب الشرع وهو مختص بلفظ المال ولا مختص في لفظ الملك فبقي على العموم - اور اگر اس نے کہا کہ جو چیز کہ میں اس کا مالک ہوں وہ مساکین میں صدقہ ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ ہر مال کو شامل ہے اس واسطے کہ ملک کا لفظ تو مال سے بھی زیادہ عام ہے اور مال زکوٰۃ سے خاص کرنے والا شرعی ایجاب ہے یعنی شرع کے واجب کرنے پر قیاس کر کے مال زکوٰۃ کی تخصیص کی گئی اور یہ لفظ مال سے مختص ہے اور لفظ میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے تو ملک ہر مال کو شامل رہی۔ فت لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ پھر بندہ کا واجب کرنا شرعی ایجاب پر قیاس نہیں رہا۔ ع والصحيح انها سواء لان الملتزم باللفظين الفاضل عن الحاجة على مامر - اور صحیح یہ ہے کہ دونوں طرح کہتا برابر ہے اس واسطے کہ اس نے وہ مال اپنے ذمہ لازم کیا جو اس کی حاجت سے زائد سے جیسا کہ اگر گزرا تھا اذ العیکن له مال سوی ما دخل تحت الايجاب يمسك من ذلك قوته ثم اذا اصاب شيئا تصدق بما امسك لان حاجة هذه مقدمة - پھر جس صورت میں کہ جو مال اس نذر کے تحت میں داخل ہو گیا اس کے سوائے کچھ مال نہ ہو تو اس میں سے اپنا روزینہ رکھ لے پھر جب اس کو کوئی چیز حاصل ہو تو جو کچھ رکھ لیا اس کو صدقہ کرے یعنی اس کے مثل یا اس کی قیمت صدقہ کرے کیونکہ صدقہ پر اس کی یہ حالت مقدم ہے فت اگر کہا جاوے کہ کس قدر رکھ لے تو جواب دیا کہ اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا ولم يقدر بشئ لا اختلاف احوال الناس فيه وقيل المحترف يمسك قوته ليوم وصاحب الغلة لشهر وصاحب الفتياع لسنة على حسب التفاوت في مدة وصولهم الى المال وعلى هذا صاحب التجارة يمسك بقدر ما يرجع اليه ماله - قول اول یہ کہ کوئی اندازہ معین نہیں ہے کیونکہ اس میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں اور قول دوم یہ کہ پیشہ ور اپنے ایک روز کا روزینہ رکھ لے اور حاصلات والا ایک ماہ کا روزینہ رکھے اور کھیت والا ایک سال کا روزینہ رکھے یہ تفہیم ہر ایک کے مال حاصل ہونے کی تفاوت پر ہے اور اس قول پر تجارت والا اس قدر رکھے جتنے دلوں میں اس کا مال واپس آوے فت پھر واضح ہو زندگی میں جس شخص کو اپنا قائم مقام کیا وہ وکیل کہلاتا ہے اور جس کو بعد موت کے تصرف میں مختار کیا وہ وصی ہے۔ قال ومن اوصى اليه ولم يعلم بالوصاية حتى باع شيئاً من التركة فهو وصي والبيع جائز ولا يجوز بيع الوكيل حتى يعلم - اگر کسی شخص کو وصی مقرر کیا حالانکہ اس کو وصی ہونا معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے وصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو وہ وصی ہے۔

اور بیع جائز ہے اور وکیل کو جب تک معلوم نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے وعن ابی یوسفؒ کہ لا يجوز فی الفصل الاول ایضاً لان الوصایۃ انابة بعد الموت فتعتبر بالاثابة قبله وهی الوکالة اور نو اور میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وصیت کی صورت میں بھی بیع نہیں جائز ہے کیونکہ وصی ہونا بعد موت کے قائم مقامی ہے تو اس کا قیاس قبل موت کے قائم مقامی یعنی وکالت پر ہے تو جیسے وکالت میں جائز نہیں ویسے وصیت میں بھی جائز نہیں۔ وجہ الفرق علی الظاہ ان الوصایۃ خلافة لضافتها الی زمان بطلان الانابة فلا یتوقف علی العلم کما فی تصرف الوادث اما الوکالة فانابة لقیام ولایۃ المنيوب عنه فیتوقف علی العلم وهذا لانه لو توقف علی العلم لا یفوت النظر بقصد الموکل وفي الاول یفوت لحجز الموصی۔

ظاہر الروایۃ پر فرق یہ ہے کہ وصیت خلیفہ کرنے کے معنی میں ہے کیونکہ وہ ایسے زمانہ کی طرف مضاف ہوتی ہے کہ اس وقت نائب کرنا باطل ہے کیونکہ نائب تو اپنی بنیاد کا اختیار رکھتا ہے حالانکہ موت کے بعد وصیت کا بالکل اختیار نہیں ہے تو نیابت نہیں ہو سکتی پس وصی ہونا اس کے جاتے پر موقوف نہیں ہے جیسے وارث کا تصرف کرنا کہ اگر اس نے نہ کر کہ کی چیز مورث کی موت کے بعد فروخت کی حالانکہ مورث کا مرنا نہیں جانتا تو بیع جائز ہوتی ہے ارہی وکالت تو وہ نیابت ہے کیونکہ جس کا نائب ہے وہ زائد صاحب اختیار موجود ہے تو نائب ہونے میں وکیل کا آگاہ ہونا ضرور ہے۔ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ وکالت اگر وکیل کے جاننے پر موقوف ہوتی تو کوئی مصلحت ضائع نہ ہوگی کیونکہ موکل کو خود قدرت ہے اور وصی کی صورت میں اگر اس کے آگاہ ہونے تک توقف رہے تو مصلحت ضائع نہ ہوگی کیونکہ وصی میراث خود تصرف سے عاجز ہے۔ ومن اعلمه من الناس بالوکالة یجوز تصرفه۔ اور جس شخص کو لوگوں سے کسی نے وکیل ہونے سے آگاہ کیا تو اس کا تصرف جائز ہے۔ تو یعنی وکیل کو کسی شخص عاقل بالغ نے خواہ مسلمان ہو یا نہ ہو یا تمیز دار نے آگاہ کیا کہ فلاں شخص نے مجھے اپنا وکیل کیا پس اس نے موکل کے واسطے خرید فروخت وغیرہ کا کوئی تصرف کیا تو یہ جائز ہے۔ لانه اثبات حق لا یتلزم بالوکالة بل بالحق کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور کوئی امر لازم کرنا نہیں ہوتا تو یعنی جب تجربے کہا کہ مجھے وکیل کیا تو اس سے وکیل پر کچھ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس کو اختیار ہے کہ چاہے قبول نہ کرے تو اس پر کوئی بات لازم نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ صرف اس کو اجازت ہو جاتی ہے کہ چاہے تصرف کرے اور ایسے معاملہ میں ایک شخص کا خبر دینا کافی ہوتا ہے ع۔ قال ولا یكون النہی عن الوکالة حتی یشہد عنده شاهدان او ساجل عدل۔ اور وکالت سے مانعت کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ دو گواہ یا ایک عادل گواہ گواہی دیں وهذا عند ابی حنیفہ موقالا هو الاول سواء لانه من المعاملات وبخبر الواحد فیہا کفاہیۃ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے فرمایا کہ وکالت سے مفزول کرنا یا وکالت پر مقرر کرنا دونوں یکساں ہیں کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں اور معاملات میں خبر واحد کافی ہے۔ ولہ انہ خبر ملزم فیکون شہادۃ من وجه فیستلزم احد شرطہا وهو العدو والعدالة بخلاف الاول وبخلاف رسول الموکل لان عبارۃ کصلۃ المصل للعاجۃ الی الاوسال۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر ملزم ہے یعنی وکیل پر موقوفی لازم کرنے والی ہے تو ایک لازم

یہ شہادت ہے تو شہادت کے دونوں جزوں میں ایک جز یعنی عدلیا عدالت بھی شرط ہے بخلاف
 غیر اول کے کہ وہ کسی راہ سے ملزم نہیں ہے اور بخلاف موکل کی طرف سے اپنی کے یعنی اگر موکل نے
 وکیل کے پاس معزول کرنے کو اپنا اپنی بھیجا تو اس میں عدلیا عدالت شرط نہیں ہے کیونکہ اپنی کا پیام
 ادا کرنا خود موکل کی تقریر کے مانند ہے گویا اس نے خود اپنی زبان سے معزول کیا کیونکہ اپنی بھینے کی ضرورت
 ہوتی ہے قے یعنی موکل کو ہر وقت بالغ عادل نہیں ملتا حالانکہ اس کو بھینے کی ضرورت ہے تو اس ضرورت
 کی وجہ سے یہاں عدلیا عدالت ساقط ہے۔ وعلى هذا الخلاف اذا اخبر المولى بحناية عبده والشفع
 والبكر والمسلم الذى لم يهاجروا ليتا۔ اور ایسا ہی اختلاف ہے در صورتیکہ مولے کو اپنے غلام کے جرم کرنے کی خبر
 دی گئی یا شفع یا بکر کو خبر دی گئی یا جو مسلمان کو دار الحرب سے ہجرت کر کے یہاں نہیں آیا اس کو خبر دی گئی۔
 قے یعنی ایک غلام نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کیا حتیٰ کہ مولے پر لازم آیا کہ یہ غلام دے
 دے یا اس کا فدیہ دے دے پھر دو شخصوں نے یا ایک عادل نے مولے کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی
 خبر دی اور بعد اس کے مولے نے اس کو آزاد دیا بیع کیا تو یہ مولے کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا۔ اور اگر کسی فاسق
 نے خبر دی حالانکہ مولے نے اس کے قول کی تصدیق کر لی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو اختلاف ہے۔
 پس امام کے نزدیک اختیار فدیہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اختیار فدیہ ہے اور شفع اگر دو شخصوں نے
 یا ایک عادل نے بیع کی خبر دی پس وہ خاموش ہو گیا تو اس کا شفعہ ساقط ہو گیا اور اگر فاسق نے خبر دی تو تفصیل
 و اختلاف ہے اسی طرح اگر بکر کو خبر پہنچی کہ ولی نے اس کا نکاح کر دیا پس اگر دو یا ایک عادل ہو تو سکوت بالاتفاق
 رہا مندی ہے اور اگر فاسق ہو تو اختلاف مذکور ہے اسی طرح جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہاں اس کو
 دو مسلمانوں یا ایک عادل مسلمان نے فرائض سے آگاہ کیا تو اس پر لازم ہیں حتیٰ کہ ترک سے قضاء لازم ہوگی اور اگر
 محض فاسق کی اس نے تصدیق کر لی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو صاحبین کے نزدیک لازم اور امام کے نزدیک
 نہیں۔ شمس المائتہ سرخسی نے کہا کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہاں قضاء لازم ہے۔ کیونکہ ہر ایک خبر دینے والا رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اپنی ہے۔ ک۔ س۔ ع۔ قال واذا باع القاضی او امینہ عبد اللغرماء واخذ
 المال فضا۔ اور اگر قاضی یا اس کے امین نے قرض خواہوں کے واسطے مدیون کا غلام فروخت کیا اور مال وصول
 کیا پس وہ ضائع ہو گیا واستحق العبد اور وہ غلام استحقاق میں بیایا قے یعنی مشتری کے پاس سے کسی نے اپنا استحقاق
 ثابت کر کے لے لیا حتیٰ کہ مشتری نے جب بحکم قاضی دیا ہو تو وہ من واپس پانے کا مستحق ہوا۔ حالانکہ بالغ یہاں
 قاضی یا اس کا امین ہے تو حکم بیان فرمایا لہ یضمن۔ تو کوئی ضامن نہ ہوگا۔ لان امین القاضی قائم مقام
 القاضی والقاضی قائم مقام الامام۔ اس واسطے کہ قاضی کا امین تو قاضی کا قائم مقام ہے اور قاضی قائم
 مقام امام یعنی خلیفہ ہے وکل واحد منهم لا یلحقه ضمان کیلک یتقاعد الناس عن قبول هذه الامانة فتضيع الحقوق۔
 اور امین و قاضی و امام ان میں سے کسی کو ضمانت لاحق نہیں ہوتی تاکہ لوگ اس امانت کے قبول سے انکار نہ کریں کہ حقوق
 ضائع ہو جائیں قے حالانکہ حقوق ضائع ہونا ممنوع ہے تو ان میں سے کوئی ضامن نہ ہوگا۔ ويرجع المشتري على
 الغرماء لان البيع واقع لهم فيرجع عليهم عندئذ الرجوع على العاقل كما اذا كان العاقد معجودا عليه۔ اور مشتری
 اپنا ثمن ان قرض خواہوں سے واپس لے گا اس واسطے کہ قاضی یا امین کا فروخت کرنا انہیں لوگوں کے واسطے واقع

ہوا ہے تو مشتری انہیں سے واپس لے گا جبکہ عاقد سے یعنی قاضی یا امین سے واپس پانا معتذر ہے جیسے اس وقت کہ عاقد کوئی ایسا شخص ہو جو تصرفات سے منور ہے۔ مثلاً کسی طفل مجبور یا غلام مجبور نے کوئی غلام فروخت کیا تو مشتری اس سے نہیں واپس لے سکتا بلکہ ان کے موکل سے واپس لے اسی طرح یہاں قرض خواہوں سے واپس لے کیونکہ انہیں کے واسطے بیع واقع ہوئی ہے۔ ولہذا بیع بطلیم۔ اسی وجہ سے قرض خواہوں کی درخواست پر قاضی یا امین فروخت کرتا ہے وان امر القاضی الوسی یبیعه للخرماء۔ اور اگر قاضی نے میت مدیون کے وصی کو حکم دیا کہ میت کا غلام اس کے قرض خواہوں کے واسطے فروخت کرے تھا استحقاق اومات قبل القبض۔ پھر مشتری سے وہ غلام استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے وہ مر گیا۔ وضاع المال۔ اور مال ضائع ہو گیا۔ رجح المشتري علی الوسی۔ تو مشتری اپنا من وصی سے واپس لے گا۔ لانه عاقد نیابة عن المیت وان کان باقامة القاضی عنہ۔ اس واسطے کہ وصی تو میت کی طرف سے بطور نائب کے عقد کرنے والا ہے اگرچہ میت کی طرف سے قاضی نے اس کو وصی کھرا کیا ہو۔ فصادکما اذا باعہ بنفسہ فوالیسا ہو گیا جیسے میت نے خود فروخت کیا ہے یعنی زندگی میں پس اسی کی طرف حقوق راجع ہوتے تھے اسی طرح اس کے نائب وقائم مقام کے فروخت میں بھی حکم ہے قال ویرجع الوسی علی الخرماء لانه عامل لہم۔ اور وصی مذکور ان قرض خواہوں سے واپس لے گا کیونکہ اس نے انہیں کے واسطے کام کیا ہے۔ وان ظہر للمیت مال یرجع الغریم فیہ بدیہہ اور اگر میت کے واسطے کوئی مال ظاہر ہوا تو قرض خواہ اس میں سے اپنا قرض وصول کرے گا قالوا دیجوز ان یقال یرجع بالمائۃ التي غرمها ایضا لانه لحقه فی امر المیت۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ سودرم بھی واپس لے گا جو اس نے وصی یا مشتری کو دیا وان دیے ہیں اس واسطے کہ یہ بھی اس کو میت کے معاملہ میں لاحق ہوئے ہیں۔ والواریث اذا بیع لہ بمنزلۃ الغریم لانه اذا لم یکن فی التركة دین کان العاقد عاملاً لہ۔ اور وارث کے لئے اگر ترکہ کا غلام فروخت کیا گیا تو اس کا حکم بمنزلہ قرض خواہ کے ہے اس واسطے کہ جب ترکہ میں قرض نہ ہو تو جس نے غلام فروخت کیا وہ وارث کے واسطے کام کرنے والا ہوا **فصل آخر**۔ یہ فصل دیگر ہے۔ فاس اصل پر کہ تنہا قاضی کا قول آیا قبل معزولی یا بعد معزولی کے قبول ہے یا قبول نہیں ہے۔ اذا قال القاضی قد قضیت علی هذا بالرجح فارجمہ اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس شخص پر رجم کا حکم دیا پس تو اس کو رجم کر دے او بالقطع فاقطعہ۔ یا میں نے اس کے ہاتھ قطع کر کے کا حکم دیا پس تو اس کا ہاتھ کاٹ دے او بالضرب فاضوبہ یا میں نے اس پر دے مارنے کا حکم دیا پس تو اس کو دے مارے وسعک ان تفعل تو جس شخص کو قاضی نے ایسا حکم دیا تو اس کو ایسا کرنا روا ہے وعن محمد انہ رجع عن هذا۔ اور امام محمد سے لوادریں روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کیا ہے وقال لا تأخذ بقولہ حتی اور یوں کہا کہ تجھے قاضی کا قول لینا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ تو اس واقعہ کی حجت معائنہ کرے فبئنی نبرے حضور میں گواہی گزرتی ہے لان قولہ یقتل الفلانی والفلانہ اس واسطے کہ قاضی کے قول میں غلطی وخطا کا احتمال ہے والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک غیر ممکن ہے فبئنی جب قاضی کے کہنے پہ اس نے قتل یا حد مار دی پھر غلطی یا خطا ظاہر ہوئی تو اس کا کچھ تدارک نہیں ہو سکتا لہذا جس کو قاضی نے حکم دیا وہ بغیر معائنہ حجت کے ایسا نہ کرے و علی هذه الروایۃ لا یقبل کتابہ اذ یہ روایت منقحی ہے کہ قاضی کا خط قبول نہ ہو۔ فبئنی کیونکہ جب قول قبول نہیں جب تک خود معائنہ نہ ہو تو تحریر بھی بدرجہ اولیٰ قبول نہ ہوگی۔ واستحسن المشائخ هذه الروایۃ لفساد حال

اکثر القضاة فی زماننا - اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے فت لہذا جب قاضی کسی کو رجم یا حد مارنے کا حکم دے تو وہ قبول نہ کرے جب تک حجت معائنہ نہ کی ہو الا فی کتاب القاضی للحاجۃ الیہ - کسوائے خط قاضی کے کہ بوجہ اس کی ضرورت کے قبول ہے وجہ ظہور الروایۃ انه اخبر عن امریک الشاہ فیقول لخلوہ من الفتنۃ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسے امر سے آگاہ کیا جس کی ایجاد کا اس کو اختیار تھا یعنی قاضی ایسا حکم دے سکتا تھا پس نہمت سے خالی ہونے کی وجہ سے قبول ہو گا ولان طاعة اولى الامور وجبة وفي تصدیقہ طاعة - اس واسطے کہ حاکموں کی فرمانبرداری کرنا طاعت میں داخل ہے اور اس کی یا ت بیح ماننے میں فرمانبرداری ہے۔ وقال الامام ابو منصور ان کان عدلا عالما یقبل قوله - اور امام ابو منصور مائتہ بی بی نے فرمایا کہ قاضی اگر عادل عالم یعنی مجتہد ہو تو اس کا قول قبول کرے لانعدام تہمة الخطاء والخيانة - کیونکہ خطا و خیانت کی نہمت نادر ہے۔ وان کان عدلا جاهلا یستفسر - اور اگر قاضی کوئی عادل جاہل ہو یعنی مجتہد نہ ہو تو اس سے مفصل پوچھے فان احسن التفسیر وجب تصدیقہ والا فلا - پس اگر اسے سختی سے تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق واجب ہے ورنہ نہیں وان کان جاهلا فاسقا او عالما فاسقا لا یقبل الا ان یعاین سبب الحكم لتہمة الخطاء والخيانة - اور اگر قاضی کوئی عامی فاسق ہو یا عالم فاسق ہو تو اس کا قول قبول نہ کرے گا۔ لکن آنکہ سبب حکم کو معائنہ کر لے اس واسطے کہ قبول کرنے میں خطا و خیانت کی نہمت ہے فت شاید اس نے جہالت سے حکم میں خطا کی یا بغیر ثبوت کے خیانت سے ایسا حکم دے دیا ہو قال اذا عزل القاضی فقال لرجل اخذت منك القاد و فقها الى فلان قد قضیت بها له عليك - جب قاضی مغرول ہو چکا پس اس نے ایک شخص مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم بیکر فلاں شخص مثلاً بکر کو دیئے کہ جس کے واسطے میں نے تجھ پر ہزار درم کا حکم قضاء نافذ کیا تھا فت یعنی میں نے بکر کے واسطے تجھ پر ہزار درم کا حکم قضاء دیا اور تجھ سے یہ ہزار درم لے کر بکر کو دیدیئے فقال الرجل اخذتها ظلماً پس اس شخص زید نے کہا کہ تو نے یہ درم مجھ سے ناحق بطور ظلم لئے تھے فت یعنی تجھ پر انکا پھیرنا مجھے واجب ہے قال القاضی تو قول قاضی کا قبول ہے فت اور مدعی اپنے دعوے کو ثابت کرے کذلک لو قال قضیت بقطع يدك في حق اور اسی طرح جب قاضی نے کہا کہ میں نے قیرے ہاتھ کاٹے جانیکا تجھ پر امر حق میں حکم دیا تھا فت اور اس شخص نے کہا کہ ظلم ہے میرا ہاتھ کٹو یا حتی کہ جرمانہ چاہیے تو قول قاضی کا قبول ہو گا۔ هذا اذا كان الذى قطعت يده والذى اخذ منه المال مقربين انه فعل ذلك وهو قاض - یہ سب اس وقت ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا اور جس سے مال لیا گیا وہ دونوں اس امر کے مقرر ہوں کہ قاضی نے ایسی حالت میں یہ فعل کیا کہ وہ قاضی تھا۔ ووجهہ انہما لما توافقا انه فعل ذلك في قضائه كان الظاهر شاهدا له الا القاضی لا یقضى بالجور ظہور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں نے قاضی سے اتفاق کیا کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضاء کی حالت میں کیا ہے تو ظاہر حال قاضی کے واسطے شاید ہے اس واسطے کہ ظاہر میں قاضی ظلم سے حکم نہیں کرتا ہے۔ ولا یمین علیہ اور قاضی پر قسم بھی عامہ نہیں ہے لانہ ثبت فعلہ فی قضائه بالتصادق ولا یمین علی القاضی اس واسطے کہ باہمی تصدیق سے ثابت ہوا کہ حالت قضا میں یہ فعل کیا یعنی جب وہ قاضی تھا اور قاضی پر قسم عامہ نہیں ہوتی ہے۔ ولو اقر القاطع او الاخذ بما اقربہ القاضی لا یضمن ایضا - اور اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے یا قاضی نے کر جس کو مال دیا ہے اس نے اسے واپس لے کر اقرار کیا جس چیز کا قاضی نے اقرار کیا

ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا۔ لائنہ فعلہ فی حال القضاء۔ اس واسطے کہ اس نے حالت قضا میں ایسا کیا ہے۔
 ودفع القاضی صحیح۔ اور قاضی کا دینا صحیح ہے۔ یعنی اگر قاضی نے مدیون سے یا جس پر حکم قضا دیا ہے
 اس سے مال لے کر مدعی کو دے دیا تو یہ صحیح ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اس نے حق طور پر لے کر حقدار کو دیا ہوگا۔ کما
 اذا کان معایناً۔ جیسے اس صورت میں کہ فعل ممانہ ہو ف یعنی جس پر حکم دیا اس سے لے کر اس کے سامنے
 مدعی کو دے دیا تو صحیح ہے اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ ن۔ ولو ذمہ المقتطوع یدہ۔ اور اگر اس شخص نے
 جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اوالمأخوذ منه مالہ یا اس شخص نے جس سے مال لیا گیا ہے یوں کہا کہ انہ فعلی ذلک
 قبل التقیاد وبعد العزل فالقول للقاضی ایضاً۔ اس نے قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا مفرول ہو جانے کے بعد
 ایسا کیا ہے تو بھی قاضی کا قول قبول ہوگا۔ وهو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے لائنہ اسند فعلہ الی حالۃ معہودۃ
 منافیۃ للضمان اس واسطے کہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا جو معہود و منافی ضمان
 ہے ف یعنی ایک وقت میں اس کا قاضی ہوتا معہود ہے اور ایسے فعل کا اسی وقت میں موقع ہے
 پھر وہ حالت ضمان نہیں ہے فصار کما اذا قال طلقت او اعتقت وانا مجنون۔ اسے حال ناکنت مجنوناً پس
 ایسا ہو گیا جیسے کہا کہ میں نے طلاق دی یا آزاد کیا ایسی حالت میں کہ میں مجنون تھا۔ والمجنون منه کان معہوداً۔
 اور جنون اس شخص سے معہود نہ تھا ف یعنی معلوم تھا کہ وہ فلاں وقت میں مجنون تھا تو اس صورت
 میں قول معتبر اور طلاق یا عتاق نہیں واقع ہوگی۔ کیونکہ جب حالت جنون لوگوں میں معہود معلوم تھی
 اور اس نے اسی حالت کی طرف طلاق یا عتاق کی اضافت کی تو وہ منافی ہے اسی طرح جب قاضی ہونا
 معہود تھا تو اس وقت کے فعل سے ضمان نہیں اور یہ فعل بظاہر اسی وقت تھا تو قول قاضی معتبر ہے
 ولو اقر القاطع او الاخذ فی هذا الفصل بما اقربہ القاضی یضمان۔ اور اگر اس صورت میں جلا د ہاتھ
 کاٹنے والے نے یا جس کو قاضی نے مال دیا ہے اس لینے والے نے یہ اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے تو یہ
 دونوں ضامن ہوں گے۔ لانہما اقرا بسبب الضمان اس واسطے کہ ان دونوں نے سبب ضمانت کا اقرار
 کر لیا ہے یعنی ہم نے ہاتھ کاٹا یا مال لیا ہے اور قاضی کا تصدیق کرنا ان کے حق میں نافع نہ ہوگا۔
 وقول القاضی مقبول فی دفع الضمان عن نفسه لانی ابطال سبب الضمان عن غیرہ اور قاضی کا قول تو اپنی ذات سے
 ضمانت دور کرنے میں مقبول ہے اور دوسرے سے سبب ضمان کو مٹانے میں مقبول نہیں ہے ف اور یہاں
 جس کا ہاتھ کاٹا گیا یا مال لیا گیا وہ حالت قضاء کا اقرار نہیں کرتا ہے بخلاف الاول لانہ ثبت فعلہ فی قضائہ
 بالتصادق برطلات صورت اول کے کیونکہ وہاں قاضی کا فعل حالت قضا میں ہونا ان سبب کی باہمی تصدیق
 سے ثبوت ہو گیا ہے یہ سبب اس وقت کہ لینے والے کے پاس مال موجود نہ ہو۔ ولو کان المال فی ید الاخذ
 قائماً قد اقربہما اقربہ القاضی۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ لینے والے کے قبضہ میں مال بعینہ قائم ہو اور
 اس نے یہی اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے کہ میں نے فیصلہ کا حکم دے کر مال لے کر اس شخص کو دیا ہے اور
 اس نے کہا کہ ہاں قاضی نے میرے واسطے ہزار درم کا اس پر حکم دے کر اس سے لے کر مجھے دے دیا ہے۔
 والمأخوذ منه المال صدق القاضی فی انہ فعلہ فی قضائہ او ادعی انہ فعلہ فی غیر قضائہ یؤخذ منه اور جس شخص سے
 مال لیا گیا ہے اس کی دو حالتیں ہیں یا تو اس نے قاضی کی تصدیق کی کہ اس نے حالت قضا میں یہ فعل کیا

ہے یا اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے غیر قضا میں ایسا کیا ہے بہر حال جس کے پاس مال قائم ہے اس سے مال لے لیا جائے گا۔ لانه اقوان الید کانت له فلا یصدق فی دعوی تملکہ الا بحجة۔ اس واسطے کہ اس نے اقرار کر لیا کہ قبضہ اسی کا تھا جس کے پاس مال تھا تو اپنی ملکیت کے دعویٰ میں اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی مگر بحجت نہ ہوگا وہ قول المعزول فیہ یس بحجة۔ اور اسمیں قاضی معزول کا قول کچھ حجت نہیں ہے نہ کیونکہ وہ تنہا گواہ ہے اور اگر مال تلف ہو جاتا تو اس واسطے حجت تھا کہ قاضی اس کا تاوان واجب ہونے سے منکر ہے اور قول منکر کا قبول ہے۔ ع۔

کتاب الشہادۃ !

یہ کتاب گواہی کے بیان میں ہے

لغت میں شہادت بمعنی کسی چیز کی صحت کی خبر دنیا مشاہدہ و عیاں سے۔ اور اصطلاح الفقہ میں صادق خبر دنیا مجلس حکم میں بلفظ گواہی۔ پس اخبار صادق کہنے سے جھوٹی خبر خارج ہوئی اور مجلس حکم یعنی قاضی کی کچھری معتبر ہے اور لفظ شہادت سے دوسرے اخبار بغیر لفظ شہادت کے خارج ہو گئے سبب گواہی معائنہ گواہ ہے۔ چنانچہ چیز مختص بمشاہدہ ہے اس میں مشاہدہ ہو پس آنکھوں دیکھنے کی چیزیں آنکھوں دیکھے ہوا اور سننے کی چیزیں سنی ہو۔ سبب ادا یا تو درخواست مدعی ہے یا نجاتنا ہو تو اس کے حق باطل ہونے کا خوف ہے اور جب مدعا علیہ مسلمان ہو تو گواہ کا اسلام شرط ہے اور گواہی جب شرعاً معتبر ہو تو اس کے موافق حکم واجب ہے۔ قال الشہادۃ فرض تلزم الشہود ولا یسحبہم کتمانہا اذا طالبہم المدعی لقولہ تعالیٰ وَلَا یَأْتِی الشَّہَادَۃُ اِذَا دُعُوا وَقولہ تعالیٰ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّہَادَۃَ وَمَنْ یَكْتُمْهَا فَاِنَّہٗ اِثْمٌ قَلْبٌ وَاِنَّمَا یَشْرَطُ طَلِبُ الْمَدْعٰی لانه حقہ فیتوقف علی طلبہ کسائر الحقوق۔ گواہی ایسا قرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو گواہوں کو چھپانے کی گنجائش نہیں ہے اس واسطے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں حکم دیا ہے کہ جب گواہ بلائے جائیں تو ان کا ردہ کریں اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تم گواہی مت چھپاؤ اور جس نے گواہی کو چھپایا اس کا دل گنہگار ہے اور مدعی کا طلب کرنا اس واسطے شرط ہے کہ گواہی اس کا حق ہے تو دیگر حقوق کی طرح اس کا طلب کرنا شرط ہے۔ نہ اور اگر مدعی کو معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص گواہ ہے اور گواہ یہ جانے کہ اگر میں گواہی نہ دوں تو مدعی کا حق ضائع ہو گا تو اس پر گواہی دینا لازم ہے اور واقع ہو کہ ایک گواہی بطور حصہ ہوتی ہے جیسے نانا وغیرہ کی گواہی جس میں شرعی ہنک حرمت ہو تو اس میں گواہ کو بنظر ثواب گواہی دینا جائز ہے اور دوم حقوق انسانی ہیں جب مدعی طلب کرے تو اس کا حق ادا کرنا جائز ہے والشہادۃ فی الحدود دخیو فیہا الشاہدین السترو الاظهار اور حدود الہی میں جو گواہی ہو تو اس میں گواہ کو اختیار ہے کہ چاہے چھپا دے اور چاہے ظاہر کرے۔ لانه بین حبتین اقامۃ الحدود والتوقی عن الہتک۔ اس واسطے کہ اس کو ثواب کے دو کام پیش ہیں پس دونوں میں اس کو اختیار ہے چاہے حد قائم کر دے اور چاہے پردہ چھپا دے تو وہ مختار ہے۔ والسترا افضل۔ اور پردہ چھپانا افضل ہے۔ لقولہ علیہ السلام للذی شہد عندہ لوسترتہ بشوبک لکان خیار اللہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے آپ کے پاس گواہی دی تھی فرمایا کہ اگر تو اس کو اپنے کپڑے سے چھپاتا تو تبرے واسطے

بہتر ہوتا ہے یہ لفظ آپ نے ہزال رضی اللہ عنہ کو فرمایا ولیکن ہزال نے کوئی گواہی نہیں دی بلکہ مانعہ کو اجازت
 تھا کہ اپنی زنا کا اقرار کرے۔ مکارواہ ابوداؤد والنسائی وعبدالرزاق والحاکم والبخاری واحمد والبیہقی وقال علیہ السلام
 من سترو علی مسلم سترو اللہ علیہ فی الدنیا والآخرۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے
 کسی مسلمان کا پردہ چھپایا تو اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کا پردہ چھپائیگا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور خود آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے مانعہ کو ایسی باتیں تلقین فرمائیں جن سے حدود ساقط ہوتے ہیں۔ و فیما نقل من تلقین
 الداء عن النبی علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم دلالة ظاهرة علی افضلیۃ الستر۔ اور دفع حد کی جو تلقین کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت ہے وہ اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ پردہ
 پوشی افضل ہے نہ چنانچہ قصہ مانعہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مانعہ کو فرمایا کہ شاید تو نے بوسہ
 لیا ہو گا یا تو نے گھورا ہو گا۔ کما فی البخاری۔ اور ایک اقراری چوری نسبت فرمایا کہ مجھے گمان نہیں ہوتا کہ تو نے چوری
 کی ہو۔ مکارواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ اور صاحب رضی اللہ عنہم میں ایک جماعت کثیر سے ایسی تلقین ثابت
 ہے ازاجملہ حضرت ابوبکر و عمر و علی و حسن بن علی والوہبیرہ والوہبیرہ والوہبیرہ والوہبیرہ والوہبیرہ والوہبیرہ
 رضی اللہ عنہم ہیں چنانچہ مستد احمد وابن ابی شیبہ میں یہ آثار مروی ہیں۔ الا انه یجب لہ ان یشہد بالمال فی السقۃ
 فیقول اخذ احياء لحق المسروق منه ولا يقول سرق محافظۃ علی الستر ولانه لو ظهرت السرقة لوجب القطع
 والفسان لا یجبا مع القطع فلا یحصل احياء حقہ۔ یعنی پردہ پوشی حدود میں افضل ہے لیکن اتنی بات ہے کہ
 حد سرقہ میں گواہ پر واجب ہے کہ مال کی گواہی دے پس کہے کہ اس نے مال لیا تاکہ جس شخص کا مال چوریا ہے
 اس کا حق ضائع نہ ہو اور یوں کہے کہ اس نے مال چوریا تاکہ پردہ پوشی کی حفاظت رہے اور اس دلیل سے کہ اگر
 چوری ظاہر ہو جائے گی تو مانعہ کا ثنا واجب ہو گا اور مانعہ کاٹنے کے ساتھ مال کی ضمانت جمع نہیں ہوتی ہے تو جس
 کا مال چھپایا اس کا حق بھی باقی نہ رہے گا قال والشہادۃ علی مراتب منها الشہادۃ فی الزنا یعترفہا اربعة من الرجال
 لقولہ تعالیٰ واللاتی ینتہن الفاحشۃ من بساککم کما ستشہدن اثم بککم ویقولن تعالیٰ ثب کما یقولون
 یا رب بکۃ شہداء۔ اور واضح ہو کہ گواہی کے چند مراتب ہیں ازاجملہ زنا میں گواہی چنانچہ زنا کی گواہی میں
 چار مرد معتبر ہیں کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا واللاتی یا قنین الخ یعنی تم میں سے جو عورتیں محض بدکاری لاویں یعنی
 ناکرہیں تو ان پر انہوں میں سے یعنی مومنوں میں سے چار مرد گواہ طلب کرو اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
 ثم لم یأتوا الخ یعنی لوگوں نے زنا کاری لگائی پھر اس پر چار مرد گواہ نہ لائے تو ان کو اس کوڑے ماروا الخ ولایقبل فیہا
 شہادۃ النساء اور زنا کاری میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لحدیث الاھوی مضت السقۃ من لدن رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ ان لا شہادۃ للنساء فی الحدود والقصاص ولان فیہا شبهۃ البدلیۃ لقیامہا
 مقام شہادۃ الرجال فلا تقبل فیہا یندسائی بالشبہات۔ اس دلیل سے کہ زہری کی حدیث میں واقع ہے کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے بعد دونوں خلیفہ کے وقت سے لے کر یہ سنت شرعی چلی آئی
 کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ہدون لفظ قصاص اور اس دلیل سے کہ
 عورت کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے کیونکہ عورتوں کی گواہی بھلے مردوں کی گواہی کے ہے تو ایسے مسائل میں مقبول
 نہ ہوگی جو شبہ سے ساقط کیا جاتا ہے۔ ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا لان لم یکن نارحلیین فرجل وامراتان۔ یعنی اگر

دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد دو عورتیں گواہ ہوں اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک مرد کے بدلے دو عورتیں ہوں تو عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے پس حدود جو شبہ سے ساقط کئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ومنہما الشہادۃ ببقیۃ الحدود والقصاص تقبل فیہا شہادۃ رجلین لقولہ تعالیٰ واستشهدوا شہیدین من رجالکم۔ اور انجملہ سوائے حد زنا کے باقی حدود و قصاص میں گواہی ہے چنانچہ باقی حدود و قصاص میں دو مردوں کی گواہی معتبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اپنے مردوں یعنی مومنوں میں سے دو مردوں کو گواہ کرلو۔ ولا یقبل فیہا شہادۃ النساء لا ذکونا۔ اور ان حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے بدیل مذکورہ بالا سے یعنی بدیل حدیث نہ ہری اور بدیل شبہ بدلیت قال وما سوی ذلک من الحقوق یقبل فیہا شہادۃ رجلین أو رجل واحد سواء کان الحق مالاً أم غیر مال مثل النکاح والطلاق والوکالۃ والوصیۃ وتحول المال وما سوائے حدود و قصاص کے دیگر حقوق میں دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے خواہ یہ حق کوئی مال ہو یا غیر مال ہو جیسے نکاح اور طلاق اور وکالت اور وصیت و مانند اس کے وقال الشافعی لا یقبل شہادۃ النساء مع البی جال الا فی الاموال وتوایعہا لان الاصل فیہا عزم القبول لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولایۃ فانہا لا تصلح للبارۃ ولہذا لا تقبل فی الحدود ولا تقبل شہادۃ الادب منہن وھن الا انہا قبلت فی الاموال ضرورۃ والنکاح اعظم خطراً واثقل وقوعاً فلا یلتحق بما هو اوثق خطراً اکثر وجداً۔ اور امام شافعی نے فرمایا اور یہی قول مالک ہے کہ مردوں کے ساتھ میں عورتوں کی گواہی کسی امر میں قبول نہ ہوگی سوائے اموال اور اس کے تابع چیزوں مانند عاریت و اجارہ و کفالت وغیرہ کے کیونکہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو کیونکہ ان کی عقل میں نقصان اور ان کی ضبط میں خلل ہے یعنی اچھی طرح یاد نہیں رکھتی ہیں اور ان کی ولایت میں قصور ہے کیونکہ وہ بادشاہ یا امیر نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں اور تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے لہذا عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو لیکن احوال میں بوجہ ضرورت کے قبول ہے اور نکاح کی منزلت عظیم اور اس کا واقع ہوتا قبیل ہے تو نکاح کو مال سے لاحق نہ کہیں گے جس کا درجہ حقیر اور واقع ہوتا کثیر ہے۔ فہا اور مانند نکاح کے طلاق و رجعت و مسلمان ہونا و مرتد ہونا و بالہ ہونا و عدت و جرح و تعدیل اور حقوق قصاص ہیں ع۔ ولنا ان الاصل فیہا القبول لوجود ما یتلبن علیہ اہلیتہ الشہادۃ وھو المشاہدۃ والضبط والاداء اذ بالادل یحصل العلم للشاہد وبالثانی یبقى وبالثالث یحصل العلم للناضی ولہذا یقبل اخبارھا۔ فی الاخبار ونقصان الضبط بنیادۃ النساء انہن یضم الاخری الیہا فلم یبق بعد ذلک الا الشبہۃ فلہذا لا تقبل فیما یندعی بالشہات وھذہ الحقوق تثبت مع الشہات وعلما قبول الادب علی خلاف القیاس کیلایکثر خسر وجہت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول ہو کیونکہ وہ چیزیں پائی جاتی ہیں جن پر گواہی کی بیاقت کا مدار ہے یعنی مشاہدہ و ضبط و ادا اس واسطے کہ مشاہدہ کی وجہ سے گواہ کو علم حاصل ہوتا ہے اور ضبط کرنے سے وہ باقی رہتا ہے اور ادا کرنے سے کما فی کو علم ہوتا ہے اسی وجہ سے احادیث میں عورت کا خبر دینا قبول ہے اور لیان زیادہ ہونے کی وجہ سے عورت کے ضبط رکھنے میں جو نقصان ہوتا ہے وہ دوسری عورت کے ملانے سے پورا ہو گیا تو اس کے بعد اب کچھ نقص نہیں رہا سوائے اس شبہ کے کہ ایک مرد کے بدلے دو عورتوں کی گواہی ہوتی ہے لہذا حدود میں جو شبہات

سے ساقط کئے جانے ہیں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے اور سب سے یہ حقوق تو یہ باوجود شبہ کے ثابت ہو جاتے ہیں پس ان حقوق میں خواہ مال ہوں یا نہ ہوں عورتوں کی گواہی قبول ہے اور رہی تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول نہ ہو تو یہ خلاف قیاس ہے تاکہ عورتوں کا نکتہ زیادہ نہ ہو اگرچہ قیاس چاہتا ہے کہ جائز ہو۔ قال ویقبل فی الولادة والبکارة والعیوب بالنسائی موضع لا یطلع علیہ الرجال شہادۃ امراة واحدة : اور واضح ہو کہ ولادت میں یعنی یہ عورت بچہ جنم ہے اور بکارت میں یعنی یہ عورت باکرہ ہے اور عورتوں کے ایسے عیوب ہیں جو بدلت میں ایسی جگہ ہوں جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ان سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ لقولہ علیہ السلام شہادۃ النساء جائزۃ فیما لا یتطیع الرجال النظر الیہ والجمع المحلی بالالف واللام یؤید بہ الجنس فیتناول الاقل وهو حجة علی الشافعی فی اشتراط الاربع ولانہ انما سقطت الزکوة لیخف النظر لان نظر الجلس الی الجنس اخف فکذا یسقط اعتبار اربع لان المثلث والثلث احوط لما فیہ من معنی الالتزام تم حکمہا فی الولادة شرخاہ فی الطلاق فاما حکم البکارة فان شہدان انہما ینکرانہما فی العین سنة ویفرق بعدہ لانہا تأیدت بخوبی اذا البکارة اصل۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے رواہ ابن ابی شیبہ و ہو ضعیف و رواہ عبد الرزاق عن ابن المسیب مرسل۔ اور عبد الرزاق نے ابن شہاب الزہری سے روایت کی کہ سنت یوں جاری ہوئی ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسی صورتوں میں جائز ہے جن میں عورتوں کے سوا دوسرا مطلع نہیں ہو سکتا جیسے کہ عورتوں کی ولادت والا کے عیوب ہیں۔ التریلی م۔ ت۔ اداس میں جمع بالف لام ہے جس سے جلس مراد ہوتی ہے۔ پس کمتر کو شامل ہے یعنی جنس عورت میں سے ایک کی گواہی بھی جائز ہے اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے کہ انہوں نے چار عورتوں کی گواہی شرط کی اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ مذکور کی قید اس واسطے ساقط ہوئی کہ پردہ دیکھنے میں تخفیف ہو اس واسطے کہ ہم جنس کو دیکھنا بہ نسبت غیر جنس کے تخفیف ہوتا ہے پس اسی طرح گواہی میں دو عدد کی شرط بھی ساقط ہوئی پس ایک عورت کی گواہی جائز ہے لیکن دو یا تین ہوں تو زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ اس گواہی میں لازم کرنے سے معنی موجود ہیں پھر ولادت کے بارہ میں عورت کی گواہی کا حکم ہم نے کتاب الطلاق میں شرح کر دیا رہا حکم بکارت پس اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت باکرہ ہے تو اس کے عین شہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد تفریق کی جائے گی اس واسطے کہ گواہی کو ایک تا یدل گئی یعنی باکرہ ہونا اس واسطے کہ بکارت اصل سے۔ و کذا فی رد المبیعۃ اذا اشتراها بشیء البکارة فان قلن انہا شبہت البائع لیتنغم نکولہ الی قولہن والعیب یشبت بقولہن ینحلف البائع واما شہادتہن علی استہلال الصبی لا تقبل عند حنیفۃ فی حق الارث لانہما یطلع علیہ الرجال الذی حق الصلوة لانہما من اموال الدین وعندہما تقبل فی حق الارث ایضاً لانہ موت عند الولادة ولا یمضی ہا الرجال عادیۃ فصار حکم شہادۃ قتلہن علی نفس المولودۃ۔

اور یوں ہی حکم بیعہ باندہ کے واپس کرنے میں ہے جبکہ مشتری نے اس کو باکرہ ہونے کی شرط پر خریدا ہو یعنی اگر ایک عورت نے اس کو دیکھ کر کہا کہ باکرہ نہیں بلکہ ٹھہر ہے یا کئی عورتوں نے کہا کہ یہ ٹھہر تو بائع سے قسم لی جائے گی یعنی اگر اس نے انکار کیا تو واپس دی جائے گی تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا کے قول سے مل کر موید ہوا اور عیوب تو عورتوں کے قول سے ثابت ہو جائے گا پس بائع سے قسم

گی۔ یعنی بالغ قسم کھائے کہ یہ عیب میرے پاس نہیں تھا۔ اور ولادت کے وقت بچے کے رونے پر عورتوں کی گواہی دربارہ میراث پانے کے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہے کیونکہ اس وقت بچہ کا رونا ایسی چیز ہے کہ اس پر مردوں کو اطلاع ہو سکتی ہے پس اگر عورت نے گواہی دی کہ یہ زندہ پیدا ہوا تھا اور اس کا باپ جو حمل چھوڑ کر مر گیا یہ اس کی میراث کا مستحق ہے تو میراث کے بارہ میں یہ گواہی مقبول نہ ہوگی مگر ناز کے حق میں مقبول ہوگی کیونکہ ناز تو مورین میں سے ہے (حتیٰ کہ اگر آزادہ عورت نے گواہی دی کہ یہ رویا تھا پھر مر گیا تو اس پر ناز پر بھی جائے گی) اور صاحبین کے نزدیک میراث کے حق میں بھی مقبول ہے اس واسطے کہ یہ ولادت کے وقت آثار ہے اور وہاں مردوں کے موجود ہونے کی عادت نہیں تو اس آثار کی گواہی ایسی ہوگی جیسے عورت نے فقط پیدا ہونے کی گواہی دی۔ فہ حالانکہ پیدا ہونے میں عورت کی گواہی قبول ہے پس اسی طرح بچہ کے رونے میں بھی جبکہ مردوں حاضر نہیں ہوتے ہیں۔ عورت کی گواہی قبول ہونا چاہیے۔ قال دلائد فی ذلك كله من العدالة ولفظة الشهادة فان لم یذكر الشاهد لفظة الشهادة وقال اعلم ادا یقن لم تقبل شہادة۔ اور گواہی کی ان سب صورتوں میں عادل ہونا اور لفظ شہادت یعنی گواہی شرط ہے پھر اگر شاہد نے لفظ شہادت ذکر نہ کیا اور کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اما العدالة فلقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء والمرضى من الشاهد هو العدل ولقوله تعالى واشهدوا ذریعہ عدل منکر ولان العدالة هی المعینۃ للصدق لان من یتعاطی غیر الکذب قد یتعاطا۔ پس عدالت اس دلیل سے شرط ہے کہ العد عزوجل نے فرمایا ممن ترضون من الشهداء۔ یعنی جن گواہوں کو تم پسندیدہ جانو اور پسندیدہ گواہ وہ ہے جو عادل ہو اور اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ واشہدوا ذوی عدل منکم یعنی مسلمانوں میں سے عادلوں کو گواہ کرو اور اس دلیل سے کہ صدق کی معین کرنے والی بھی عدالت ہے اس واسطے کہ جو شخص ممنوعات کا مرتکب ہوتا ہے اگرچہ جھوٹ نہ ہو وہ کبھی جھوٹ کا بھی مرتکب ہو جاتا ہے۔ فہ کیونکہ جب اس کو پرہیز نہیں ہے تو جھوٹ سے بھی پاک نہ ہوگا پس نہمت کی وجہ سے فاسق کی گواہی رد ہوگی۔ وعن ابی یوسفؒ ان الفاسق اذا کان وجہاً فی الناس ذامہ یقبل شہادۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ فاسق اگر لوگوں کے نزدیک وجہ ہو اور صاحب مروت ہو تو اس کی گواہی قبول ہے۔ لانه لا یتاجر لوجاہۃ اس واسطے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے اجارہ پر نہیں لیا جائے گا۔ فہ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کچھ مال دے کر اس سے جھوٹی گواہی دلائی جاوے دیمشع عن الکذب لموتہ۔ اور اپنی مروت و انسانیت کی وجہ سے وہ جھوٹ بولنے سے منکر ہوگا فہ یعنی باز رہے گا اور گواہی میں ہی چاہیے کہ وہ جھوٹ نہ بولے پس روایت اول پر فاسق کی گواہی مطلقاً جائز نہیں ہے اور اس روایت پر فاسق وجہ کی گواہی جائز ہے۔

والادل اصح الان القاضی لوقضی بشہادۃ الفاسق یعمدنا والمسالة معروفة۔ اور قول اول اصح ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی پر حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک حکم صحیح ہے اور یہ مسئلہ معروف ہے۔ اما لفظة الشهادة فلان النص لطف باشتراطها اذا الامر فیہا بهذه اللفظة۔ روالفظ شہادت

شرط ہونا تو اس دلیل سے ہے کہ نصوص اس لفظ کی شرط ہونے پر ناطق ہیں اس واسطے کہ نصوص میں
اسی لفظ شہادت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے ولان فیہا زیادۃ توکید فان قولہما اشہد من الفاظ الیمین
فکان الامتناع عن الکذب بہذہ اللفظۃ اشد۔ اور اس دلیل سے کہ لفظ شہادت میں زیادہ مضبوطی
ہے کیونکہ لفظ اشہد یعنی گواہی دیتا ہوں یہ الفاظ قسم میں سے ہے تو اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے
باز رہنا زیادہ شدید ہے۔ وقولہ فی ذلک کلمہ۔ اور یہ جو صفت نے کہا کہ اس سب میں اشامۃ
الی جمیع ما تقدم۔ یہ اشارہ سب اقسام سائقہ کی طرف ہے۔ حتی یشتغل العدالت والظفۃ الشہادۃ فی
شہادۃ الولادۃ وغیرہا۔ حتی کہ ولادت میں عورتوں کی گواہی میں اور دیگر اقسام سب میں عادل ہونا اور لفظ گواہی
شرط ہے۔ هو الصیحیح یہی صحیح ہے۔ ف سے کہ عورتوں کی گواہی ولادت میں بھی دونوں باتیں شرط ہیں۔
لانہ شہادۃ لما فیہ من معنی الالتزام۔ اس واسطے کہ یہ بھی گواہی ہے کہ اس میں التزام کے معنی ہیں ف چنانچہ اس
گواہی سے نسب وغیرہ لازم آتا ہے۔ حتی اختص بمجلس القضاء ولشروطیہ الحریۃ والاسلام۔ حتی کہ عورتوں
کی اس گواہی کا مجلس قاضی میں خاص کرادا ہونا چاہیے اور اس میں آزادی واسلام شرط ہے۔ ف یعنی عورت
آزادہ اور مسلمہ ہو جیسے عاقلہ وبالغہ ہو قال ابو حنیفۃ یقتصر الماکم علی ظاہر العدالۃ فی المسئلہ۔ امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ مسلمان گواہ ہیں قاضی اس کی ظاہری عدالت پر اکتفا کرے ف یعنی اس کو عادل قرار دے۔ ولا
یسأل عن حال الشہود حتی یطعن الخضم اور گواہوں کی عدالت دریافت نہ کرے جب تک خصم طعن نہ کرے
ف یعنی سمجھئے کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں یا غلام یا محدود القذف ہیں تو اس وقت البتہ قاضی ان کی عدالت
دریافت کرے لقولہ علیہ السلام المسلمون عدول بعضهم علی بعض الا بعد مدائی قذت۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان لوگ عادل ہیں باہم بعضے بعضوں پر حجت ہیں سوائے اس کے جو محدود القذف
ہو ف رواہ ابن ابی شیبہ عن عبداللہ بن عمرو بن العاص مرفوعاً اور اس کے اسناد میں حجاج بن ارطاة نے معنی
روایت کی جو شافعیہ کے نزدیک قبول نہیں ہے اور خفیہ کے نزدیک قبول ہے و مثل ذلک مر فی عن عمرؓ اور اسی کے
مثل حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ف رواہ الدارقطنی والبیہقی اور ابن عبد البر نے کہا کہ عمر رضی اللہ
عنہ نے یہ اپنے عاملوں ابو موسیٰ اشعری وغیرہم کو لکھا تھا ویکن مالک نے موطائین ربیعہ بن عبد الرحمن سے منقطع
روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عراقی نے آکر کہا کہ ہمارے ملک میں جھوٹی گواہی پھیل ہے
تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا ایسا واقعہ ہوا ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ واللہ اب اسلام میں بغیر عدول کے حجت
نہ ہوگا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے قول اول سے رجوع کیا۔ انتہی کلامہ۔
ابن عبد البر کا یہ قول مفید ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ثابت ہے فافہم۔ ولان الظاہر هو الا توجاہوا
ہوہم دینہ۔ بالظاہر کفایۃ الا لا وصول الی القطع۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ مسلمان ایسے
فعل سے جو اس کے دین میں حرام ہے یعنی جھوٹ بولنے سے پرہیزگار ہوگا اور اسی ظاہر حال پر کفایت ہے
کیونکہ قطع بات دریاقت ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے ف چنانچہ اگر قاضی نے تعدیل کر لے والوں سے گواہ
کا حال دریافت کیا اور انہوں نے اس کو عادل بتلایا تو بھی اس کے عادل ہونے کا قطع یقین نہیں ہو سکتا سوائے
اس کے کہ تعدیل کرنے والا جھوٹ نہیں بولے گا۔ تو اسی طرح خود گواہ کی نسبت یہ گمان کیا جائے کہ یہ مسلمان جھوٹ

نہیں بولے گا تو بھی کافی ہونا چاہیے لہذا البوصیفۃ نے کہا کہ ظاہری عدالت پر اکتفا کرنا کافی ہے۔ الا فی الحدود
والقصاص نانہ یسأل عن الشہود۔ سوائے حدود و قصاص کے ان میں گواہوں کا حال دریافت کرے۔ ف
بکھ اس وجہ سے نہیں کہ ظاہری عدالت کافی نہیں ہے بلکہ اس واسطے کہ شاید گواہوں کا ضعف ثابت ہو کر
حد ساقط ہو جائے۔ لہذا یشترط الاستقصاء فیہا ولان الشہۃ فیہا وارثۃ وان طعن
المختم فیہم یسأل عنہم فی السرو العلانیۃ لہذا تقابل الظاہر ان فیسأل طلب التوجیح۔ اس واسطے کہ قاضی
ان حدود کے ساقط کرنے میں جیلہ ٹھونڈھٹا ہے تو انتہا تک عدالت کی تفتیش میں کوشش کرنا شرط
ہے یعنی شاید کوئی ایسی بات نکل آوے کہ جس سے حد ساقط ہو اور اس واسطے کہ حدود میں شبہ ایسی چیز
ہے کہ حد کو ساقط کر دینا ہے یعنی ظاہری عدالت میں شبہ ہے حالانکہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور اگر
مختم نے گواہوں میں طعن کیا تو حقیقہ و علانیہ ان گواہوں کی عدالت دریافت کرے کیونکہ یہاں دو امر ظاہر ہر اہم
مقابل ہوئے تو ترجیح دینے کے واسطے گواہوں کا حال دریافت کرے ف یعنی ظاہر ہے کہ گواہ جھوٹ نہیں
بولے گا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مختم جھوٹا طعن نہیں کرے گا تو دونوں امر ظاہر ہیں سے ایک کو ترجیح دینے کے واسطے
گواہوں کا حال دریافت کرے پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدود و قصاص میں ظاہری عدالت کافی نہیں ہوتی اور باقی
حقوق میں کافی ہے۔ د قال ابو یوسف دحجۃ لا بد ان یسأل عنہم فی السرو العلانیۃ فی سائر الحقوق لان القضاء بیناہ
علی الحجۃ وہی شہادۃ العدل فیتصرف عن العدالۃ وفیہ صون قضائہ عن البطلان وقیل ہذا اخذ من عمرو زمان
اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ حقیقہ و علانیہ گواہوں کی عدالت دریافت کرنا شرط ہے جسے دیگر حقوق
میں شرط ہے اور یہ عادلوں کی گواہی ہے پس عدالت معلوم ہو جائے گی پس عدالت کو دریافت کرتے رہو اس
میں حق باطل ہونے کی حفاظت ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اپنے عہد وز کا اختلاف ہے یعنی امام رحمہ کے زمانہ
میں لوگوں میں نیکی زیادہ تھی تو ظاہر و باطن وہ سچے ہوتے تھے اور صاحبین کے وقت میں لوگوں میں جھوٹ پھیل گیا۔
والفتویٰ علی قولہما فی ہذا الزمان۔ اور اس زمانہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے ف یعنی ظاہری عدالت کافی نہیں
ہے بلکہ گواہوں کی عدالت دریافت کرنا شرط ہے اس طرح کہ تعدیل و تزکیہ کرنے والوں سے جن کو مزکی و معدل کہتے
ہیں حقیقہ لکھ کر گواہ کی عدالت دریافت کرے۔ ثم التزکیۃ فی السردان یبعث المستودۃ الی المعدل فیہا النسب الخلی
والمصلی ویوقہا المعدل کل ذلک فی الدیکلایظہر فیجدع اذ یقصد۔ پھر حقیقہ تزکیہ کی صورت یہ ہے کہ معدل کو حقیقہ رقعہ
بھیجے جس میں گواہوں کا نسب اور ان کا علیہ و مصلی یعنی مسجد تحریر کرے اور معدل اسی رقعہ میں ہر چیز کے سامنے
اس کا جواب لکھ کر واپس کرے اور یہ سب حقیقہ ہونا چاہیے تاکہ ظاہر ہو کر معدل کے حق میں ضرر پہنچانے کا فکر
نہ کیا جائے یا رشوت دینے کا قصد نہ کیا جائے۔ ف یا فرب کے ساتھ یا ظاہری طور پر اس کو ایذا نہ پہنچائی جائے
اور محیط و قاضی خاں میں لکھا ہے کہ معدل ایسا شخص تلاش کرے جو لوگوں میں زیادہ معتمد و پرہیزگار و بزرگ ہو اور
زیادہ امانت دار و آگاہ و ذی علم ہو پھر معدل کو چاہیے کہ قاضی کے امین سے یہ مہری رقعہ لے کر گواہ کے اہل محلہ سے
باپڑوسیوں سے یا اس کے پیشہ والوں سے یا اہل بازار سے غفندی کے ساتھ اس کا عادل یا فاسق ہونا دریافت کرے
لکھے کہ میرے نزدیک وہ عادل مرضی ہے اس کی گواہی جائز ہے اور اگر فاسق ہو تو صرف اتنا لکھے کہ اس کے حال سے
المدتعلیٰ خوب آگاہ ہے تاکہ اس کا بہرہ فاش نہ ہو اور اگر اس کا حال ظاہر نہ ہو تو لکھ دے کہ پوچھنا ہے یعنی

اس کا فاسق ہونا لوگوں میں ظاہر نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ معدل ایسا شخص نہ ہو جو گوشہ نشین یا بھولا آدمی ہے کہ اپنی نیک بختی کی وجہ سے ہر شخص کو نیک سمجھتا یا ہر ایک کے کہنے پر اعتماد کر لیتا ہے۔ ع۔ یہ تعدیل خفیہ کی صورت ہے اور یہی اس زمانہ میں اوفق ہے اور دوسری صورت تعدیل علانیہ ہے چنانچہ فرمایا۔ **وفي العلانية لا بد ان یجیع بین المعدل والشاهد لیقتفی شبهة تعدیل غیبة۔** اور علانیہ تعدیل میں یہ ضرور ہے کہ معدل اور گواہ کو ایک جگہ جمع کرے یعنی قاضی اپنے حضور میں کچھری میں دونوں کو جمع کر کے تعدیل دریافت کرے تاکہ یہ شبہ جاتا ہے کہ شاید اس نے اس گواہ کے سوائے کسی دوسرے کی تعدیل کی ہو۔ **وقد كانت العلانية وجد هانی الصدر الاقل۔** اور صدر اول میں فقط تعدیل علانیہ تھی یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں علانیہ تعدیل جاری تھی حتیٰ کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں کوئی عیب ہوتا تو معدل اس کو صاف بیان کر دیتا تھا اس واسطے کہ تابعین میں کوئی ان کو ایذا نہیں پہنچاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں ایذا پہنچانے اور عداوت کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔

ومنع الاکتفائی السرفی زمانا تھ زاعن الفتنة ویردی عن محمد تزکیة العلانية بلاء وفتنة۔ اور ہمارے زمانہ میں خفیہ تعدیل پر اکتفا ہو گیا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہو اور امام محمد سے روایت ہے کہ علانیہ تعدیل ایک بلاء وفتنہ ہے۔ **ثم قيل لان بدان يقول المعدل هو عدل جائز الشهادة لان العبد قد يعدل۔** پھر کہا گیا کہ معدل کو یوں کہنا ضرور ہے کہ یہ گواہ آزاد و عادل جائز الشہادہ ہے اس واسطے کہ غلام بھی عادل ہوتا ہے۔

فے یعنی فاسق نہیں ہوتا ہے پس عادل کہنے سے آزادی معلوم نہ ہوگی۔ وقیل یکتفی بقوله هو عدل لان الحق ثابت بالدار و هذا اصح۔ اور کہا گیا کہ فقط یہ کہنا کافی ہے کہ وہ عادل ہے اس واسطے کہ آزاد ہونا تو دارالاسلام سے ظاہر ہے اور یہی قول اصح ہے **فے** اور یہی اصحاب شافعی و احمد کا قول ہے اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ امام مالک کے نزدیک، عادل مرضی، کہنا ضروری ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ بعض علماء کے نزدیک گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے حتیٰ کہ مدعا علیہ اگر طعن نہ کرے بلکہ کہے کہ یہ گواہ عادل ہیں تو بھی حال دریافت کرنا ضروری ہے **قال وفي قول من دأى ان یثال من الشهود لم یقبل قول الخصم انه عدل معاً قول المدعی علیه۔** چنانچہ فرمایا کہ جس عالم کے اجنباء میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے تو اس کے قول پر اگر خصم نے کہا یہ عادل ہے تو قول مقبول نہ ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مدعا علیہ کا یہ قول مقبول نہ ہوگا۔ **ومن ابی یوسف ومحمد انه یجوز تزکیة عند محمد یضم تزکیة الاخری الی تزکیة لان العدد عندہ شرط۔** اور نوادر میں ابو یوسف و محمد سے روایت ہے کہ مدعا علیہ کی تعدیل کافی ہے لیکن امام محمد کے نزدیک مدعا علیہ کے ساتھ دوسرا تعدیل کرنے والا ملایا جاوے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کمتر معدل دو شخص ہوتا شرط ہے۔ **فے** اور یہ اس وقت ہے کہ مدعا علیہ خود عادل ہو کیونکہ معدل کا خود عادل ہونا سب کے نزدیک شرط تھی کہ اگر مستور ہو یعنی اس کا حال مخفی ہو تو اس کی تعدیل کافی نہیں ہے القاضی خاں۔ **ودوجه الطاهران فی زعم المدعی وشهودة ان الخصم كاذب فی انكاره مبطل فی اصله فلا یصلح معدلا۔** اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مدعی واس کے گواہوں کے اعتقاد میں مدعا علیہ اپنے انکار میں جھوٹا اور اپنی سہٹ کرنے میں باطل ہے تو وہ معدل ہونے کے لائق نہ ہوا۔ **وموضوع المسألة اذا قال هم عدل الا انهم الخطا او نسوا۔** اور اس مسئلہ کی صورت یہ قرار پائی ہے کہ جب مدعا علیہ نے کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں لیکن یہ چوک گئے یا بھول گئے ہیں۔ **فے** تو ایسی تعدیل

کافی نہیں ہے۔ اما اذا قال صدقوا اذ هم عدل صدقة فقد اعترف بالحق۔ اور اگر مدعا علیہ نے یوں کہا کہ ان گواہوں نے بیع کہا یا یہ گواہ عادل سچے ہیں تو اس نے حق کا اقرار کر دیا ہے یعنی دعوی مدعی کا اقرار کر دیا پس قاضی اس کے اقرار سے اس پر حکم دے گا اگرچہ مدعا علیہ کی تعدیل صحیح نہ ہو۔ فقال اذا كان رسول القاضی الذی یثال عن الشہود واحدا جازا والاثنان فیضل۔ اور جب قاضی کا اپنی یعنی معدل جو گواہوں کا حال دریافت کرنے کے واسطے آیا ہے ایک شخص ہو تو جائز ہے اور اگر دو ہوں تو افضل ہے۔ وهذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے۔ فقال محمد لا یجوز الاثنان۔ اور امام محمد نے کہا کہ دو شخصوں سے کم معدل نہیں جائز ہیں۔ والمسا دینہ المذک۔ اور مسئلہ میں اپنی سے مز کی مراد ہے قسے تو حاصل مسئلہ یہ ہے کہ قاضی نے جس شخص کو تعدیل و تزکیہ کے واسطے بھیجا وہ امام محمد و شافعی کے نزدیک دو سے کم نہ ہونا چاہیے اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دو افضل اور ایک کافی ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے وهذا الخلاف رسول القاضی الی المنزح و المترجم عن الشاہد۔ اور ایسا ہی اختلاف قاضی کے اپنی میں ہے جو معدل کے پاس بھیجا اور شاہد کا بیان ترجمہ کرنے والے میں ہے قسے مثلاً گواہ کی زبان دیگر ہوا اور کوئی شخص اس کا ترجمہ کرے تو امام محمد کے نزدیک دو سے کم نہ ہوں اور امام رحمہ کے نزدیک ایک بھی کافی ہے جیسے قاضی نے معدل کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو ایک کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک دو سے کم نہ ہوں۔ لان التزکیۃ فی معنی الشہادۃ لان ولایۃ القضاء تبتنی علی ظہور العد الذہو بالتزکیۃ یشترط فیہ العد کما یشترط العدالۃ فیہ وتشتط الذکوۃ فی المنکی فی الحدود القصاص۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا یعنی گواہی ہے اس واسطے کہ عدالت ظاہر ہونے پر ولایت قضاء بنی ہے اور عدالت ظاہر ہونا تعدیل سے ہے تو تعدیل میں بھی کمتر دو عدد بشرط ہے جیسے عدالت بشرط ہے اور جیسے حدود و قصاص میں مذکور ہونا بشرط ہے قسے جتنا بچہ چاروں مجتہدین کے نزدیک جو شخص حدود کے گواہوں کا عادل ہونا ظاہر کرے وہ خود مذکور عادل ہو۔ ولہما انہ لیس فی معنی الشہادۃ ولہذا لا یشترط فیہ لفظۃ الشہادۃ ومجلس القضاء واشترط العد امر حکمی فی الشہادۃ فلا نقدا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کے معنی میں نہیں ہے اسی واسطے تعدیل میں لفظ گواہی و مجلس قاضی بشرط نہیں ہے اور گواہی میں عدد شرط ہونا ایک امر حکمی ہے تو وہ گواہی سے متجاوز نہ ہوگا۔ قسے یعنی گواہی میں کمتر دو عدد ہونا برخلاف قیاس کے نص سے ثابت ہے تو اس میں قیاس جاری کر کے تزکیہ وغیرہ میں متعدی نہیں کر سکتے۔ ولا یشترط اہلیۃ الشہادۃ فی المنکی فی تزکیۃ السر۔ اور خفیہ تعدیل میں مز کی کی ذات میں گواہی کی یاقوت ہونا شرط نہیں ہے قسے اگرچہ عادل ہونا بشرط ہے حتی صلح البعد مزکیا فاما فی تزکیۃ العلانیۃ فهو بشرط۔ حتی کہ غلام کا معدل ہونا جائز ہے۔ رہا علانیہ تعدیل میں معدل کا لائق شہادت ہونا بشرط ہے۔ وكذا العد دبالاجماع علی ما قالہ الخصاص لا اختصاصہا بمجلس القضاء۔ اور یوں ہی عدد یعنی کمتر دو ہونا بھی بالاجماع بشرط ہے بنا پر قول حضرت رحمہ اللہ کے کیونکہ علانیہ تعدیل تو مجلس قاضی سے مختص ہے۔ قسے یعنی جب قاضی کی مجلس میں کسی گواہ کی تعدیل کی جائے تو بشرط ہے کہ کمتر دو معدل ہوں اور دونوں گواہی کے لائق یعنی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہوں

جن کو ہتھان کی حد ماری گئی قالوا یشترط الاربعة فی تزکیۃ شہود الزنا عند محمدؐ - اور مشائخ نے فرمایا کہ امام محمدؐ کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مرد معدول ہونا شرط ہے۔ فہ یعنی چار مرد لائق شہادت ان گواہوں کی تعدیل کریں جو زنا کی گواہی دیتے ہیں رہا یہ بیان کہ گواہ کیونکر گواہی اٹھا دے یعنی گواہ بنے اور کیونکر ادا کرے اور گواہ کا جاننا کہاں تک کافی ہے اس کو علیحدہ فصل میں ذکر فرمایا۔

فصل - متعلق گواہی و ادائے گواہی۔ وما یتحملہ الشاہد علی ضربین احدهما ما یشیت حکمہ بنفسہ مثل البیع والقراد والغصب والقتل وحکم المحاکمہ فاذا سمع ذلک الشاہد او راہ وسعہ ان یشہد وان لم یشہد علیہ گواہ جس کی گواہی گواہا تھا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جس کا حکم بذات خود ثابت ہو جاتا ہے یعنی گواہ بنانے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے بیع و اقرار و غصب و قتل و قاضی کا حکم دینا پس جب اس کو گواہ نے سنایا دیکھا تو اس کو روا ہے کہ گواہی دے اگرچہ وہ اس معاملہ پر گواہ بنایا گیا ہو۔ لانہ علم ما هو الموجب بنفسہ وهو الرکن فی الملاق الا داءۃ ال اللہ تعالیٰ الامن شہد بالحق وهو یعلمون وقال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشہد والا فندع۔ کیونکہ گواہ نے وہ چیز جان لی جو بذات خود موجب ہے اور ادائے شہادت جائز ہونے میں بھی جانتا رکھتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الامن شہد بالحق وہم یعلمون۔ یعنی سوائے اس کے جو حق کے ساتھ گواہی دے درحالیکہ ایسے لوگ جانتے ہوں یعنی جاننا بشرط کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو آفتاب کے مانند اس کو جان لے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے پس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جبکہ موجب کا علم ہو تو گواہی ادا کرنا جائز فرمایا ہے اور یہاں گواہ کو بیع واقع ہونے یا اقرار و غصب و قتل واقع ہونے کا علم ہوا کہ دیکھا اور اس نے قاضی کا حکم دینا خود سن لیا تو موجب کا علم ہو گیا پس گواہی دینا جائز ٹھہرا اور حدیث مذکور کو حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم نے اگرچہ صحیح الاسناد کہا لیکن ذہبی رحمہ اللہ نے اس کے راوی محمد بن سلیمان بن مشمول میں کلام کیا کہ اس کو بہتوں نے ضعیف کہا ہے اور یہ روایت وہی ہے بالجملہ یہ بات معلوم ہے کہ گواہی دینا معائنہ و حاضری علم پر ہے اور وہ دو طرح ایک ہے کہ گواہ بنایا نہیں گیا مگر وہ حاضر ہوا اور اس نے خود دیکھا یا سنا تو وہ اس امر کا شاہد ہے۔ قال ویقول اشہد انہ باع۔ اور یہ گواہ یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ف یا اس نے خرید کیا۔ ولا یقول اشہد لانہ کذب اور یوں نہیں کہے گا کہ اس نے مجھے گواہ کیا اس واسطے کہ یہ جھوٹ ہے۔ فہ کیونکہ اس نے گواہ نہیں کیا بلکہ یہ خود حاضر بعلم موجب ہو کر شاہد ہے۔ ویسمع من وراء المحاب لا یجوز لہ ان یشہد۔ اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کو گواہی دینا نہیں جائز ہے فہ مثلاً اس کو آواز آنی کہ مکان کے اندر ایک نے کہا کہ میں نے بیچا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدا تو گواہ کو جائز نہیں کہ کسی خاص پر بالغ یا مشنزی ہونے کی گواہی دے اور اگر اس نے گواہی دی تو یہ کام کیا اگرچہ قاضی کو معلوم نہ ہوگا۔ ولو فیہ للتافی اور اگر اس نے قاضی سے نفی کر دی فہ کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سنا گواہی دی۔ لا یقبلہ لان النفعۃ کبہ النفعۃ فلا یحصل العلم۔ تو قاضی اس کو نہیں قبول کرے گا۔ اس واسطے کہ آواز سے دوسری آواز مشابہ ہوتی ہے تو علم نہ ہوگا فہ اور اگر ایک مکان میں جس کا فقط ایک دروازہ ہے اور اس کے اندر سوائے بالغ و مشنزی کے کوئی شخص نہیں پھرا اس نے دروازہ پر سے خریدا اور بیچا کی آواز سنی تو یہ علم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں بیع کی نظر

ہوئی ولیکن یہ علم نہ ہوا کہ کون بالغ اور کون مشتری ہے۔ اور اگر ایک اندر ہو اور دوسرا باہر ہو تو معلوم ہوگا کہ کون بالغ ہے بالجملہ خالی آواز سننے پر اس لائق نہیں ہوتا کہ گواہی جائز ہو۔ الا اذا كان دخل البيت وعلم انه ليس فيه احد سواه۔ مگر جب یہ صورت ہو کہ گواہ اس مکان میں گیا اور جان لیا ہو کہ اس مکان میں غیر میں سوائے مدعا علیہ کے کوئی نہیں تھا۔ تم جلس علی الباب وليس فی البیت مسك غیرہ۔ پھر خود دروازہ پر بیٹھا تھا اور اس مکان میں کوئی دوسرا راستہ نہ تھا سمع اقرار الداخل ولا يراه پھر گواہ نے اندر والے آدمی کا اقرار سنا حالانکہ اس کو نہیں دیکھتا ہے۔ مثلاً اس نے اندر سے اقرار کیا کہ میں نے اپنا غلام گلو بدست زید بن بکر فروخت کیا یا اس نے زید کے واسطے ہزار درم قرضہ کا اقرار کیا لہذا ان يشهد۔ تو گواہ کو اس کی گواہی دینا جائز ہے۔ لانه حصل العلم فی هذه الصفة۔ کیونکہ اس صورت میں علم حاصل ہو گیا ہے قسم اول کا بیان ہو گیا دھنہ مال لا ینبت حکمہ بنفسہ اور قسم دوم وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت نہ ہو یعنی وہ ایسی چیز نہیں کہ گواہ کو دیکھنے یا سننے سے موجب کا علم ہو جاوے حتیٰ کہ بغیر گواہ بنائے اس کو شہادت کا جواز نہیں ہے مثل الشہادۃ علی الشہادۃ۔ جیسے گواہی پر گواہی دینا۔ فاذا سمع شاهد ان يشهد بشئ لم یحتمل ان يشهد علی شہادۃ الا ان يشہدہ عیہا۔ چنانچہ اگر کسی نے گواہ کو سنا کہ وہ کسی چیز کی گواہی دیتا ہے تو اس کو جائز نہیں کہ اس کی گواہی پر گواہی دے مگر آنکہ وہ اپنی گواہی پر اس کو گواہ بناوے۔ مثلاً زید نے سنا کہ بکر گواہی دیتا ہے کہ خالد کے ہزار درم شعیب پر قرضہ ہیں تو زید کو روا نہیں کہ خالد کے واسطے شعیب پر ہزار درم ہونے کی گواہی دے لیکن اگر بکر نے زید کو اپنی گواہی پر گواہ کر لیا تو اس کی گواہی پر گواہی دے اور بدون اس کے نہیں جائز ہے۔ لان الشہادۃ غیر موجبۃ بنفسہا۔ اس واسطے کہ گواہی بذات خود کچھ موجب نہیں ہے۔ حتیٰ کہ بکر مذکور کے گواہ ہونے سے شعیب پر قرضہ واجب نہیں ہوتا بخلاف بیع کے کہ اس سے ملک حاصل ہوتی ہے۔ وانما تصیر موجبۃ بالنقل الی مجلس القضاء اور گواہی تو موجب جب ہی ہو جاتی ہے کہ اس کو مجلس قاضی میں منتقل کرے۔ اور جب قاضی کی مجلس میں جا کر گواہ نے ادا کی تو اس پر موجب حکم ہے۔ بلکہ ابھی اس کے ٹھیک ہونے اور دو گواہ ہونے میں توقف ہے پس گواہی بذات خود موجب نہیں ہے۔ فلا بد من الاثباتہ بالتعلیل پس ضرر ہوا کہ جس کے پاس گواہی ہے وہ اس شخص کو اپنا نائب بناوے اور اس پر گواہی رکھے۔ ولہذا یجوز اور نائب کرنا و گواہی رکھنا کچھ پایا نہیں گیا۔ مثلاً تو جائز نہ ہوا کہ خالی اس کی گواہی سن کر آپ بھی گواہی دے۔ وكذا لو سمعه يشهد الشاهد علی شہادۃ لم یسمع السامع ان يشہد۔ اسی طرح اگر زید نے سنا کہ حقیقی گواہ اپنی گواہی پر بکر کو شاہد کرتا ہے تو بھی سننے والے زید کو یہ اختیار نہیں کہ حقیقی گواہ کی گواہی پر آپ گواہی دے۔ لانه ما حصلہ وانما حصل غیرہ۔ اس واسطے کہ حقیقی گواہ نے اپنی گواہی اس سننے والے زید پر نہیں رکھی بلکہ غیر یعنی بکر پر رکھی ہے۔ مثلاً تو بکر البتہ اس کی گواہی پر گواہ ہو سکتا ہے اور زید نہیں ہو سکتا۔ قال ولا یحل للشاهد اذا دلے خطہ ان يشہد الا ان یتذکر الشہادۃ۔ اور گواہ کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنا خط دیکھ کر گواہی دے مگر جبکہ اس کو اپنی گواہی یاد آوے۔ مثلاً یعنی اگر اپنی گواہی یاد آوے تو گواہی دے سکتا ہے۔ لان الخط يشبه الخط فلم یحصل العلم قیل هذا علی قول ابی حنیفۃ فعندہما یحل لہ ان يشہد۔ اس واسطے کہ ایک خط دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے تو علم حاصل نہ ہوگا بعض نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول سے اور صاحبین کے نزدیک اس کو گواہی دینا حلال ہے۔ وقیل هذا بالاتفاق وانما الخلاف فيما اذا وجد القاضی شہوتہ فی دیوانہ

دقیقہ لان ما یكون فی قمره فہو تحت حتمہ یؤمن علیہ من الزیادۃ والنقصان فحصل لہ العلم بذلک۔
اور بعض نے فرمایا کہ یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے اور خلافت صرف ایسی صورت میں ہے کہ قاضی نے اس
کی گواہی اپنے دفتر میں پائی یا خبر ربطہ میں پائی ہو کیونکہ جو چیز اس کے خریطہ میں پائی گئی وہ اس کی ہر کے تحت
میں ہے پس اس میں زیادتی اور نقصان سے امن ہے پس اس سے علم حاصل ہو جائے گا۔ ولا کذلک الشہادۃ
فی الصک لان فی ید غیبرہ و علی ہذا اذا تذاکر المجلس الذی کان فیہ الشہادۃ اذا خبرہ قوم من یشق بہ اناشدنا نحن انت۔
اور یہ بات اس گواہی میں نہیں ہے جو دستاویز میں لکھی ہے کیونکہ وہ دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے و علی
ہذا اگر وہ مجلس جس میں گواہی تھی اس کو یاد آئی یا ایسی قوم نے اس کو خبر دی جن پر اس کو اعتماد ہے کہ ہم نے اور
تو نے گواہی اٹھائی تھی تو بعض کے نزدیک بالاتفاق گواہی نہیں دے سکتا اور بعض کے نزدیک
انفرادی ہے۔ قال ولا یجوز للشہادۃ ان یشہد بشئ لہریحانیہ الا بالنسب والموت والنکاح والدخول
ودلایۃ التامض فانہ یصح ان یشہد بہذہ الاشیاء اذا خبرہ بہا من یشق بہ۔ اور گواہ کو جائز نہیں ہے کہ
ایسی چیز کی گواہی دے جس کو معائنہ نہیں کیا سوائے نسب و موت و نکاح و دخول اور دلایت قاضی کے کہ ان
چیزوں میں اگر اس کو کسی ثقہ آدمی نے آگاہ کیا ہو تو اس کو ان چیزوں کی گواہی دینا جائز ہے جسے یہی قول احمد
اور ایک قول شافعی اور ایک روایت مالک سے اور نسب سے مراد یہ کہ لوگوں سے سنا کہ یہ شخص فلاں کا بیٹا
ہے لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ایسی جماعت ہر جن میں یہ احتمال نہ ہو کہ سب نے جھوٹ پر اتفاق کیا
اور صاحبین کے نزدیک دو عادل کافی ہیں پس اگر اس طرح اس نے نسب کو سنا ہو تو اس کو یہ گواہی دینا حلال ہے
کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے۔ موت کی یہ صورت کہ اس نے لوگوں سے سنا کہ فلاں شخص مر گیا اور لوگوں کو دیکھا کہ اس کی
تہنیز و تکفین وغیرہ جو مرد کے ساتھ کرتے ہیں وہ کیا جاتا ہے تو گواہ کو روا ہے کہ اس کی موت کی گواہی دے اگرچہ
معائنہ نہیں کیا۔ دخول کی صورت یہ کہ لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی زوجہ ہے اور مرد مذکور کو دیکھا کہ اس
کے پاس بے تکلف آتا جاتا ہے تو اس کو روا ہے کہ گواہی دے کہ یہ عورت فلاں مرد کی زوجہ ہے اگرچہ اس نے نکاح
معائنہ نہیں کیا۔ منزعہم کہتا ہے کہ اس دیار میں اس وقت میں ایسی گواہی جائز نہیں اور اسی پر فتویٰ ہو گا ولایت
فساد کی صورت یہ کہ لوگوں سے سنا کہ یہ اس شہر کا قاضی ہے اور اس کو دیکھا کہ لوگوں میں حکم قضا جاری کرتا
ہے تو اس کو روا ہے کہ یہ گواہی دے کہ فلاں شخص فلاں مقام کا قاضی ہے۔ و ہذا استحقاق اور یہ سب دلیل
استحسان ہے و اقیاس ان لا یجوز لان الشہادۃ مشتقۃ من المشاہدۃ و ذلک بالمعائنۃ فلم یحصل نصار کا بیع۔
اور قیاس منقذنی ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو کیونکہ شہادت تو مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ بمعائنہ ہوتا
ہے اور یہ حاصل نہیں ہوا تو یہ مثل بیع کے ہو گیا۔ و سے حالانکہ بیع میں بالاتفاق سماعت ہر گواہی دینا جائز
نہیں ہے مثلاً سنا کہ فلاں نے فلاں کے ہاتھ بیع کی تو جب تک خود دیکھی نہ ہو اس کو بیع کی گواہی دینا جائز
نہیں ہے لیکن یہ قیاس امور مذکورہ یعنی نسب و موت وغیرہ میں ترک کیا گیا ہے اور استحسان اختیار
کیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان ہذہ الامور تختص بمعائنۃ اسبابہا لہا من من الناس۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ
امور مذکورہ یعنی نسب و موت وغیرہ ایسے امور ہیں کہ خاص خاص لوگ ان کے اسباب کو معائنہ کرنے
پر مختص ہوتے ہیں و سے پس معائنہ کا اختصاص انہیں خاص لوگوں میں منحصر ہوتا ہے۔ و متعلق بہ احکام ثبوتی مل

القضاء المقررات - حالانکہ ان امور کے ساتھ احکام ایسے متعلق ہوتے ہیں جو مدتہائے دراز گزرنے تک باقی رہتے ہیں وہ مثلاً بیچاس برس کے بعد ایک شخص مدعی ہوا کہ یہ چیز میرے والد کی میراث ہے یا عورت نے ہر کا دعویٰ کیا و مانند اس کے حالانکہ معائنہ ولادت یا نکاح کے گواہوں میں سے سب مر چکے ہیں۔ فلولم یقبل فیہا الشہادۃ بالتسامع اذی الی الخرج و تعطیل الاحکام - پس اگر ان امور میں باہم سننے پر گواہی قبول نہ ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حرج لاحق ہو اور احکام معطل ہو جاویں۔ فہے کیونکہ جب گواہ موجود نہیں تو ثبوت ممکن نہ ہوگا۔ بخلاف البیوع - برخلاف بیع کے فہے کہ اس کا سبب معائنہ کرنا کچھ مختص نہیں لاندیسمعہ کل واحد - اس واسطے کہ اس کو ہر شخص سنتا ہے۔ فہے یعنی بیع کا ایجاب و قبول ہر شخص معائنہ کرتا ہے کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے پس نکاح وغیرہ جن میں معائنہ کے لوگ خاص خاص ہوتے ہیں ان میں سننے پر کفایت ہوگی تاکہ حرج نہ ہو و انما یجوز للشہدان یشہد بالاشہاد اور سننے پر گواہ کو گواہی دینا جب ہی جائز ہے کہ یہ سننا اشتہار کے ساتھ ہو۔ فہے یعنی یہ بات مشہور ہو گئی ہو و انکہ اس نے خاص طور پر سنی ہو۔ و ذلک بالتواؤاد باخبار من یشق بما کما قال فی الکتاب - اور یہ اشتہار بطور تواؤد ہوگا۔ یا ایسے شخص کی خبر دینے سے جس پر اعتماد ہو جیسا کہ کتاب قدوری میں مذکور ہے فہے پس اگر متواتر ہو حقیقی اشتہار ہے اور اگر خبر دینے سے ہو تو حکمی اشتہار ہے و یشترط ان یشہدہ دجلان عدلان و ادرجل و ادر ثمان یحصل لہ نوع علم۔ اور شرط یہ ہے کہ خبر دینے والے دو مرد عادل ہوں یا ایک مرد و عورتیں عادل ہوں تاکہ اس کو ایک نوع کا علم حاصل ہو فہے لیکن یہ صاحبین کے نزدیک ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک فقط اشتہار حقیقی معتبر ہے۔ و قیل فی الموت یشترط باخبار واحد و واحد لانہ قلما یشہد حالہ علی الواحد اذ الانسان یمہاہ و یشہد فی اشتراط الحد بعض المخرج و لا كذلك النسب و النکاح - اور کہا گیا کہ موت کی گواہی میں ایک مرد عادل یا ایک عورت عادلہ کا شہادت دینا کافی ہے اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اس واسطے میت کا حال مشاہدہ کرنے والا سوائے ایک کے کمتر ہوتا ہے کیونکہ آدمی موت سے ہیبت کرتا اور کراہت کرتا ہے تو اس میں عدد کی شرط کرنے میں بعض حرج ہے اور نسب و نکاح میں یہ بات نہیں ہے فہے پس نسب و نکاح میں دو عادل ضرور ہیں اور بعض نے کہا کہ موت میں بھی ضرور ہیں اور اسی کو ظہر الدین نے فتاویٰ میں اختیار کیا اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ و ینبغی ان یطلق اداء الشہادۃ و لا یفسر ما اذا فسر للقاضی انہ یشہد بالتسامع لم یقبل شہادۃ کما ان معانیۃ الید فی الاملاک مطلق للشہادۃ شہادۃ اذا فسر لا تقبل کذا ہذا - اور چاہیے کہ گواہی ادا کرنے میں بدون تفسیر کے مطلق رکھے اور اگر اس نے قاضی سے تفسیر بیان کر دی کہ میں سنی کر گواہی دیتا ہوں تو قاضی اس کی گواہی نہیں قبول کرے گا جیسے املاک میں قبضہ ہونا گواہی کی اجازت دیتا ہے پھر اگر گواہ نے تفسیر کر دی تو قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں ہے فہے مثلاً کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا کہ یہی اس کا مالک ہے لہذا میں اس کی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ قبول نہ ہوگی۔ و کذا النورای الساناجلس مجلس القضاء یدخل علیہ المخصوم محل لہ ان یشہد علی کونہ قاضیا۔ اور اسی طرح اگر ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ مجلس قضا کے طور پر بیٹھا جس کے حضور میں مدعی و مدعا علیہ جاتے ہیں تو اس کو یوں گواہی دینا جائز ہے کہ یہ شخص قاضی ہے۔ و کذا اذا دانی دجل و امرأة یسکنان بیتا و ینسب کل واحد

منہما الی الآخرائیساط الذواج کہا اذاری یتھنا فی ید غیرہ - اسی طرح اگر ایک مرد و عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے ساتھ ایسا بے تکلف برتاؤ کرتا ہے جیسے خاوند زوجہ میں ہوتا ہے تو اس کو یہ گواہی دینا جائز ہے جیسے کسی کے قبضہ میں کوئی مال عین دیکھا ہے تو گواہی دے سکتا ہے کہ یہ اس کی ملک ہے۔ ومن شہد انہ شہد دفن فلان اوصلى على جنازته فهو معانية حتى لو فسر للقاضی قبلہ - اور جس شخص نے گواہی دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں حاضر تھا یا میں نے اس کے جنازہ میں نماز پڑھی ہے تو یہ معائنہ ہے حتی کہ اگر اس نے قاضی سے تفسیر بیان کی تو بھی قاضی اس کو قبول کرے گا وں بالجملہ اشتہار پر گواہی پانچ چیزوں میں کتاب میں مذکور ہے نسب و موت و نکاح و دخول و ولایت قاضی ثم قصر الاستثناء فی الكتاب على هذه الاشياء الخمسة بنفى اعتبار التسامع فی الولاء والوقف - پھر کتاب میں انہیں پانچ چیزوں کو استثناء میں مقصور کرنا دلالت کرتا ہے کہ ولاد اور وقف میں تسامع معتبر نہیں ہے وں بلکہ آزاد کرنا یا وقف کرنا خود مشاہدہ کیا ہوا اور اگر اشتہار سے سن کر گواہی دی تو نہیں جائز ہے وعن ابی یوسف آخر انہ يجوز فی الولاء لانه بمنزلة النسب لقوله عليه السلام الولاء لحمه لكلمة النسب - اور ابو یوسف سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ ولاد میں سماعت پر گواہی جائز ہے کیونکہ ولاد بمنزلہ نسب کے ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولاد ایک لحم مثل لحم نسب کے ہے وں حاکم نے مستدرک میں بطریق شافعی روایت کی کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے امام محمد بن الحسن سے عن ابی یوسف بائنا وہ عن ابن عمر مرفوعاً روایت کی اور تخریج میں مذکور ہے کہ اس کو صحیح کہا اور ابو نعیم نے اس کو بطریق کثیرہ روایت کیا اور عبدالرزاق نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مانند اس کے روایت کیا اور ابن عباس و ابن عمر و جابر سے ولاد کی بیع و ہبہ پر انکار روایت کیا وں اور حاکم کی روایت سے ظاہر ہوا کہ امام شافعی نے امام محمد سے حدیث سنی ہے اور صحیح کہنے سے ظاہر ہوا کہ یہ راوی ثقہ ہیں یہی اصح ہے - م - بالجملہ جب نسب میں تسامع کے ساتھ گواہی جائز ہے تو ولاد میں بھی جائز ہے وعن محمد انہ يجوز فی الوقف لانه یبقی علی مر الاصل - اور امام محمد سے روایت ہے کہ وقف میں بھی تسامع پر گواہی جائز ہے کیونکہ وہ بھی زبان مانے وں گنہ گرنے تک باقی رہتا ہے۔ وں پس اگر اس میں معاینہ کے گواہ شرط ہیں تو ان کے مرنے کے بعد وقف باطل ہو جائے گا الا اننا نقول الولاء یبنی علی نوال الملك ولا بد فیہ من المعاشنة فكذا فیما یبنی علیہ - ولکن ہم ابو یوسف رحمہ اللہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ولاد کی بنیاد ملک زائل ہونے پر ہے حالانکہ ملک زائل ہونے کی گواہی میں معائنہ بالا جماع شرط ہے تو ہر چیز اس پر مبنی ہے اس میں بھی معائنہ شرط ہے وں پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے جو تجویز کیا کہ اس میں سنا کافی ہے یہ صحیح نہ ہوا واما الوقف فالصحيح انه یقبل الشہادة بالتسامع فی اصله دون شرائطه ان اصله هو الذی یشتر - اور رہا وقف تو اس کے بارہ میں صحیح یہ ہے کہ اصل وقف کی گواہی تسامع سے صحیح ہے اور اس کے شرائط کی نہیں صحیح ہے کیونکہ اصل وقف ہی مشہر ہوتا ہے اور اس کے شرائط نہیں ہوتے ہیں۔ قال ومن كان فی یدہ شیء سوی العبد والامة وسعك ان تشہد انہ لہ - جس شخص کے قبضہ میں کوئی چیز ہو سوائے باندی و غلام کے تو نجد کو گنجائش ہے کہ تو یہ گواہی دے کہ یہ اسی کی ملک ہے لان الہدایہ اقصى ما یستدل به علی الملك اذہی مرجع الدلالة فی الاسباب کلھا فیکفی بہا - کیونکہ قبضہ انتہا درجہ کی ایسی چیز ہے جس سے استدلال

کیا جاتا ہے کہ قابض اس کا مالک ہے اس واسطے کہ تمام اسباب میں قبضہ ہی مرجع دلالت ہے تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ فے یعنی جو اسباب ملک ہیں مانند خرید و بیع و صدقہ وغیرہ کے سب میں قبضہ سے ملکیت ہوتی ہے تو جب قبضہ موجود ہوا تو ملکیت کی دلیل پائی گئی کہ کسی سبب سے وہ اس کا مالک ہو گیا ہے اگرچہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس سبب خاص سے مالک ہوا لہذا سبب معین کرنا نہیں جائز ہے بلکہ ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انه يشترط مع ذلك ان يقع في قلبه انه له۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ قبضہ پر ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے دل میں آ جاوے کہ یہ چیز اسی کی ملک ہے قالوا ويحتمل ان يكون هذا التفسير لاطلاق محمدؐ في الرواية فيكون شرطاً على الاتفاق مشايخ نے فرمایا کہ امام محمد نے جو روایت میں مطلق رکھا ہے شاید یہ اس کی تفسیر ہو تو یہ بالا جماع شرط ہوگی فے یعنی امام محمد نے صرف یہ روایت کیا کہ قبضہ ہو تو ملک کی گواہی دینا جائز ہے پس شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ اس کے دل میں یہ آ جاوے کہ اس کا قبضہ بطور مالکوں کے ہے تب گواہی دینا جائز ہے پس دل میں یہ یقین آنا سب کے نزدیک شرط ہوا۔ وقال الشافعيؒ دليل الملك اليد مع التصرف وبه قال بعض مشايخنا لان اليد متنوعة الى امانة وملك۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جو مع تصرف ہوا اور یہی ہمارے بعض مشايخ کا قول ہے اس واسطے کہ قبضہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک قبضہ امانت اور دوسرا قبضہ ملک۔ قلنا والتصرف يتنوع ايضا الى نيابة واصالة۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ تصرف بھی دو طرح کا ہوتا ہے ایک بطور امانت کے اور دوم بطور نیابت کے فے پس شاید کہ یہ چیز جس شخص کی ملک ہے اس نے فروخت وغیرہ کا تصرف کرنے میں قابض کو اپنا نائب کیا پس اگر یہ احتمال معتبر ہو تو تصرف بھی دلیل ملکیت نہ ہوگا۔ اور جب یہ احتمال معتبر نہیں ہے تو خالی قبضہ کافی ہے اور اس میں نیابتی قبضہ معتبر نہیں ہے ثم السئلة على وجوه ان عاين المالك والمالك حل له ان يشهد۔ پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر اس نے مالک و ملک کو مشاہدہ کیا تو اس کو گواہی دینا حلال ہے۔ فے یعنی اس مسئلہ میں چار صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں اول یہ کہ گواہ نے مالک کی صورت دیکھی اور اس کا نسب پہچانا اور ملک کو بھی دیکھا اور اس کے حدود اور بیعہ بیان لئے تو اس کو پوری معرفت حاصل ہو گئی کہ اس نے قابض و مقبوض دونوں کو دیکھ لیا تو اس کو ملک کی گواہی دینا حلال ہے۔ وكذا اذا عاين المالك بعد دوح دون المالك استحسانا لان النسب يثبت بالتسامح فيحصل معوقه۔ اسی طرح اگر اس نے مالک کو معائنہ نہیں کیا۔ مگر ملک کو مع اس کے حدود کے معائنہ کیا ہے تو اس کو گواہی دینا حلال ہے اور یہ استحسان ہے کیونکہ مالک کا نسب تو شہرت سے سن کر اس کی شناخت حاصل ہو جاتی ہے۔ وان لم يعاينها او عاين المالك دون المالك لا يحل له۔ اور اگر اس نے مالک یا ملک کسی کو معائنہ نہ کیا ہو یا اس نے صرف مالک کو بدون ملک کے معائنہ کیا ہو تو اس کو گواہی دینا حلال نہیں ہے فے یہ سب ایسی چیزوں میں ہے جو سوائے باندی و غلام کے ہوں۔ واما العبد والامه فان كان يعرف انهما مقيقان فكذلك لان الرقيق لا يكون في يد نفسه وان كان لا يعرف انهما مقيقان الا انهما صغيران لا يعرفان عن نفسيهما فكذلك لانه لا يدلهما۔ اور غلام و باندی تو ان میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شخص کو یہ معلوم ہو کہ

یہ دونوں رقیق ہیں تو ان میں بھی حکم ہے یعنی قابض کے واسطے ملک کی گواہی دینا حلال ہے اس واسطے کہ رقیق اپنے قبضہ قدرت میں نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ نہ جانتا ہو کہ یہ رقیق ہیں مگر یہ دونوں صغیر ہیں۔ یعنی اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتے ہیں تو بھی حکم ہے کیونکہ ان کے واسطے کوئی ذاتی اختیار نہیں ہے وان کانا کبیرین فذلک مصرف الاستثناء لان لهما یداعلی نفسهما فیدفع ید الخیر عنہما فان عدم دلیل الملک۔ اور اگر غلام یا باندی بالغ ہو تو انہیں کو مصنف نے مسئلہ میں حاشا کیا ہے اس واسطے کہ ان دونوں کا اپنی ذات پر قابو ہے تو غیر کا قبضہ ان دونوں پر سے دفع کیا جائے گا۔ تو جو چیز کہ دلیل ملکیت تھی وہ تدارد ہوئی وعن ابی حنیفۃؒ انه یصل لہ ان یشہد فیہما ایضا اعتبارا بالاثاب والفرق ما بیناہ واللہ اعلم۔ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ بالغ غلام و باندی میں بھی دیکھنے والے کو ملکیت مالک کی گواہی دینا حلال ہے بقیاس کپڑوں کے یعنی جیسے کسی کے قبضہ میں کپڑے دیکھ کر یہ گواہی دینا حلال ہے کہ یہ اس کی ملک ہیں۔ اسی طرح باندی و غلام میں بھی یہ گواہی دینا حلال ہے لیکن فرق وہ ہے جو ہم بیان کر چکے واللہ تعالیٰ اعلم فقہ یعنی کپڑوں کا اپنے اوپر ذاتی اختیار نہیں ہے تو ہر حال ان پر کسی کا قبضہ معتبر ہے جیسے غلام صغیر جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا بخلاف بالغ کے کہ وہ اپنے ذاتی قابو میں ہے تو جب تک کوئی دلیل قائم نہ ہو اس پر سے اس کا ذاتی قبضہ دور نہیں کر سکتے پس ظاہر امام ابو حنیفہ سے جو دوسری روایت ہے وہ صغیر غلام و باندی کے حقی ہیں ہے اور اگر بالغ کی تصریح ہو تو راوی کا وہم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب من یقبل شہادۃ ومن لا یقبل

باب ان لوگوں کے بیان میں جن کی گواہی قبول ہے اور جن کی گواہی نہیں قبول ہے

قال ولا تقبل شہادۃ الاعمی وقال نہ فہو رواۃ عن ابی حنیفۃؒ تقبل فیما یجوز فیہ التسامع لان الحاجة فیہ الى السماع ولا یخل فیہ اندھے کی گواہی مقبول نہیں ہے اور ایک روایت میں ابو حنیفہ کے نزدیک اور بھی زفر کا قول ہے کہ ایسی چیزیں اندھے کی گواہی قبول ہے جس میں بطور شہرت کے سن کر گواہی دینا جائز ہے۔ کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سنتے کی ضرورت ہے اور اندھے کی سماعت میں کچھ خلل نہیں ہے فقہ فعلی ہذا اگر بہرہ بھی ہو تو بالالفاق نہ ہوگی۔ وقال ابو یوسفؒ و الشافعیؒ یجوز اذا کان بصیرا دقت التحمل لحصول العلم بالمعاشۃ والاداء یختص بالقول ولسانہ غیر مؤثف والتعریف یحصل بالنسبۃ کما فی الشہادۃ علی المیت۔ اور ابو یوسفؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ اندھے کی گواہی اس صورت میں جائز ہے کہ گواہی اٹھانے کے وقت وہ آنکھوں والا تھا کیونکہ معائنہ سے اس کو علم ہو چکا اور ادا کرنا صرف کلام سے ہوتا ہے اور اس کی زبان میں کوئی عیب نہیں ہے اور شناخت کرنا نسب بیان کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے جیسے نسب پر گواہی میں ہے۔ فقہ پس جب اندھے سے کہا گیا کہ تو فلاں بن فلاں کے واسطے مدعا علیہ فلاں بن فلاں پر گواہی دے تو وہ پہچان جائے گا جیسے میت پر گواہی دینے میں ہوتا ہے کہ مثلاً میت کے قرض خواہوں نے دعوئی کیا اور گواہی کے نوگواہ کو میت کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے پس وہ اسی طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کا فلاں بن فلاں

میت پر ہزار درم قرض ہے حالانکہ یہ بالاتفاق مقبول ہے اسی طرح یہاں بھی مقبول ہونا چاہیے لیکن مخفی نہیں کہ میت میں عذر ہے اور یہاں مدعا علیہ موجود۔ ولنا ان الاداء یفتقر الی التمییز بالاشارة بین المشہود والاشہود علیہ ولا یبیز الادعی الا بالنقطة وفيه شبهة یمکن التعرض عنہا بجنس الشہود اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ادائے گواہی میں اشارہ کے ساتھ مدعی و مدعا علیہ میں فرق کرنے کی ضرورت ہے اور اندھا سولے آواز کے کسی طرح فرق نہیں کر سکتا اور آواز میں ایک اشتباہ ہے جس سے جنس گواہوں میں امتراز ممکن ہے۔ وفت کیونکہ آنکھوں والے گواہ بہت موجود ہیں اگر کہا جاوے کہ اندھے کا امتیاز و فرق کرنا نسب کی تعریف سے ممکن ہے تو صرف آوازیں انحصار نہ ہوا جواب دیا کہ والنسبة لتعریف الغائب دون الحاضر فصا سکا لحدود والقصاص اور نسبت بیان کرنا تو غائب کی شناخت کے واسطے شہادہ کے حدود و قصاص کے مانند ہو گیا حتی کہ ان میں اندھے کی گواہی قبول نہیں ہے ولو عسی بعد الاداء یمتنع القضاء عند ابی حنیفة ومحمد فان قیام الاهلیة للشہادۃ شرط وقت القضاء لصیرورتها حجة عندہ وقد بطلت۔ اور اگر ادائے شہادت کے بعد اندھا ہو گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قاضی کا حکم دینا ممتنع ہوا یعنی جائز نہیں ہے کیونکہ حکم قضا کے وقت گواہی کی اہلیت باقی رہنا شرط حکم ہے کیونکہ گواہی تو وقت حکم کے حجت ہو جاتی ہے حالانکہ یہ حجت باطل ہو گئی وفت بلا حجت حکم نہیں دے سکتا۔ وصا سکا اذا خرس او جن او فسق۔ اور ایسا ہو گیا جیسے بعد ادائے گونگا یا مجنوں یا فاسق ہو گیا۔ وفت غرضیکہ جو چیز ادائے شہادت کے بعد ادائے قضا کے بعد ادائے قضا سے روکیگی ورنہ نہیں لہذا اندھا گونگا وغیرہ ہونا مانع ہے۔ بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاهلیة بالموت قد انتہت وبالغیبة ما بطلت۔ بخلاف اس کے اگر ادائے شہادت کے بعد گواہ لوگ مر گئے یا کہیں غائب ہو گئے تو حکم قضا ممتنع نہ ہو گا اس واسطے کہ گواہی کی یاقوت بوجہ موت کے پوری ہو گئی اور غائب ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوئی۔ قال ولا المملوک۔ اور مملوک کی گواہی بھی نہیں جائز ہے۔ لان الشہادۃ من باب الولاية وهو لا یلی نفسه فادلی ان لا یثبت له الولاية علی غیرہ اس واسطے کہ گواہی از قسم ولایت ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا دلی نہیں ہے پس غیر پوری ہونا بدرجہ اولی اس کے واسطے ثابت نہ ہو گا۔ وفت خصاف نے کہا کہ حدثنہ عبد اللہ بن محمد قال حد ثنا حفص بن غیاث عن الجراح عن عطاء ان ابن عباس قال لا تجوز شہادۃ العبد۔ یعنی ابن عباس نے فرمایا کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اور یہ اسناد صحیح ہے۔ ولا المحدث ود فی القذف وان تاب۔ اور محد و القذف کی گواہی نہیں جائز ہے اگرچہ اس نے توبہ کر لی۔ لقوله تعالی ولا تقبلوا الھم شہادۃ ابدًا ولا نہ من تمام الحد لكونہ مانعا فیبقی بعد التوبۃ کاملہ بخلاف المحدث ود فی غیر القذف لان الرد للفسق وقد استفتح بالتوبۃ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا الھم شہادۃ ابدًا۔ یعنی جن کو بہتان میں حد ماری گئی ہو ان کی کبھی گواہی قبول نہ کرو اور اس دلیل سے کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا بھی ان کی حد کا تتمہ ہے۔ یعنی بہتان باندھنے والے کی حد یہ ہے کہ کوڑے مارے جاویں اور گواہی رد کی جاوے کیونکہ یہ بھی اس کو زجر کرنے والی چیز ہے توبہ توبہ کے بعد بھی باقی رہے گا جیسے اصل حد باقی رہتی ہے۔ بخلاف ان حدود کے جو سوائے حد قذف کے ہوں کیونکہ ان میں گواہی رد کرنا بوجہ فسق کے تھا اور فسق بوجہ توبہ کے دور ہو گیا وفت

تو باقی حدود میں بعد توبہ کے گواہی قبول ہے اور محدود القذف میں یہ سزائے حد میں سے ہے پس توبہ سے بھی مرتفع نہ ہوگا۔ وَقَالَ الشافعیؒ تقبل اذا تاب لقوله تعالى اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا اسْتَشْنٰى التَّائِبُ - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ محدود القذف جب توبہ کرے تو اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا - فرمایا پس توبہ کرنے والے کا استثناء کیا ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء گواہی رد کرنے سے ہے یعنی ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو سوائے اس کے جس نے توبہ کی۔ قلنا الاستثناء ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ - ہم کہتے ہیں کہ استثناء کا مرجع وہ جملہ ہے جو اس کے لئے ہے اور وہ قولہ تعالیٰ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ہے تو معنی یہ ہوئے کہ جو توبہ کرے وہ فاسق نہیں رہے گا ولیکن گواہی رد ہونا جو تکمیل کی سزائیں داخل ہے تو وہ توبہ سے قابل گواہی نہ ہوگا ادھو استثناء منقطع بمعنی لکن۔ یا ہم کہتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے بمعنی لیکن تو معنی یہ ہوئے کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ فاسق ہیں لیکن جس نے توبہ کر لی وہ فاسق نہیں رہا اور آخرت کے عذاب سے چھوٹ گیا ورنہ فاسق ہے۔ ولوحد الكافر في قذف ثم اسلم يقبل شهادته لان للکافر شهادة فكان رد هامن تمام الحدود بالاسلام حدثت له شهادة اخرى۔ اور اگر کافر کو بہتان باندھنے کی سزائیں حد ماری گئی پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی قبول ہوگی اس واسطے کہ کافر کو اپنی گواہی کا حق تھا تو حد قذف کا تتمہ یہ ہے کہ اس کی وہ گواہی رد ہو گئی پھر مسلمان ہونے سے اس کے واسطے گواہی کا دوسرا حق پیدا ہوا ہے پس اس نئے حق پر اس کو گواہی دینا جائز ہوگا۔ بخلاف العبد اذا حدثت له شهادة اعتق لانه لا شهادة للعبد اصلا فتتمام حجة يرد شهادته بعد العتق۔ بخلاف غلام کے جب اس کو حد ماری گئی پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ پیدے غلام کی کوئی شہادت نہ تھی تو بعد آزاد ہونے کے اس کی گواہی کا رد کرتا بھی اس کی حد کا تتمہ ہوگا۔ فتس اس واسطے کہ حد قذف میں پوری سزا یہ ٹھہری کہ اس کو اسی کوڑے مارے جاویں اور اس کی گواہی رد کی جاوے پس گواہی رد کرنا بھی سزا کا جزو ٹھہرے پس آزاد ہونے کے بعد جب غلام کو گواہی کا حق ہوا تو سزا پوری کرنے کے واسطے اس کی گواہی رد کر دی گئی۔ قال ولا شهادة الوالد لولده ولا لولده ولا شهادة الولد لوالده ولا لوالده ولا شهادة - اور والد کی گواہی اپنے فرزند کے لئے قبول نہیں ہے اور فرزند کی گواہی اپنے والدین یا اجداد کے لئے قبول نہیں ہے۔ فتس اور غایبہ ابیان میں اس پر اجماع بیان کیا لیکن عینی نے بعض کا اختلاف نقل کیا۔ والاصل فيه قوله عليه السلام لا يقبل شهادة الولد لوالده ولا لوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيدته ولا المولى لعبده ولا الاجير لمن استأجره۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ نہیں قبول ہوگی گواہی والد کی اپنی اولاد کے واسطے اور نہ اولاد کی اپنے والد کے واسطے اور نہ زوجہ کی اپنے شوہر کے واسطے اور نہ شوہر کی اپنی زوجہ کے واسطے اور نہ غلام کی اپنے آقا کے واسطے اور نہ آقا کی اپنے غلام کے واسطے اور نہ نوکر یا مزدور کی اپنے متاجر کے واسطے۔ فتس یہ حدیث غریب ہے ولیکن خصاف نے ادب النفاض میں کہا کہ ہم سے حدیث بیان فرمائی صالح بن زریق نے اور وہ ثقہ تھے اور انہوں نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان فرمائی مروان بن معاویہ فزاری نے یزید بن زہاد شامی سے اس نے زہری سے اس نے عروہ عن عائشة رضی اللہ عنہا عن ابی صلی اللہ علیہ وسلم۔ انه قال لا يجوز شهادة

الولد لوالدہ الخ پس مانند روایت مصنف کے ذکر فرمائی اور اس اسناد میں مضائقہ نہیں۔ ولان المنافع
 بین الاولاد والاباء متصلة ولهذا ان يجوز اداء الزکوة اليهم فنكون شهادة لنفسه
 من وجه او تمكن فيه التهمة۔ اور اس دلیل سے کہ اولاد و آباء کے درمیان منافع ملے ہوئے ہوتے ہیں
 اسی وجہ سے ان لوگوں کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے پس یہ گواہی ایک راہ سے اپنی ذات کے واسطے ہوئی
 یا اس میں تہمت کی جگہ ہوگئی ہے نہ یعنی یہ شبہ ضرور ہے کہ اس نے اپنے نفع کے لحاظ سے گواہی دی اور
 یہی حال اجیر کا ہے قال رضی اللہ عنہ والمراد بالاجیر علی ما قالوا التلمیذ الخاص الذی یعد ضررا استاذہ ضررا لنفسه
 ونفعه نفع نفسه وهو معنی قوله علیہ السلام لا شهادة للقانع باهل البيت لهم۔ اور مصنف نے فرمایا کہ بنا بر قول
 مشائخ کے اجیر سے اجیر خاص مراد ہے جو اپنے متناجر کے ضرر کو اپنا ضرر اور اس کے نفع کو اپنا نفع خیال
 کرتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں یہی معنی ہیں کہ جو شخص ایک گھر والوں کے تابع
 ہو اس کی گواہی اس گھر والوں کے واسطے قبول نہیں ہے نہ اور پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے خائن اور فحاشہ کی گواہی رد فرمائی اور جو شخص دوسرے سے عداوت رکھتا ہے اس
 پر اس کی گواہی رد فرمائی اور جو شخص کسی خاندان کا تابع ہو اس کی گواہی اس خاندان والوں کے واسطے رد
 فرمائی اور دوسروں کے واسطے اجازت دی رواہ ابو داؤد والترمذی وقیل المراد به الاجیر مسانہ
 اد مشاہیرہ او میاومۃ فیستوجب الاجیر منافعہ عند اداء الشہادۃ فیصیر کالمستاجر علیہا۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اجیر
 سے وہ نوکر مراد ہے جو سالانہ یا ماہواری یا روزانہ پر مقرر ہو کہ ادائے گواہی کے وقت اپنے اس کام پر
 اس کے منافع کی وجہ سے مستحق اجرت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کو گواہی دینے پر کچھ
 مال دے کر مقرر کیا ہو نہ یعنی اس نوکر کے کاموں میں سے یہ گواہی دینے کا کام بوجہ منافع کے زیادہ
 عمدہ سمجھا جائے گا جس سے وہ تنخواہ یا انعام کا مستحق ہووے تو گویا یہ اجرت پر گواہ ہے۔ ولا تقبل
 شہادۃ احد الزوجین للآخر وقال الشافعی تقبل لان الاملاک بینہما متیزۃ وبہذا یجری القصاص والعبس بالذین بینہما
 ولا معتبر بما فیہ من النفع لثبوتہ فمناکما فی العزیم اذا شہد لمد یوتہ المفلس ولنا ما رویناہ ولان الانتفاع متصل عادة وهو
 المقصود فیصیر شاہد النفس من وجہ او یصیر متہما بخلاف شہادۃ الغریم لانه لا ولایۃ لعلی المشوہۃ ورشورہ و زوجہ میں سے ایک
 کی گواہی دوسرے کے واسطے قبول نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ قبول ہے اس واسطے کہ
 دونوں کی املاک باہم متمیز ہیں اور ہر ایک کا ہاتھ اپنی جگہ پر منصرف ہے۔ یعنی ہر ایک کی ملک اور قریضہ
 علیحدہ ہے اسی وجہ سے اگر ان دونوں میں سے کسی دوسرے کو ناحق قتل کیا تو قاتل سے قصاص لیا جاتا ہے۔
 خواہ شوہر ہو یا زوجہ ہو اور ایک کے قرضہ کی وجہ سے دوسرا قید کیا جاتا ہے اور رہا گواہی قبول ہونے میں دوسرے
 کا نفع تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ نفع ضمان ثابت ہوتا ہے یعنی گواہی سے کچھ یہ نفع مقصود نہیں ہے۔
 جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ قرض خواہ اپنے قرضدار مفلس کے واسطے گواہی دے۔ چنانچہ یہ گواہی
 قبول ہے حالانکہ اگر اس گواہی پر قرضدار مفلس کے واسطے مال کا حکم ہوا تو شاید قرض خواہ کو بھی کچھ وصول
 ہو جائے اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کی یعنی جواب التقاضی سے مذکور ہوئی اور
 یہ دلیل ہے کہ عادت کی راہ سے شوہر و زوجہ کی منفعت باہم متصل ہوتی ہے اور یہی انتفاع اصلی مقصود ہے

تو شوہر و زوجہ میں سے جو شخص دوسرے کا گواہ ہے وہ ایک وجہ سے اپنے واسطے گواہ ہے یا اس بات میں
 متہم ہے بخلاف قرض خواہ کی گواہی کے کہ اس کو اپنے قرضدار پر کوئی ولایت نہیں حاصل ہے نہ
 خلاصہ یہ کہ شوہر و زوجہ کے اموال اگرچہ اصل میں علیحدہ تھے لیکن عرف میں مشترک ہو گئے خصوصاً ان اموال
 سے نفع اٹھانا بالکل مشترک ہے اور شریعت میں بھی اس کا اعتبار فرمایا کیونکہ باہمی رضامندی پائی جاتی ہے
 لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے مال سے مستغنی قرار دیا بتاویل قولہ تعالیٰ
 وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ اور اہل تفسیر نے کہا یہ اعتناء بال خدیجہ رضی اللہ عنہا ہے م۔ ع۔ د۔ لا شہادۃ
 المولیٰ لعبدہ۔ اور آقا کی گواہی اپنے غلام کے واسطے قبول نہیں ہے۔ لانہ شہادۃ لنفسہ من کل وجہ
 اذالہ یکن علی العبد دین آدمین وجہ ان کان علیہ دین لان الحال موقوف مراعی۔
 اس واسطے کہ یہ ہر طرح سے اپنی ذات کے واسطے گواہی ہے جبکہ غلام پر قرض نہ ہو یا ایک وجہ سے اپنی ذات
 کے واسطے گواہی ہے جبکہ غلام پر قرض ہو اس واسطے کہ قرضدار غلام کی حالت انجام دیکھتے پر موقوف ہے۔
 نہ یعنی شاید وہ غلام قرض خواہوں کے واسطے فروخت ہو یا قریب سے کرموں کے واسطے رہ جاوے تو
 ابھی ایک نظر سے یہ گواہی موملے کے واسطے ہے۔ ولا لمکاتبہ لما قلنا۔ اور موملے اپنے مکاتب کے واسطے بھی
 نہیں جائز ہے بدلیل مذکورہ بالا لا شہادۃ الشریک لشریکہ فیما ہو من شریکتھا۔ اور ایک شریک کی گواہی اپنے
 دوسرے شریک کے واسطے نہیں جائز ہے ایسی چیز میں جو ان دونوں کی شرکت میں سے ہو نہ یعنی اگر مال
 شرکت میں ایک شریک نے کسی پر کچھ دعویٰ کیا اور دوسرے شریک نے اس کے واسطے گواہی دی تو یہ گواہی
 قبول نہ ہوگی لانہ شہادۃ لنفسہ من وجہ لا شتراکھا کیونکہ ایک راہ سے یہ اپنی ذات کے واسطے گواہی ہے
 اس وجہ سے کہ دونوں کی شرکت ہے۔ ولو شہد بما لیس من شریکتھا تقبل لا متعلقہ التعمہ اور اگر شریک نے اپنے
 شریک کے واسطے ایسی چیز میں گواہی دی جو ان کی شرکت میں نہیں ہے تو گواہی قبول ہوگی کیونکہ کوئی تہمت نہیں
 ہے۔ وتقبل شہادۃ الرجل لآخرہ وعہ لانعدام التعمہ لان الاملاک ومانافعہا متبانیۃ لا بسوطۃ بعضہم فی مال البعض
 اور آدمی کی گواہی اپنے بھائی و چچا کے واسطے قبول ہے اس لئے کہ کوئی تہمت نہیں ہے کیونکہ املاک اور ان کے
 منافع باہم الگ الگ ہیں اور بعض کو بعض کے مال میں کچھ انبساط نہیں ہے نہ یعنی بلا تکلف تہمت
 کرنے کا اختیار نہیں ہے تو گواہی میں اپنی منفعت کی تہمت نہیں ہو سکتی قال ولا تقبل شہادۃ محنت وموادہ
 المحنت فی الردی من الانعال لانہ فاسق فاما الذی فی کلامہ لین وفی اعضائہ تکسر فہو مقبول الشہادۃ اور محنت کی
 گواہی مقبول نہیں ہے اور مراد وہ محنت ہے جو بد فعلیان کرتا ہے کیونکہ وہ فاسق ہے اور رہا وہ شخص کہ جس کی ہاتھ
 میں نرمی اور اعضا میں پیدائشی لویج ہو تو اس کی گواہی مقبول ہے ولا نائعۃ ولا مغنیۃ۔ اور رولے والی اور گالے
 والی عورت کی گواہی قبول نہیں ہے۔ لانہما تنکبان حرما فانہ علیہ السلام فہی من الصوتین الاحقین التائمتہ والظلم
 اس واسطے کہ یہ دونوں عورتیں فعل حرام کی مرتکب ہیں یعنی فاسقہ ہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
 فرمایا وادھن آوازوں سے کہ فاسقہ و مغنیہ ہیں ف۔ رواہ الترمذی اور ادب القاضی میں ہے کہ رہزنیوں و بدکاروں
 ورنڈی بازوں و لونڈی بازوں اور گالے سننے والوں اور نوحہ کرنے والوں کی گواہی قبول نہیں ہے۔ الا جناس۔ ع۔
 ولا بد من الشرب علی اللہ لانہ اس تکب محرم دینہ۔ اور بہرے شور پر دانی شراب خوار کی بھی گواہی مقبول نہیں

ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کا ارتکاب کیا جو دین میں حرام ہے فہ اور یہ سوائے شراب فہر کے ہے کیونکہ شراب فہر میں پیتے ہی عدالت ساقط ہو جاتی ہے ولا من یلعب بالطیور۔ اور جو شخص پرندوں سے کھیل کرے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہے۔ فہ جیسے کہوتر اڑانا و بٹیر بازی و مرغ بازی وغیرہ لانہ یوسات غفلة ولانہ قد یقف علی عورات النساء بصعود سطحہ لیطیر طیرہ۔ اس واسطے کہ پرند بازی سے غفلت آتی ہے اور اس واسطے کہ پرند اڑنے کو اپنے کو ٹھوں پر چڑھنے سے لوگوں کی پردہ پر نظر پڑتی ہے فہ اور اس کے اندر بہت سی محرمات جمع ہیں فی بعض النسخ ولا من یلعب بالطیور و هو المغنی۔ اور بعض نسخوں میں طیور کی جگہ طنبور مذکور ہے پس طنبور سے لعب کرنے والا مغنی ہے یعنی طنبور بجا کر گلے والے فہ خواہ عورت ہو یا مرد ہو۔ قال ولا من یغنی للناس۔ اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو غیروں کو گانا سنائے فہ جیسے سننے والوں کی بھی گواہی مقبول نہیں ہے لانہ یجمع الناس علی ارتکاب کبیرہ۔ کیونکہ وہ کبیرہ گناہ پر لوگوں کو مجتمع کرتا ہے فہ اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنی ذات کے واسطے گا دے تو امام سرخسی کے نزدیک مکروہ نہیں اور شیخ الاسلام کے نزدیک مکروہ ہے اور اگر خوش الحانی سے اشعار حکمت و نصیحت وغیرہ پڑھے تو کراہت نہیں ہے اور اگر اس میں کسی عورت کی تعریف ہو پس اگر وہ زندہ ہے تو مکروہ ہے ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اور اگر عورت معین نہ ہو تو کراہت نہ ہوتا چاہیے مگر ناگوار خیالات کی وجہ سے کراہت پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ م۔ ع۔ نایح کرنے والے اور شعبہ کرنے والے کی گواہی قبول نہیں ہے اور ریچھ و بندر بچانے والے کی گواہی قبول نہیں ہے۔ ھ۔ قال ولا من یاتی بابا من الکباثر التي یتعلق بها الحد للفسق۔ اور اس شخص کی گواہی بھی قبول نہیں جو کبیرہ گناہوں میں سے ایسے فعل کا مرتکب ہو جس پر سزائے حد متعلق ہے کیونکہ وہ فاسق ہے۔ فہ جیسے زنا و لو اظمت و سرقة و رہرنی و قذف وغیرہ۔ اور مترجم نے قولہ تعالیٰ ان یجتنبوا کبار ما تنہون عنہ کی تفسیر میں کہا کہ ترک تفصیل سے بیان کر دیا ہے قال ولا من یدخل الحمام من غیر اذن لان کشف العودۃ حرام۔ اور جو شخص حمام میں بغیر اذن کے ننگا داخل ہو یعنی عترت گاہ کھولے ہوئے جاوے اس کی گواہی قبول نہیں ہے کیونکہ شرم گاہ کھولنا حرام ہے ادیاکل الربوا و یقامر بالزود و الشطرنج۔ اور جو شخص سود کھاتا ہو یا نزد یا شطرنج کے ساتھ جوا کھیلتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہے لان کل ذلک من الکباثر و کذلک من تفوتہ الصلوۃ لا اشتغال بہما فاما مجرد اللعب بالشطرنج فلیس بفسق مانع من الشہادۃ لان لا جتہاد فیہ مساعا۔ کیونکہ سود خواری یا قمار بازی ہر ایک کبیرہ گناہ میں سے ہے اور اسی طرح اگر مرد یا شطرنج میں مشغول ہو کر اس کی نماز جاتی رہی اگرچہ بغیر قمار ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اور ربا خالی شطرنج کھیلنا تو وہ ایسا فسق نہیں ہے جس سے گواہی باطل ہو کیونکہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے فہ یعنی اگر بغیر قمار کے اور بغیر ناز سے غافل ہونے کے اس نے خالی شطرنج کھیلی تو اس سے گواہی ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے چنانچہ امام شافعی و مالک سے روایت ہے کہ مکروہ مباح ہے اور ہمارے امام احمد کے نزدیک مکروہ نجی ہے۔ لیکن ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ اگر تیزی فہن کے واسطے ہو تو مباح ہے اور یہ اختلاف شطرنج میں ہے اور نرو شیز بالا جماع حرام ہے چنانچہ حدیث مسلم و ابو داؤد سے مصرح معلوم ہوتا ہے اور کتاب الکراہت میں ہم انشاء اللہ نقل فرما کر کریں گے۔ م۔ ع۔ و شرطہ فی الاصل ان یكون اکل الربوا مشہودا بہ لان الانسان قلما یتجو من مباشرة العود الفاسدۃ و کل ذلک ربوا

اور سود خوار کی گواہی رد ہونے کے واسطے بسوط میں یہ شرط فرمائی کہ سود کھانے والا سود خواری میں مشہور ہے
 کیونکہ آدمی فاسد خرید و فروخت سے کمتر چھوٹا ہے حالانکہ یہ ہر ایک بیابح ہے۔ قال ولا من یفعل الافعال
 المستحقۃ کالبول علی الطريق والاکل علی الطريق لانه تادک للبرۃ واذاکان لا یتستحب عن مثل ذلک لا یمتنع عن الکذب فیتھم۔
 اور جو شخص خفیف و حقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا یا راستہ پر کھانا
 کیونکہ اس نے مروت کو چھوڑ دیا اور جب وہ ایسے کام سے شرم نہیں کرتا تو جھوٹ بولنے سے بھی نہیں شرم کرے گا۔ تو
 اپنی گواہی میں متہم ہوگا۔ اور اس میں چاروں آئمہ میں اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح جو شخص خالی لٹکی باندھے
 بازاروں میں یا لوگوں کے جمع میں بطور لاپرواہی کے پھرتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے۔ اور جو لوگ رزیں
 پیشہ کرتے ہیں جیسے جبرائیل بنانا و بچھنے لگانا و بھنگی و جولا وغیرہ تو ان کی گواہی عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے جبکہ عادل
 ہوں اور یہی مالک و شافعی و احمد سے بھی روایت ہے۔ کیونکہ ان کو بہت سے صالحین نے اختیار فرمایا تھا۔ اور
 دستاویز وغیرہ لکھنے والوں کی گواہی بقول صحیح قبول ہے۔ جبکہ عادل ہوں اور گنواروں کی گواہی عامہ علماء کے نزدیک
 قبول ہے جبکہ عادل ہوں اور گواہی اٹھانے و ادا کرنے کا طریقہ جانتا ہو اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بخیل کی گواہی قبول نہیں
 اور مالک نے کہا کہ جب بخیل میں افراط کرے تو قبول نہیں ہے اور جو شخص بغیر بلائے دعوتوں میں چلا جاتا ہو اور
 شہید بازار و رقباس اور مسنرہ یعنی مہاند وغیرہ کی گواہی بلا خلاف قبول نہیں ہے اور جو شخص لغو باتیں بکا کرتا ہو
 جن کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ لاف و گزاف ہیں تو اس کی گواہی قبول نہیں اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ م۔ ع۔
 اور جو شخص کہ سلف صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کی بدگوئی ظاہر کرے اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ لفظہ و فسقہ۔
 کیونکہ اس کا فاسق ہونا ظاہر ہے بخلاف من یکتمہ۔ بر خلاف اس کے جو پچھلے رکھتا ہو۔ یعنی اگر
 بد اعتقاد ہو لیکن ظاہر نہیں کرتا تو اس کا فسق ظاہر نہ ہوگا۔ اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اہل البواد وہ
 لوگ ہیں جو اپنی ہوائے نفس یعنی خواہش نفسانی پر اعتقاد جاتے ہیں اور یہاں چھ فرقہ ہیں خارجی و رافضی و جہرہ
 قدریہ و مشبہہ و معتزلہ اور مختصر بیان یہ کہ خوارج وہ ہیں جو حضرت علیؑ رحمہ اللہ وجہ سے منکر و بدگو ہیں اور
 حضرت ابوبکر و عمر و عثمانؓ کو برا نہیں کہتے ہیں۔ رافضی وہ ہیں کہ صرف حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ کو مانتے ہیں
 اور باقی حضرات ابوبکر و عمر و عثمانؓ رضی اللہ عنہم کی بدگوئی کرتے ہیں۔ اور انہیں میں سے ایک فرقہ خطابیہ ہے
 جو ایک شخص ابوالخطاب کے معتقدین ہیں اور یہ ابوالخطاب ایک مرتد شخص ہے جو کوفہ میں کہتا کہ
 حضرت علیؑ تو اللہ اکبر تھا اور جعفر صادقؑ اللہ اصغر ہیں۔ اور امام جعفر رحمہ اللہ کی حیات میں اسے خرید کیا اور اس کا نام
 محمد بن ابی ربیع بن اجدع تھا اور حضرت جعفر رحمہ اللہ کی جانب اپنی جنگ کھلائی۔ پس حضرت امام جعفر نے اس سے تبرا
 کیا اور تکفیر کیا اور اس پر بہتان الوہیت کا دعویٰ کیا پس عیسیٰ بن موسیٰ بن علی بن عبد اللہ بن العباس عباسی نے اس کے ساتھ قتال کیا
 اور حضرت امام جعفر و آپ کے اصحاب نے یہی دعویٰ کیا اور عیسیٰ کے ساتھ مل کر ابوالخطاب کو سب سے قتل کیا اور عیسیٰ بن موسیٰ نے
 کناش میں اس کو پھانسی دے دی۔ ع۔ و تقبل شہادۃ اہل الاہواء الا الخطابیۃ۔ اہل البواد کی گواہی
 سوائے فرقہ خطابیہ کے فاسق یعنی اہل البواد چھ گروہ مذکورہ بالا جن میں ہر ایک متعدد فرقہ ہیں سب کی
 گواہی ہمارے نزدیک قبول ہونے کے لائق ہے سوائے فرقہ خطابیہ کے جس نے حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ
 کی طرف الوہیت کا بہتان باندھا جیسے نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف و ہندو اپنے بتوں کی

طرف ایسی نسبت سے مشرک صریح ہو جاتا ہے اور باقیوں کی گواہی اس شرط پر قبول ہے کہ ایسا اعتقاد نہ کرے جس سے کفر صریح ہوتا ہے اور دوسروں کا ضرر پہونچانا ناخفی طور پر اس کے نزدیک جائز نہ ہو اور اپنے معاملات میں راست باز ہو ہی سمجھ ہے۔ الذخیرہ۔ اور حدیث کی روایت ان میں سے کسی سے بقول اصح قبول نہ ہوگی۔ الملبسوط۔ ع۔ وقال الشافعی لا تقبل لانه اغلظ وجوه الفسق۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ فسق کے طریقوں میں سے یہ سب سے زیادہ سخت ہے فسق کیونکہ دیگر فسق تو افعال میں ہوتے ہیں اور ان لوگوں کا فسق اعتقاد میں ہے۔ ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما ادقعه فيه الاتدینہ فیمتنع عن الکذب و صار کمین یشر ب المثلث و یا کل متروک التسمیة عامدا مستقیما لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطی ۲۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا فسق ہونا ازراہ اعتقاد ہے اور اس اعتقاد نے اس کو کسی چیز میں نہیں ڈالا سوائے اس کے اس خیال کے کہ یہی حق ہے تو وہ جھوٹ بولنے سے باز رہے گا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کوئی شخص مباح سمجھ کر شریعت مثلاً کا استعمال کرنا یا جس ذبیحہ پر عدا اللہ فعل نے کا نام چھوڑا گیا ہو بشرطیکہ مسلمان نے ذبح کیا ہو اس کو کھانا ہے بخلاف ایسے فسق کے جو افعال میں ہو فسق کہ اس کی گواہی رد ہوگی کیونکہ وہ مباح سمجھ کر نہیں کرتا ہے تو وہ شاید جھوٹ بولے اور امام مالک کا قول مثل شافعی کے ہے اور اسی کے قریب امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک فرقہ خطا یہ کی گواہی قبول نہیں ہے۔ ۱۔ اما الخطایة فهم قوم من غلاة الروافض یعتقدون الشهادة لكل من حلف عندهم وقیل یرون الشهادة لشیعتهم واجبة فمکن التهمة فی شهادتهم لظهور فسقهم ۱۔ اور رہا خطا یہ تو وہ غالی رافضیوں میں سے ایک فرقہ ہے کہ ان کے نزدیک جو شخص قسم کھا دے اس کی گواہی صحیح سمجھتے ہیں (مثلاً مدعی قسم کھا دے تو اس کو سچی گواہی سمجھتے ہیں اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے گروہ کے واسطے گواہی دے دینا واجب جانتے ہیں اگرچہ ان کے گروہ کا آدمی محض جھوٹا مدعی ہو تو ان کی گواہی میں شبہہ پڑ گیا کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے فسق تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ فعلی ہذا بہت سے اس دیار کے شیعہ امامیہ وغیرہ جن کے اعتقاد میں اہل السنۃ کو جس طرح ممکن ہو تکلیف دینا ثواب ہے ان کی گواہی بدرجہ ادلی مردود ہے اور یہ ان فرقوں سے عجیب ہے کہ بنیاد اسلام منہدم کر کے خوار ہونا ثواب سمجھتے ہیں۔ مالا تکہ اہل السنۃ ان میں سے کسی فرقہ کی تکفیر نہیں کرتے سوائے اس کے جس کا کفر صریح ہو جیسے خطا یہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ میں الوہیت ثابت کرتے ہیں تو بحکم قولہ تعالیٰ ولقد کفر الہدین قالوا ان اللہ ہوا مسیح بن مریم۔ اس فرقہ خطا یہ کی تکفیر مثل نصرانی کے صریح ہے و علی ہذا فرقہ خطا یہ کی گواہی بوجہ کفر و شرک کے مسلمان پر جائز نہیں اسی طرح جو دلیل کہ شیخ مصنف نے ذکر فرمائی کہ جھوٹ دعویٰ میں اپنے ہم ملت کے لئے گواہی جائز جانتے ہیں۔ تو کافروں پر بھی ان کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ کافر پرانی ہم ملت کے لئے جھوٹ گواہی دے گا۔ م۔ و تقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم۔ زمیوں کی گواہی آپس میں ایک دوسرے پر قبول ہوگی اگرچہ ان کی ملتیں جدا ہوں فسق یعنی دارالاسلام میں جو اہل شرک رہتے ہیں تو باہم ان کی گواہی قبول ہوگی جیسے یہود کی گواہی نصاریٰ پر یا نصاریٰ کی گواہی یہود پر یا یہود کے اس کے وقال مالک والشافعی لا تقبل لانه فاسق قال اللہ تعالیٰ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الْفَاسِقُونَ۔ فیجب التوقف فی خبوة ولهذا لا تقبل شهادته علی المسلم فصار كالمرتد۔ اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ زمیوں کی باہم گواہی قبول

نہ ہوگی اس واسطے کہ وہ فاسق ہو تب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے کافروں ہی کو فاسق فرمایا تو اس کی خبریں توقف کرنا واجب ہے اسی واسطے کافر کی گواہی مسلمان پر قبول نہیں ہوتی پس وہ مرتد کے مانند ہو گیا ہے حالانکہ مرتد کی گواہی بالاتفاق مسلمان یا کافر کسی کے لیے قبول نہیں ہے ولنا ان النبی علیہ السلام اجازہ شہادۃ التصادی بعضہ علی بعض - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ کی گواہی بعض کی بعض پر جائز رکھی ہے لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن ماجہ نے مجالہ رحمہ کے طریق سے اس حدیث کو روایت کیا مگر بچائے نصاریٰ کے اہل کتاب کا لفظ ہے جو یہود و نصاریٰ کو شامل ہے اور ابو داؤد نے اسی طریق مجالہ سے روایت کی کہ یہود اپنے ایک مرد و ایک عورت کو لائے جنہوں نے باہم زنا کیا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے عاملوں میں سے سب سے بڑے دو عاملوں کو لاؤ پس وہ صوریہ کے دونوں بیٹوں کو لائے پس آپ نے ان دونوں سے پوچھا کہ توریت میں تم اس کا حکم کیوں کر پاتے ہو انہوں نے عرض کیا کہ توریت میں ہم یہ حکم پاتے ہیں کہ جب چار مرد گواہی دیں کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی فرج میں اس طرح دیکھا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو دونوں کو رحم کیا جائے۔ تو فرمایا کہ پھر تم ان کو کیوں رحم نہیں کرتے ہو تو یہود نے کہا کہ ہماری سلطنت جاتی رہی تو قتل کرنے میں ہم کو خوف فتنہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار گواہ بلائے جنہوں نے گواہی دی کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی فرج میں اس طرح دیکھا کہ جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے رحم کا حکم دیا۔ ورواہ اسحاق بن راہویہ والبیہلی والیزار الدارقطنی۔ اور اس کی اسناد میں مجالہ میں کلام ہے بر تقدیر ثبوت کے دلیل ہے کہ اہل کتاب کی گواہی ایک دوسرے پر جائز ہے۔ ولانہ من اہل الولاية علی نفسه وعلی اولادہ الصغار فیکون من اہل الشہادۃ علی جنسہ - اور یہ دلیل ہے کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی صغیر اولاد پر ولایت رکھتا ہے تو اپنی جنس پر گواہی کی بیانت بھی رکھتا ہے۔ والفسق من حیث الاعتقاد غیر مانع لانه یجتنب ما یعتقدہ معہ دینہ والکذب محظور لادیان کلہا - اور اعتقاد میں فسق ہونا اس کی گواہی قبول ہونے سے مانع نہیں ہے کیونکہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے پرہیز کرے گا اور جھوٹ بولنا کل دینوں میں حرام ہے۔ بخلاف المرتد لانه لا ولاية له۔ بخلاف مرتد کے کہ اس کی گواہی اس وجہ سے قبول نہیں ہے کہ اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے و بخلاف شہادۃ الذمی علی المسلم لانه لا ولاية له علی المسلم بالامانة علیہ ولانہ بتقول علیہ لانه یخطہ قرة ایاہ اور بخلاف مسلمان پر ذمی کی گواہی دینے کے کہ ذمی کی گواہی مسلمان پر قبول نہیں ہے کیونکہ ذمی کو مسلمان پر کوئی ولایت نہیں ہے اور اس لیے کہ ذمی تو مسلمان پر بہتان باندھے گا اس لیے کہ مسلمان کا اس کو مقہور کرنا اس کو غصہ کی دشمنی میں رکھتا ہے۔ ومثل الکفو فان اختلف فلا تہر فلا یحملہم الغلط علی التقول۔ اور کفر کی باتیں اگرچہ مختلف ہوں مگر کسی نے دوسرے کو مقہور نہیں کیا تو بہتان باندھنے پر کوئی جنس آلودہ نہیں کرگی قال ولا تقبل شہادۃ الحربی علی الذمی - اور حربی کی گواہی ذمی پر قبول نہ ہوگی۔ (اسناد بہ واللہ اعلم المستامن لانه لا ولاية له علیہ لان الذمی من اہل دارنا وھو علی حال امنہ - یہاں حربی سے ولایت علم یہ مراد ہے کہ وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا ہو تو اس کی گواہی ذمی پر قبول نہ ہوگی کیونکہ ذمی پر اس کی کوئی ولایت نہیں ہے کیونکہ ذمی دارالاسلام کا رہنے والا ہے اور حربیوں سے اس کی حالت اچھی ہے۔ فہ پس حربی کی گواہی ذمی پر قبول نہ ہوگی۔ ویقبل شہادۃ الذمی علیہ ک شہادۃ المسلم علیہ وعلی الذمی ویقبل شہادۃ المستامنین بعضهم علی بعض اذا كانوا ادا واحدہ وان كانوا من داسین کالروم والترك لا تقبل - اور حربی پر ذمی کی گواہی قبول ہے

جیسے مسلمان کی گواہی حربی پر قبول ہے اور مسلمان کی گواہی مسلمان پر بھی قبول ہے اور جو حربی امان لے کر آویں ان میں بعض کی گواہی بعض پر قبول ہے بشرطیکہ دونوں کا ملک ایک ہی ہو یعنی ان کا بادشاہ ایک ہی ہو اور اگر دونوں کے ملک علیحدہ ہوں جیسے نصاریٰ یورپ اور اہل تاتاریں تو ایک دوسرے پر گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان اختلاف الدارین یقطع الولاية ولهذا يمنع التوالت۔ اس واسطے کہ ملک و بادشاہت کا بدلنا باہمی ولایت کو قطع کر دیتا ہے اسی وجہ سے باہمی میراث ممتنع ہے بخلاف الذی لاندہ من اہل دارنا ولا کذا للمستامن۔ بخلاف ذمی کے کہ وہ دارالاسلام میں سے ہے اور جو حربی امان لے کر آیا اس کا یہ حال نہیں ہے۔ وان کانت الحسنات اغلب من السيئات والرجل یجتنب الکبائر قبلت شہادۃ وان المرء بمعصیۃ۔ اگر کسی شخص کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں اور وہ کبیرہ گناہوں سے پرہیز رکھتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی اگرچہ صغیرہ گناہوں میں سے کسی صغیرہ کا مرتکب ہو جاوے ورنہ پس کبیرہ گناہ کا ارتکاب تو عدالت ساقط کر دیتا ہے اور صغیرہ گناہ سے عدالت نہیں ساقط ہوتی مگر جبکہ صغیرہ گناہ پر اصرار کرے کما فی الذخیرہ۔ هذا هو الصحيح فی حد العدالة المعتبرة اذ لا بد له من توفی الکبائر کلھا و بعد ذلك یعتبر الغالب کما ذکرنا فاما الامام بمعصیۃ لا ینقدح به العدالة المشروطة فلا یرد به الشہادۃ المشروعة لان فی اعتبار اجتنابه کل سدا بابه وهو مفتوح احياء للحقوق۔ پس شرعی عدالت معتبرہ کی تعریف یہی صحیح ہے کیونکہ کل کبیرہ گناہوں سے پرہیز کرنا ضروری ہے پھر اس کے بعد صغیرہ گناہوں سے نیکیوں کا غالب ہوتا معتبر ہوگا جیسا ہم نے ذکر کیا اور صغیرہ معصیت میں پھنس جانے سے عدالت مشروط میں نقص نہیں آتا تو اس کی وجہ سے شہادت مشروطہ ساقط نہ ہوگی کیونکہ اگر کل صغیرہ کبیرہ گناہوں سے پرہیز گاری معتبر ہو تو شہادت کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ یہ دروازہ کھلا ہوا ہے ورنہ اور صغیرہ گناہوں سے سوائے انبیاء علیہم السلام کے کوئی معصوم نہیں ہے ادب النفاذی ہیں ہے کہ اگر کسی نے نماز جماعت کو حقیر سمجھ کر چھوڑا یا جمعہ کو حقیر سمجھ کر بغیر تاویل چھوڑا تو اس کی گواہی جائز نہیں ہے اور اگر اس کے نزدیک یہ تاویل ہو کہ امام مرد فاسق ہے یا ظالم ہے یا وقت میں بہت تاخیر کرتا ہے یا جامع مسجد دور ہے یا وہ مریض ہے تو عدالت ساقط نہ ہوگی۔ ایجابی میں ہے کہ جس نے سب سے زیادہ کھایا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدالت ساقط ہے فاسق نے اگر تو یہ کر لی تو ایک سال کے بعد اس کی تعدیل البویو کے نزدیک قبول ہے م۔ ع۔ قال ویقبل شہادۃ الا قلف لانه لا تخل بالعدالة الا اذا ترکہ مستحقا فالدين لانه لم یبق بهذا الصنيع عدلا۔ اور جس شخص کا فتنہ نہ ہوا ہو اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اس کی عدالت میں دخل نہیں ہے لیکن اگر اس نے فتنہ کو حقیر سمجھ کر چھوڑا تو عدالت ساقط ہوگی کیونکہ وہ اس حرکت سے قائل نہیں رہے گا۔ قال والخصی فان عذر فی الله عنه قبل شہادۃ علقبة الخصی ولانه قطع عضو منه ظلما فصار کما اذا قطعت یدہ اور خصی کی گواہی بھی قبول ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمنہ النخی کی گواہی قبول کر لی اور اس لیے کہ خصی کا ایک عضو بطور ظلم کے کاٹا گیا۔ تو وہ ایسا موا جیسے کسی کا ہاتھ کاٹا گیا۔ ورنہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حد ثنا ابن علیہ عن ابن عون عن ابن سیرین ان عمر رضی اللہ عنہ اجاز شہادۃ علقمنہ النخی علی ابن منلعوان یہ اسناد صحیح ہے یعنی ابن سیرین نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمنہ النخی کی گواہی ابن منلعوان پر جائز رکھی۔

عہ خصی جس کے خصیہ کو فتنہ یا خافج کئے گئے ہوں

یعنی نے لکھا کہ قدامہ بن مظعون بن حبیب القرشی الجمعی شرفاء قریش میں سے عبداللہ بن عمر کے ماموں ہیں جن کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بحرین پر عامل مقرر کیا تھا پھر جارد سردار عبدالنقیس نے اگر گواہی دی کہ قدامہ شراب پیتے ہیں پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تیرے ساتھ کوئی دوسرا گواہ ہے پس علقمۃ الخنسی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس کو پیتے دیکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گواہی قبول کر کے قدامہ کو شراب خواری کی حد ماری اور بحرین سے معزول کیا۔ م۔ ع۔ قال دلد الزناء۔ اور دلد الزناء کی بھی گواہی قبول ہوگی۔ ف۔ یعنی اگر عادل ہو۔ لان فسق الدبین لایوجب فسق الولد کفرہما وھو مسلح۔ اس واسطے کہ والدین کے فاسق ہونے سے فرزند کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا جیسے کبھی والدین کا قریہ ہوتے ہیں حالانکہ فرزند مسلمان ہوتا ہے ف۔ پس ہر مقدمہ میں ہمارے نزدیک اس کی گواہی قبول ہوگی۔ وقال مالک لا تقبل فی الزناء لانہ یجب ان یکون غیورہ کمثلہ فیتھو۔ اور امام مالک نے کہا کہ زناء کے مقدمہ میں والد زناء کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اس کے مثل ہو تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا۔ قلنا العدل لایختار ذلک ولا یتحبہ والکلام فی العدل۔ ہم کہتے ہیں کہ عادل شخص اس بات کے واسطے جھوٹی گواہی اختیار نہیں کرے گا اور نہ وہ دوسرے کی نسبت ایسا پسند کرے گا اور ہماری گفتگو اس ولد الزنا میں ہے جو عادل ہو۔ قال وشہادۃ الخنثی جائزۃ۔ خنثی کی گواہی جائز ہے ف۔ خنثی وہ کہ جس کے مرد و عورت دونوں کی علامت پیدائشی ہو پس اگر عادل ہو تو اس کی گواہی جائز ہے لانہ دجل ادا مرأۃ وشہادۃ الجنین مقبولۃ بالنص۔ کیونکہ یہ مرد ہوگا یا عورت ہوگی اور نص کے حکم سے مرد و عورت دونوں کی گواہی مقبول ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان الایہ پھر احتیاط یہ ہے کہ حدود قصاص میں اس کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ شاید عورت ہر ہذا جب ایک مرد کے ساتھ گواہی دی تو چاہیے کہ اس کے ساتھ دوسری عورت ملائی جائے۔ ع۔ قال وشہادۃ العمال جائزۃ۔ اور عاملوں کی گواہی جائز ہے۔ والمراد عمال السلطان عند عامۃ المشائخ۔ اور عمال سے ائمہ مشائخ کے نزدیک یہاں سبطانی عمال مراد ہیں۔ ف۔ یعنی ہر لوگ سلطان کے واسطے عہدہ دار ہیں ان کی گواہی قبول ہے اور یہی ابو حنیفہ کا قول تھا کیونکہ ان کے وقت میں اکثر صالح لوگ عامل تھے۔ لان نفس العمل لیس بفسق الا اذا کانوا اعوانا علی الظلم۔ کیونکہ خود عمل کوئی فسق نہیں ہے لیکن اگر یہ لوگ ظلم پر مددگار ہوں تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ ف۔ جیسے ہمارے زمانہ میں ہر لوگ عمال سبطانی ہیں ان میں ظلم غالب ہے چنانچہ ایک نظر سلطان مسر کے عاملوں کو دیکھیے کہ بھلا ان سے زیادہ ظالم اپنے نہیں دیکھا ہے پھر بادجو اس ظلم کے اثر ان میں سے فاسق ہیں۔ کنانی ابیہی۔ وقیل العامل اذا کان وجیہا فی الناس ذاموۃ لایجانف فی کلامہ تقبل شہادۃ کہا معن ابی یوسف فی الفاسق لانہ لو جاہتہ لایقدم علی الکذب حفظا للمروۃ ولمہابتہ لایستاجر علی الشہادۃ الکاذبۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ اگر عامل لوگوں میں مجسمہ صاحب مروت ہو کہ اپنے کلام میں یہود و کفار نہ کہتا رہتا تو اس کی گواہی قبول ہے جیسا کہ سابقین ابو یوسف کے حق میں گنہگار اس واسطے کہ وہ اپنی دیباہت کی وجہ سے جھوٹ بولنے پر اقسام نہیں کرے گا نہ کہ اس کی مروت مسنونہ ہے اور وجہ اپنی ہیبت کے وہ جھوٹی گواہی پر مجبور نہیں ہو سکتا ف۔ یعنی اس کو کچھ مال دے کر جھوٹی گواہی پر نہیں مقرر کر سکتے۔ قال ولما شہد الرجلان اباهما اوصی الی فلان والوصی یدعی ذلک فھو جائز استحسانا وان انکر الوصی لھ یجز۔ اگر مردوں نے یہ گواہی دی کہ ہمارے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس امر کا مدعی ہے

یہ استخسان جائز ہے اور اگر وصی منکر ہو تو نہیں جائز ہے و فی القیاس لایجوز ان ادعی - اور قیاساً یہ گواہی جائز نہ ہوگی اگرچہ وصی مدعی ہو۔ و علی هذا اذا شهد الوصی لهما بذلک او غریمان لهما علی المیت دین او للمیت علیہما دین او شهد الوصیان انه اوصی الی هذا الرجل معهما و علی هذا اگر دو شخصوں نے جن کے واسطے کچھ مال کی وصیت کی گئی ہے ایسی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا مہیت پر قرضہ آتا ہے یا دو قرضداروں نے جن پر مہیت کا قرضہ آتا ہے یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ مہیت نے اس شخص مثلاً زید کو ہمارے ساتھ اپنا وصی بنایا ہے تو یہ گواہی جائز ہے و نہ بالجملہ یہاں پانچ مسئلہ میں ہر ایک میں دو شخصوں نے ایک شخص مسمی زید کے واسطے یہ گواہی دی کہ فلاں مہیت نے اس کو اپنا وصی کیا ہے چنانچہ مہیت کے دو قرض خواہوں نے یا دو قرضداروں نے یا دو وصیوں نے یا دو وارثوں نے یا دو موصی نے ایسی گواہی دی پس اگر زید اس امر سے منکر ہو تو یہ گواہی قیاساً و استخساناً نہیں جائز ہے اور اگر زید بھی مدعی ہو تو استخساناً جائز ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے۔ و وجہ القیاس انہا شہادۃ للشاہد لعود المنفعۃ الیہ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود گواہ کے واسطے ہے کیونکہ اس گواہی کی منفعت خود گواہ کو پہنچتی ہے و فی اس واسطے کہ دونوں وارث کا اس میں یہ فائدہ ہے کہ ان کے واسطے کار گزار ملا اور قرض خواہوں کا یہ فائدہ کہ اس کے ذریعہ سے اپنا قرضہ وصول کریں اور قرض داروں کا چھٹکارا ہو اور وصیوں کو ان کا مددگار ملے اور جن کے واسطے مال کی وصیت ہے وہ اپنا مال وصیت پاویں تو قیاساً یہ گواہی مردود ہوگی اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے و لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استخسان کو اختیار وجہ الاستخسان ان للقاضی ولایۃ نصب الوصی اذا کان طالباً و الموت معروف فیکفی القاضی بهذا الشہادۃ مؤنۃ التعمین لان یتثبت بہا شیء فصادک القرعہ - استخسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے جبکہ وصی اپنی وصایت کو طلب کرتا ہو اور مہیت کا مرنا مشہور ہو تو اس گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنے کی تکلیف سے کفایت ہو گئی اور یہ نہیں ہے کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی گئی تو یہ معاملہ مثل قرضہ کے ہو گیا و نہ یعنی جیسے قاضی نے کسی مقام کا ہٹوارہ کیا اور ہر ایک حصہ دار کو ایک حصہ دینا چاہیے پس ہر ایک کے قرضہ ڈالنے سے قاضی کو اس تکلیف سے چھٹکارا ہو گیا کہ کس حصہ کو کس شخص کے مامزد کرے یا کہ انہوں نے قرضہ سے خود یہ کام کر لیا اسی طرح جب قاضی کو مہیت کے واسطے وصی مقرر کرنا پڑتا تو غور کرنا پڑتا کہ آیا یہ شخص امین و متدین و ہوشیار و کار گزار ہے یا نہیں اور اس گواہی سے یہ محنت بچ گئی جبکہ زید بھی مدعی ہو پس قاضی نے زید کو اپنے اختیار سے ہی مقرر کیا اور اس گواہی سے نہیں ثابت کیا بلکہ گواہی سے صرف جائز کی محنت سے بچاؤ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب مہیت کے دو وصیوں نے گواہی دی تو اس صورت میں قاضی کو وصی مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے پس دو وصیوں کی گواہی کیونکر قبول ہو جواب یہ کہ حاجت موجود ہے و الوصیان اذا اقران معہما ثالثاً لملک القاضی نصب ثالث معہما لجزہما عن التصرف باعتبار فہما - اور دونوں وصیوں نے جب یہ اقرار کیا کہ ہمارے ساتھ ہیں ایک تیسرا شخص وصی ہے تو قاضی کو اختیار ہو گیا کہ ان دونوں کے ساتھ میں ایک تیسرا وصی مقرر کرے کیونکہ ان دونوں نے اقرار کر لیا کہ یہ دونوں کام پورا کرنے سے عاجز ہیں۔ و نہ یہ سب اس صورت میں کہ وصی اس امر کا مدعی ہو کہ مہیت نے مجھے وصی بنایا تھا تاکہ اس کے اقرار پر حکم نافذ ہو۔ بخلاف ما اذا انکر او لو یعرف الموت

لہ نہ لیس لہ ولایۃ نصب الوسی فتكون الشهادة هي الموجبة۔ بخلاف اس کے اگر وصی نے انکار کیا یا میت کا مرنا ظاہر نہیں ہے تو یہ حکم نہ ہوگا اس واسطے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس یہی گواہی موجب ہو گی۔ فقہ یعنی مقرر کرنا بوجہ اسی گواہی کے ہوگا حالانکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ گواہی کچھ ثابت نہیں کر سکتی پس قاضی اس گواہی کی وجہ سے وصی نہیں مقرر کر سکتا۔ واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے گواہی دی تو میت کی موت ظاہر ہونا کچھ ضروری نہیں ہے چنانچہ فرمایا و فی الغریمین للیت علیہما دین تقبل الشهادة وان لہ یکن الموت معروفا لانہما یقران علی انفسہما فیثبت الموت باعترافہما فی حقہما۔ اور دونوں قرضداروں کی صورت میں جن پر میت کا قرضہ ہے گواہی قبول ہو جائے گی۔ اگرچہ میت کا مرنا معروف نہ ہو کیونکہ یہ دونوں اپنی ذات پر قرضہ کا اقرار کرتے ہیں تو ان دونوں کے حق میں ان کے اقرار سے میت کا مرنا ثابت ہو جائے گا فقہ پس ان کے اقرار پر قاضی حکم کرے گا۔ وان شهدا ان اباهما الغائب وکلہ یقبض دیونہ بالکوفۃ فادعی الوکیل وانکر لہ تقبل شہادۃ تہما۔ اور اگر دو بیٹوں نے گواہی دی کہ ہمارے غائب باپ نے اس شخص زید کو اپنے کوفہ کے قرضہ وصول کرنے کا وکیل کیا ہے اور اس وکیل نے خواہ دعویٰ وکالت کیا یا انکار کیا بہر حال ان دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان القاضی لا یملک نصب الوکیل عن الغائب فلو ثبت انما یثبت بشہادۃ تہما وہی غیر موجبة لمکان التهمة۔ کیونکہ غائب کی طرف سے قاضی کو وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس اگر وکالت ثابت ہو تو ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہوگی حالانکہ ان دونوں کی گواہی اس کے موجب نہیں ہے بسبب تہمت کے۔ قال ولا یسمع القاضی الشہادۃ علی مجروح مجرد ولا یحکم بذلك خالی جرح پر قاضی گواہی کو قبول نہیں کرے گا۔ اور نہ اس کے مطابق حکم کرے گا۔ لان الفسق مما لا یدخل تحت الحکم لان لمال الوقع بالتوبة فلا یتحقق الالتزام ولان فیہ ہتک الستر والستر واجب والاشاعة حرام وانما یرخص ضرورۃ احياء الحقوق وذلك فیما یدخل تحت الحکم۔ اس واسطے کہ فسق ایسی چیز نہیں ہے جو قضاء قاضی کے تحت میں داخل ہو اس واسطے کہ وہ توبہ سے دور ہوجاتا ہے تو اس میں الزام کے معنی متحقق نہیں ہوتے اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں پردہ دری ہے حالانکہ پردہ چھپانا واجب ہے اور پردہ دری حرام ہے اور پردہ دری صرف بضرورت جائز ہوتی ہے تاکہ احياء حق ہو اور یہ ایسی چیز کے دعوے میں ہے جو تحت الحکم داخل ہوتا ہے۔ الا اذا شهدوا علی اقوال المدعی بذلک لان الاقرار مما یدخل تحت الحکم قال ولواقام المدعی علیہ البینۃ ان المدعی استاجر الشہود لم تقبل لانه شہادۃ علی جرح مجرد۔ لیکن اگر گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے ایسا اقرار کیا ہے یعنی مدعا علیہ کے گواہوں کے گواہی دی کہ مدعی نے اقرار کیا کہ میرے گواہ فاسق ہیں تو قاضی حکم دے گا اس واسطے کہ اقرار ایسی چیز ہے جو حکم قاضی کے تحت میں داخل ہوتی ہے اور اگر مدعا علیہ نے گواہ قائم کئے کہ مدعی نے گواہوں کو مزدوری پر قائم کیا ہے تو مدعا علیہ کے گواہ قبول نہ ہوں گے اس واسطے کہ یہ خالی جرح پر گواہی ہے۔ والادستیجا ردان کان امرا زاندا علیہ فلاحصم فی اثباتہ لان المدعی علیہ فی ذلك اجنبی عنہ حتی لو اقام المدعی علیہ البینۃ ان المدعی استاجر الشہود بعشرة دراهم لیؤد الشہادۃ واعطاهم العشرة من مالی الذی کان فی یدہ تقبل لانه خصم فی ذلك ثم یثبت الجرح بناء علیہ۔ پر مزدور کرنا اگرچہ خالی جرح پر ایک امر زائد ہے۔ لیکن مدعا علیہ کے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے کیونکہ مدعا علیہ اس بارہ میں اس سے اجنبی ہے حتی کہ اگر مدعا علیہ نے

گواہ قائم کئے کہ مدعی نے دس درم پر گواہوں کو مقرر کیا تاکہ گواہی ادا کریں اور یہ دس درم میرے مال سے دیے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں موجود تھا تو مدعا علیہ کے یہ گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مدعا علیہ اس بارہ میں خصم ہو گیا پس جرح اسی بناء پر ثابت ہوگی وکذا اذا اقامها علی انی صالحت هؤلاء الشهود علی کذا من المال ودفعه الیہم علی ان لا یشہدوا علی بہذا الباطل وقد شہدوا وطالبہم بذلك المال۔ اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ میں نے ان گواہوں سے اس قدر مال پر یہ صلح کی تھی کہ مجھ پر اس باطل بات کی گواہی نہ دیں حالانکہ ان لوگوں نے مجھ پر گواہی دی اور مقصود مدعا علیہ نے یہ بیان کیا کہ یہ لوگ میرا مال واپس کر دیں تو بھی مدعا علیہ کے گواہ قبول ہوں گے۔ ولہذا اقلنا انہ لو اقام البینۃ ان الشاہد عبد او معد ودفی قذف ادشایب خمر او قاذف ادشریک المدعی تقبل۔ اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر مدعا علیہ نے گواہ قائم کئے کہ مدعی کا یہ گواہ اس کا غلام ہے یا معد ووا لقتل ہے یا شراب خوار ہے یا بہتان لگانے والا ہے یا مال دعوے میں مدعی کا شریک ہے تو مدعا علیہ کے گواہ قبول ہوں گے۔ قال ومن شہد ولہ یبرح حتی قال اوہمت بعض شہادتی فان کان عدلا جانت شہادۃ۔ جس شخص نے گواہی دی اور سبوز اپنی جگہ سے نہیں گیا تھا کہ اس نے کہا کہ مجھے اپنی بعضی گواہی میں وہم ہوا پس اگر عادل ہو تو اس کی گواہی جائز رہے گی۔ ومعنی قوله اوہمت ای اخطأت بنسیان ما کان بحق علی ذکوة او زیادة کانت باطلۃ۔ اور گواہ کا یہ کہنا کہ میں وہم میں ڈالا گیا ہوں اس کے یہ معنی ہیں کہ جو مجھے حق طور پر بیان کرنا تھا وہ بھول کر میں چوک کیا یا جس کا بیان کرنا ٹھیک نہ تھا وہ میں زیادہ کر گیا ووجه ان الشاہد قد یدتلی بمثلہ لہابۃ مجلس القضاء فکان العذر وافحا فتقبل اذا تداککہ فی اداۃ وھو عدل۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مجلس قضاء کی بیعت سے گواہ کبھی ایسی بات میں مبتلا ہو جاتا ہے تو عذر واضح ہے تو اگر اپنے وقت میں اس کا تدارک کر لیا اور وہ عادل ہے تو گواہی قبول ہو جائے گی۔ بخلاف ما اذا قام عن المجلس ثم عاد فقل اوہمت لانه یوہم الزیادة من المدعی بتلبیس وخیافۃ فوجب الاحتیاط۔ بخلاف اس کے اگر وہ مجلس سے کھڑا ہو گیا پھر واپس آکر کہا کہ میں وہم میں ڈالا گیا ہوں تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں شبہ ہے کہ مدعی کی طرف سے زیادتی بطور تلبیس یا نیجانت کے ہو تو احتیاط کرنا واجب ہے۔ ولان المجلس اذا اتحد لحق الملحق باصل الشہادۃ فسادکلام واحد ولا کذا اذا اختلف اور اس دلیل سے کہ مجلس جب متحد ہو تو جو چیز ملائی جائے وہ اگر گواہی سے مل جاتی ہے تو یہ کلام واحد ہو گیا اور جب مجلس مختلف ہو تو یہ حکم نہیں ہے۔ وعلى هذا اذا وقع الغلط فی بعض الحدود وادنی بعض النسب وهذا اذا کان موضع شبهة فاما اذا لم یکن فلا بأس باعادة الکلام مثل ان یدع لفظۃ الشہادۃ وما یجری مجری ذلك وان قام عن المجلس بعد ان یکون عدلا۔ وعلى هذا اگر جس زمین یا مکان محدود کا دعویٰ ہے اس کے کسی حد میں غلطی کی یا نسب میں مثلاً زید بن بکر بیان کیا حالانکہ زید بن خالد ہے تو بھی گواہ کا صحیح کرنا قبول نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ شبہ کا مقام ہوا اور اگر مقام شبہ نہ ہو تو گواہی اعادہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں مثلاً گواہ لفظ شہادت یا اس کی مانند کسی لفظ کو چھوڑ گیا پس اگر عادل ہو تو اعادہ جائز ہے۔ اگرچہ مجلس سے اٹھ گیا ہو۔ وعن ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ انه یقبل قوله فی غیر المجلس اذا کان عدلا والظاہر ما ذکرنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ والبریلوسفؒ سے روایت ہے کہ غیر مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہوگا اگر عادل ہو اور ظاہر الروایۃ وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے تھے یعنی مجلس میں کہا مجھے ایسا ہوا اور وہ عادل ہے تو قبول ہے اور اٹھ جانے کے بعد موضع تہمت میں نہیں

قبول ہے اور اگر موضع تمت نہ ہو تو البتہ غیر مجلس میں بھی قبول ہے اور نوادر کی روایت یہ کہ مطلقاً قبول ہے۔ مفع

باب الاختلاف فی الشہادۃ

یہ باب گواہی میں اختلاف کرنے کے بیان میں ہے

قال الشہادۃ اذا وقفت الدعوی قبلت وان خالفتها لم تقبل - گواہی اگر موافق دعوی ہو تو قبول ہوگی اور اگر مخالف دعوی ہو تو قبول نہ ہوگی۔ لان تقدم الدعوی فی حقوق العباد شرط قبول الشہادۃ وقد وجدت فیما یوافقہا وانعدمت فیما یخالفہا۔ کیونکہ گواہی قبول ہونے میں بندوں کے حقوق میں دعوی مقدم ہونا شرط ہے اور یہ صرف ایسی گواہی میں پایا گیا جو موافق دعوی ہے اور در صورت مخالفت کے یہ شرط نادر ہے قال ویعتبر اتفاق الشاہدین فی اللفظ والمعنی عند ابی حنیفۃ - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ معنی میں متفق ہونا معتبر ہے۔ فان شهد احدهما بالف والاخر بالفین لم تقبل الشہادۃ عندہ وعندہما تقبل علی الالف اذا کان المدعی یدعی الالفین - پس اگر ایک گواہ نے ایک ہزار درم کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے دو ہزار درم کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ہزار پر گواہی قبول ہوگی بشرطیکہ مدعی دو ہزار کا دعوی کرتا ہو۔ وعلی ہذا المائۃ والمائتان والطلاق والطلاقان والطلاقۃ والثلث - اور علی ہذا اگر دونوں گواہوں میں ایک سوا اور دوسو کا اختلاف ہو یعنی ایک گواہ نے ایک سو درم کی اور دوسرے گواہ نے دو سو درم کی گواہی دی یا ایک طلاق اور دو طلاق میں یا ایک طلاق اور تین طلاق میں اختلاف کیا تو امام کے نزدیک باطل اور صاحبین کے نزدیک کمتر پر قبول ہے بشرطیکہ مدعی نے زائد پر دعوی کیا ہو۔ لہذا انہما اتفقا علی الالف والطلاقۃ وتفردا حدھا بالزیادۃ فیثبت ما اجتمع علیہ دون ما تفرده احدھا فصار کالالف والالف والخمس مائۃ - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار و ایک طلاق پر اتفاق کیا اور فقط ایک گواہ نے کچھ زیادتی کی پس جس قدر پر دونوں نے اتفاق کیا ہے وہ ثابت ہو جائے گی۔ اور جس قدر فقط ایک نے بیان کی وہ ثابت نہ ہوگی تو یہ اختلاف ایسا ہوا جیسے ہزار و ڈیڑھ ہزار میں اختلاف ہوتا ہے من حتی کہ بالاتفاق ہزار ثابت ہوتے ہیں اور پانچ سو لغو ہو جاتے ہیں۔ بشرطیکہ مدعی زائد کا دعوی کرتا ہو ولا بی حنیفۃ - انہما اختلفا لفظاً وذلك یدل علی اختلاف المعنی لانه یستفاد باللفظ وهذا لان الالف لا یعبر بہ عن الالفین بل جملة من متباہتاتان فحصل علی کل واحد منهما شاهد واحد نصادکما اذا اختلف جنس المال - امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظ میں اختلاف کیا اور یہ دلیل ہے کہ معنی میں بھی اختلاف ہے کیونکہ معنی کا استغناء لفظ سے ہوتا ہے اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ لفظ ہزار سے دو ہزار کی تعبیر نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ دونوں جملہ آپس میں جدا ہیں تو ہر جملہ پر صرف ایک گواہ رہ گیا اور ایسا ہو گیا جیسے جنس مال میں اختلاف کیا ہے جسے ایک گواہ نے ہزار درم کی اور دوسرے گواہ نے سو دینار کی گواہی دی تو بالاتفاق مقبول نہیں ہے۔

مسدود ہزار یعنی ایک ہزار درم اور پانچ سو درم ۱۲

قال وان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمس مائة والمدعى يدعى الف وخمس مائة قبلت
الشهادة على الالف اورا اگر ایک گواہ نے ہزار کی اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ ہزار
کا دعویٰ کرتا ہے تو ہزار پر گواہی قبول ہوگی۔ لاتفاق الشاہدین علیہا لفظا ومعنی لان الالف والخمس مائة جملتان
عطف احدهما على الاخرى والعطف يقر بالاول - اس واسطے کہ ہزار پر دونوں گواہوں نے لفظا ومعنی اتفاق
کیا اس واسطے کہ ہزار اور پانچ سو دو جملہ ہیں کہ ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا اور عطف سے جملہ اول کا مقرر
کرنا ہو جاتا ہے۔ ف یعنی جب ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درم ہیں اور دوسرے نے کہا کہ ہزار و پانچ سو درم ہیں
تو ہزار کی تقریر ہوگئی۔ ونظيرة الطلقة والنصف والمائة والمائة والخمسون - اور اس کی نظیر یہ کہ ایک
گواہ نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق و نصف طلاق کی گواہی دی یا ایک نے ایک
سو درم کی اور دوسرے نے ایک سو پچاس درم کی گواہی دی تو اول میں ایک طلاق اور دوسرے میں سو درم ثابت
ہوں گے۔ بخلاف العشرة والخمسة عشر لانه ليس بينهما حرف العطف فهو نظير الالف والالفين -
بخلاف اس کے کہ اگر ایک گواہ نے دس درم کی اور دوسرے نے پندرہ درم کی گواہی دی تو یہ ہزار اور دو ہزار کی نظیر
ہے ف مترجم کہتا ہے کہ ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو یا ایک سو اور ایک سو پچاس کا مسئلہ بھی اس وقت
صحیح ہوگا کہ جب عربی زبان میں عبارت ہو یا اردو میں حرف واد در میان میں لاوے اور اگر ماوردی کے موافق
اس نے ایک ہزار پانچ سو یا پندرہ سو کہے یا ڈیڑھ ہزار درم کہے تو گواہی قبول نہ ہونا چاہیے۔ جیسے ایک سو پچاس
یا ڈیڑھ سو کہتے ہیں یہی حکم ہے۔ فالهم وان قال المدعى له يمين لي عليه الالف فشهادة الذي شهد بالالف
والخمس مائة باطله - اور اگر مدعی نے یہ دعویٰ کیا کہ مدعا علیہ پر میرا کچھ مال سوائے ہزار درم کے نہ تھا تو بس
گواہ نے ایک ہزار پانچ سو درم کی گواہی دی اس کی گواہی باطل ہے لانه كذبه الملق في المشهود به كيو نك حسم مقدار کی
اس نے گواہی دی اس کی خورد مدعی نے تکذیب کی۔ وكذا اذا سكت الاعن دعوى الالف لان التکذيب ظاهر فلا بد من
التوفيق ولو قال كان اصل حقى الف وخمس مائة وقبضت خمس مائة او ابرأته عنها قبلت لتوفيقا وراسى طرح اگر مدعی نے سوائے
ہزار کے دوسرے سے سکوت کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ مدعی کا جھٹلانا اس گواہ کو ظاہر ہے تو توفیق ضرور
ہے پس اگر مدعی نے یوں کہا کہ میرا اصل حق ایک ہزار پانچ سو درم تھے پھر میں نے پانچ سو درم وصول کر لئے یا
مدعا علیہ کو معاف کر دیئے تو اس کے توفیق دینے کی وجہ سے گواہی قبول ہو جائے گی۔ ف یعنی دعویٰ مدعی اور گواہ
کی گواہی میں اس طرح موافقت ہوگئی کہ گواہ نے اصلی معاملہ ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے مدعیانی واقف بیان
ایا کہ میں نے اس میں سے پانچ سو درم وصول پائے یا معاف کر دیئے جس سے گواہ کو خبر نہ تھی لہذا میں نے صرف ایک
ہزار کا دعویٰ کیا پس دعویٰ و گواہی میں موافقت ہوگئی قال و اذا شهد بالف وقال احدهما قضاة خمس مائة
قبلت شهادتهما بالالف لاتفاقهما عليه - اگر دونوں گواہوں نے ہزار درم کی گواہی دی اور ایک گواہ نے کہا
کہ اس میں پانچ سو درم الا کہ دیئے ہیں تو ہزار پر دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ اس متنازعہ پر دونوں متفق ہیں۔ ولهم يسبح
قوله انه قضاة خمس مائة لانه شهادة فرد الا ان يشهد معه اخرون ابى يوسف انه يقضى بخمس مائة لان
شاهد القضاء مضمون شهادته ان لا دين الا خمس مائة وجوابه ما قلناه - اور گواہ کا یہ کہنا کہ اس نے پانچ سو درم وصول کر دیئے ہیں
نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی شخص کی گواہی ہے لیکن اگر دوسرا شخص بھی اس کے ساتھ ہو تو یہ گواہی قبول ہو جائے گی اور امام

ابو یوسف سے روایت ہے کہ صرف پانچ سو درم کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ جس گواہ نے پانچ سو درم ادا کرنے کی گواہی دی اس کی گواہی کا یہ مضمون ہے کہ قرینہ فقط پانچ سو درم ہے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم نے بیان کیا۔ یعنی وہ صرف ایک گواہ کی گواہی ہے تو مسموع نہ ہوگی۔ قال ویبغی للشاہد اذا علم بذلك ان لا یشہد بالف حتی یقر المدعی انه قبض خمس مائۃ کیلا یصیر معینا علی الظلم۔ اور گواہ کو چاہیے کہ جب اس کو یہ معلوم ہو جاوے کہ مدعا علیہ نے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں تو وہ ہزار کی گواہی نہ دے جب تک مدعی یہ اقرار نہ کرے کہ میں نے پانچ سو وصول پائے ہیں تاکہ وہ ظلم پر اعانت کرنے والا نہ ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر سجدان شہد علی رجل بقرض الف درهم فشہد احدهما انه قد قضاها فالشہادۃ جائزۃ علی الفرض لاتفاقہما علیہ وتفرد احدهما بالقضاء علی ما ینبئ۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ دو شخصوں نے ایک شخص پر ہزار درم قرضہ کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے کہا کہ مدعا علیہ نے یہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو قرض پر گواہی جائز ہے کیونکہ دونوں اس پر متفق ہیں اور ادا کرنے کی گواہی میں ایک متقرر ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے و ذکر الطحاوی عن اصحابنا انه لا تقبل وهو قول زفر لان المدعی اکذب شاہد القضاء۔ اور طحاوی نے ہمارے اصحاب سے روایت کی کہ یہ گواہی قبول نہیں ہوگی اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس واسطے کہ مدعی نے گواہ کو جھوٹا بنایا جس نے ادا کی گواہی دی تھی۔ قلنا ہذا اکذاب فی غیر المشہود بہ الاول وهو القرض ومثله لا یمنع القبول۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ جھٹلانا اول مشہور ہے کے سوائے دوسری چیزیں ہے یعنی اصل قرض میں اس نے جھوٹا نہیں بنایا بلکہ ادائیگی جھوٹا بنایا ہے اور ایسا جھٹلانا قبول گواہی سے مانع نہیں ہے۔ قال واذا شہد شاہدان انه قتل زید یوم النحر بمکہ وشہد اخوان قتله یوم النحر بالکوفۃ واجتمعوا عند الحاکم لم یقبل الشہادتین۔ اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ اس نے زید کو وہم ذی الحجۃ کو مکہ میں قتل کیا اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے زید کو وہم ذی الحجۃ کو کوفہ میں قتل کیا اور قاضی کے حضور میں دونوں فریق گواہان یکبارگی جمع ہوئے تو دونوں گواہان بیان نہیں قبول کرے گا۔ لان احدهما کاذبۃ یقین ولست احدهما باولی من الاخری۔ اس واسطے کہ دونوں فریق میں سے ایک فریق یقیناً کاذب ہے اور کوئی فرقہ بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں ہے۔ فان سبقت احدهما وقضی بہا ثم حضرت الاخری لم تقبل۔ اور اگر ان دونوں فریق میں سے ایک نے پہلے گواہی دی ہو اور اس کے موافق حکم ہو چکا پھر دوسرا فریق حاضر ہوا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان الاولی قد ترجحت باتصال القضاء بها فلا تنقض بالثانیۃ۔ اس واسطے کہ پہلی گواہی مرجح ہو گئی ہو جو حکم قضا متصل ہو جانے کے تو پہلا حکم قضاء بوجہ دوسری گواہی کے نہیں ٹوٹے گا۔ قال ولذا شہد علی رجل انه سرق بقرۃ واختلفا فی لونہا قطع وان قال احدهما بقرۃ والاخر ثوراً لم یقطع۔ اگر دو شخصوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ اس نے ایک گائے چورائی ہے اور دونوں نے اس کے رنگ میں اختلاف کیا تو چور کا لٹکا جائے گا۔ یعنی گواہی قبول ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ بیل تھا تو بیل لٹکا جائے گا۔ غلام یہ کہ رنگ کے اختلاف سے گواہی قبول ہو جائے اور بعض نے کہا کہ سیاہ و سفید کے اختلاف سے بالا جامع نہیں قبول ہوگی۔ اور اگر مرد مادہ کا اختلاف ہو تو بالا جامع نہیں قبول ہوگی۔ وهذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال لا یقطع فی الوجهین جمیعاً۔

اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ وقیل الاختلاف فی لونین یتشابہان کالسود والحمرة لا فی السواد والبیاض - اور بعض مشائخ نے کہا کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہے جو باہم مشابہ ہوں جیسے سیاہی و سرخی نہ مانند سیاہ و سفید کے فتنے یعنی اگر ایک نے کہا کہ سیاہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ سفید تھی تو بلا خوف گواہی قبول نہیں ہوگی وقیل ہونی جمیع الالوان - اور بعض نے کہا کہ یہ اختلاف سب رنگوں میں ہے۔ فتنے اور یہی اصح ہے المبسوط لہما ان السوۃ فی السواد غیرہا فی البیضاء فلم یتیم علی کل فعل تصاب الشہادۃ - اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور سیاہ اور سفید گائے کی چوری اور سیاہ تو ہر فعل سرقہ پر نصاب کی تعداد پوری نہیں ہوئی وصاد کالغصب بل اولی لان اموالہ اھم وصاد کالذکورۃ والاؤثۃ۔ پس یہ مانند غصب کے ہو گیا یعنی جیسے غصب میں ایک نے کہا کہ سیاہ غصب کیا اور دوسرے نے کہا کہ سفید غصب کیا تو غصب ثابت نہیں ہوتا اسی طرح سرقہ بھی ثابت نہ ہوگا بلکہ سرقہ بدرجہ اولی ثابت نہونا چاہے کیونکہ حدیث کا معاملہ زیادہ سخت ہے اور یہ اختلاف ایسا ہو گیا جیسے نروادہ کا اختلاف ہے فتنے پس جیسے نروادہ کے اختلاف میں گواہی قبول نہیں دیے ہی سیاہ و سفید میں بھی گواہی قبول نہوگی اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے ولہ ان التوفیق ممکن لان التحمل فی اللیالی من بعید واللونان یتشابہان او یجتمعان فی واحد فیکون السواد من جانب وھذا بصرۃ والبیاض من جانب آخر وھذا شہادۃ - اور ابام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس اختلاف میں موافقت دینا ممکن ہے اس واسطے کہ راتوں میں ایسی گواہی کا اٹھانا دور سے واقع ہوتا ہے اور دونوں رنگ یا تو متشابہ ہوں گے یعنی جیسے سیاہی و سرخی یا ایک ہی میں دونوں مجتمع ہوں گی۔ پس ممکن ہے کہ سیاہی اس کے ایک جانب ہو اور سفیدی اس کے دوسرے جانب ہو اور اسکو دوسرے گواہ نے دیکھا ہے پس ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی۔ بخلاف الغصب لان التحمل فیہ بالنہار علی قرب منہ والدکورۃ والاؤثۃ لا یجتمعان فی واحدہ وکذا الوقوف علی ذلک بالقرب منہ فلا یشتبہ - بخلاف غصب کے کہ اس میں گواہی اٹھانا دن میں نزدیک سے ہوتا ہے تو اختلاف مقبول نہ ہوگا۔ اور نروادہ ہونا ایک ہی جانور میں جمع نہیں ہونے میں اور یوں ہی جانور سے نزدیک ہو کر اس پر آگاہی ہو سکتی ہے تو کچھ اشتباہ نہیں۔ قال وہن شہد لجل انہ اشتری عبدان فلان بالف وشہدا اخرانہ اشتری بالف وخمس مائۃ فالشہادۃ باطلۃ۔ اگر زید نے بکر کے واسطے گواہی دی کہ اس نے ایک غلام خالد سے بعض ہزار درم کے خریدے اور عیسیٰ نے بکر کے واسطے گواہی دی کہ اس نے خالد سے وہ غلام بعض ایک ہزار اور پانچ سو درم کے خریدے تو گواہی باطل ہے لان المقصود اثبات السبب وهو العقد ویختلف باختلاف الثمن فاختلف المشہود بہ ولہ یتیم العدد علی کل واحد ولان المدعی یکذب احد شاہد یہ - کیونکہ یہاں سبب یعنی عقد بیع ثابت کرنا اصل مقصود ہے ہے اور وہ ثمن کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے تو جس چیز کی گواہی دی گئی وہ مختلف ہو گیا اور ہر عقد پر گواہی کی تعداد پوری نہیں ہوئی اور اس دلیل سے کہ مدعی اپنے دونوں گواہوں میں سے ایک کو جھوٹا بتلاتا ہے۔ فتنے تو گواہی قبول نہ ہوئی۔ وکذا ان کان المدعی هو البائع ولا فرق بین ان یدعی المدعی اقل المالین او اکثرہما البینا۔ اور اسی طرح اگر خود بائع مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہے اور واضح ہو کہ مدعی دونوں ثمن میں سے کمتر کا دعویٰ کرے یا نریدادہ کا دعویٰ کرے کچھ فرق نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا فتنے یعنی کوئی عقد بوجہ پورے دگواہ نہ ہونے کے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وکذا ان کان المدعی هو العبدان کان المدعی هو العبد فظاہر وکذا ان کان هو المولی

لان العتق لا یثبت قبل الاداء فكان المقصود اثبات السبب - اسی طرح کتابت میں بھی یہی حکم ہے یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ بدل کتابت ہزار ہے اور دوسرے نے کہا کہ عوض ایک ہزار پانچ سو ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی اس واسطے کہ عقد کتابت ثابت کرنا اصلی مقصود ہے پس اگر غلام خود مدعی ہو تو یہ امر ظاہر ہے اور اگر مولے مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ ادا کرنے سے پہلے آزادی ثبوت نہ ہوگی تو سبب ثابت کرنا اصلی مقصود ہوا۔ وكذا الخلع والاعتاق علی مال والصلح عن دم العمد اذا كان المدعی هو المرأة والعبد والقاتل لان المقصود اثبات العقد والحاجة ماسة اليه وان كانت الدعوى من جانب آخر فهو بمنزلة دعوى الدين من الوجوه لانه یثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق فبقی الدعوى فی الدین - اور یہی حکم خلع کا اور مال پر آزاد کرنے کا اور عداوتوں سے صلح کرنے کا ہے بشرطیکہ مدعی اس میں عورت یا غلام یا قاتل ہو تو مال کی اختلافی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ مقصود یہاں بھی عقد خلع یا اعتاق یا صلح کا ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت ہے اور اگر دعویٰ دوسری جانب سے ہو یعنی شوہر یا مولے یا ولی مقتول کی طرف سے ہو تو سبب مذکورہ بالا صورتوں میں یہ بمنزلہ دعویٰ قرضہ کے ہے کیونکہ عفو و آزادی و طلاق یہاں حقدار کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا۔ تو صرف قرضہ کا دعویٰ رہ گیا ہے پس اگر ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ ہو تو بالانفاق ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی اور اگر دو ہزار کا دعویٰ ہو تو صاحبین کے نزدیک قبول ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں اور اگر مدعی نے کمتر مال کا دعویٰ کیا ہو پس اگر کہا کہ یہی حق تھا تو زائد کی گواہی بالانفاق مردود ہے اور اگر سکوت ہو یا توفیق دی تو قبول ہو جائے گی۔ ع۔ و۔

وفی الرهن ان كان المدعی هو الواهن لا یقبل لانه لا حظ له فی الرهن فعريت الشهادة عن الدعوى وان كان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوى الدین - اور رہن کی صورت میں اگر راہن مدعی ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اس واسطے کہ رہن میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دعویٰ سے گواہی خالی ہوئی اور اگر مدعی یہاں مرتہن ہو تو یہ بمنزلہ دعویٰ قرضہ کے ہے۔ وفي الاجارة ان كان ذلك فی اول المدة فهو نظیر البیع وان كان بعد مضي المدة والمدعی هو الاجر فهو دعوى الدین - اور اجارہ کی صورت میں اگر ابتدائے مدت میں یہ اختلاف ہو تو یہ بیع کی نظیر ہے اور اگر مدت گزرنے کے بعد ہوا دراجارہ پر دینے والا مدعی ہو تو یہ قرضہ کا دعویٰ ہے۔ ف۔ اور اگر نکاح میں ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درم مہر پر نکاح اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار پانچ سو درم پر نکاح تو جواب یہ ہے کہ۔

قال فاما النکاح فانه یجوز بالف استحسانا وقال هذا باطل فی النکاح ایضا۔ رہا نکاح تو ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا استحسانا۔ وہ ہزار درم مہر پر جائز ہو جائے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ گواہی نکاح میں بھی باطل ہے۔ ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ و ذکر فی الامالی قول ابی یوسف مع قول ابی حنیفہ۔

اور امالی میں قول ابو یوسف کو امام ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی استحسانا ابو یوسف کے نزدیک بھی نکاح جائز ہے ولیکن معتقد ظاہر الروایۃ ہے۔ ولهما ان هذا اختلاف فی العقد لان المقصود من الہابین السبب فاشبه ولا بی حنیفہ۔

ان المال فی النکاح تابع والاصل فیہ العمل والامانة وواج والملك ولا اختلاف فیما هو الاصل فیثبت ثمر اذا وقع الاختلاف فی البیع یقضى بالادقل لا تفاقمها علیہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عقد میں یہ اختلاف ہے اس واسطے کہ دونوں طرف سے مقصود سبب یعنی عقد ہے تو یہ بیع کے مشابہ ہو گیا یعنی ایک ہزار پر عقد جدا اور ڈیڑھ ہزار پر عقد جدا ہے۔ پس ایک گواہ سے کوئی عقد ثبوت نہ ہوگا۔ جیسے بیع نہیں ثابت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی

دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مال تو تابع ہوتا ہے اور اصل اس میں حلت و انزواج و ملکیت بضع ہے اور جو چیز اصل ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے یعنی دونوں گواہ متفق ہیں کہ نکاح ہوا پس وہ ثابت ہو جائے گا صرف مال میں اختلاف ہے پھر جب ایسی چیزیں اختلاف ہوا جو تابع ہے تو دونوں مالوں میں سے جو کم ہے اس کا حکم دیا جائے گا کیونکہ دونوں گواہ اس پر متفق ہیں۔ ویستوی دعوی اقل المالین و اکثرهما فی الصحیح۔ اور مدعی نے دونوں مالوں میں سے کم کا دعویٰ کیا ہو یا زیادہ کا دعویٰ کیا ہو صحیح قول میں دونوں برابر ہیں۔ و من بعد ہر حال کم مال پر حکم دیا جائیگا اور مدعی کی طرف سے اپنے گواہ کی تکذیب لازم نہ آوے گی۔ کیونکہ گواہی دراصل نکاح پر ہے اور واضح ہو کہ اگر شوہر مدعی ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا مقصود اثبات ہر نہیں ہے۔ اور اگر عورت مدعی ہو تو بظاہر وہ ہر ثابت کرنا چاہتی ہے۔ ثم قیل الاختلاف فیما اذا كانت المرأة هی المدعیۃ۔ پھر کہا گیا کہ امام و صاحبین میں اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ جب عورت ہی مدعیہ ہو تو امام کے نزدیک استحساناً گواہ قبول ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں قبول ہیں۔ و فیما اذا کان المدعی هو الزوج اجماع علی انہ لا تقبل لان مقصودہا قد یکون المال و مقصودہ لیس الا العقد۔

اور در صورتیکہ مدعی خود شوہر ہو تو امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ گواہ نہیں قبول ہوں گے اس واسطے کہ عورت کا مقصود تو کبھی مال یعنی ہر ہوتا ہے اور شوہر کا مقصود سوائے نکاح کے کچھ نہیں ہے۔ و من بعد جب شوہر کے مدعی ہونے میں فقط عقد نکاح ثابت کرتا مقصود ہے تو گواہی مختلف ہونے میں عقد نکاح نہیں ثابت ہوگا پس بالاجماع گواہی قبول نہیں ہے اور زوجہ کے مدعیہ ہونے میں جب مال مقصود ہے تو گواہی سے اصل نکاح ثبوت ہوا اور مال تابع ہونے کو کمزور مال کا حکم دیا جائے گا۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے وقیل الخلاف فی الفصلین و هذا الصحیح والوجه ما ذکرنا۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ اختلاف دونوں صورتوں میں جاری ہے خواہ عورت مدعیہ ہو یا شوہر مدعی ہو اور بھی اصح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو ہم پہلے بیان کر چکے و من بعد یعنی نکاح میں اصل مقصود حلت ہے اور مال اس کے تابع ہے تو ہی حال رہے گا خواہ عورت مدعیہ ہو یا شوہر مدعی ہو۔

فصل فی الشہادۃ علی الارث

یہ فصل وراثت پر گواہی دینے کے بیان میں ہے

قال ومن اقام بینۃ علی دار انہا كانت لابیه اعارھا و ادعھا الذی ہی فی یدہ فانہ یاخذھا ولا یکلف البینۃ انہ مات و ترکھا میراثا لہ اگر ایک شخص نے ایک مکان کے بابت گواہ قائم کئے کہ یہ مکان میرے باپ کا تھا اس نے اس قابض کے پاس ودیعت رکھا یا اس کو عاریت دیا تھا تو اس گواہی پر مدعی اس کو لے لے گا یعنی قاضی اس کے لئے لینے کا حکم دے گا اور یہ تکلیف نہ دی جائے گی کہ گواہ قائم کرے کہ اس کا باپ مرا اور یہ مکان اس کے واسطے میراث چھوڑا ہے۔ و من بعد بالاجماع ہے حالانکہ بعض صورتوں میں یہ گواہی ضرور ہوتی ہے کہ مورث مرا اور یہ چیز اپنے وارث کے واسطے میراث چھوڑ گیا پس اس کے واسطے قاعدہ کلیہ چاہیے چنانچہ مصنف نے بیان فرمایا۔

واصلہ انہ متى ثبت الملك للمورث لا یفرض بہ للوارث حتی یشہد الشہود انہ مات و ترکھا میراثا لہ عند الی حنیفۃ و محمد خلافاً لابی یوسف۔ وراثت کی شہادت میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مورث کے واسطے

جب ملک ثابت ہوگئی تو وارث کے واسطے اس ملک کا حکم نہیں رہا جاتا یہاں تک کہ گواہ یہ گواہی دیں کہ مورث مرا اور اس نے وارث کے واسطے یہ چیز میراث چھوڑی اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف نے اس میں اختلاف کیا ہے یعنی اس گواہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ہو یقول ان ملک الوارث ملک المورث فصارت الشہادۃ بالملک للمورث شہادۃ بہ للوارث۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ جو مورث کی ملکیت ہے تو مورث کے واسطے ملکیت کی گواہی دینا بھی وارث کے واسطے ملکیت کی گواہی ہوگئی و ہما یقولان ان ملک الوارث متجدد فی حق العین حتی یجب علیہ الاستبراء فی الجاریۃ المورثۃ و یحل المورث الغنی ما کان صدقۃ علی المورث الفقیر فلا بد من النقل الا انہ یکتفی بالشہادۃ علی قیام ملک المورث وقت الموت لثبوت الانتقال ضرورۃ و کذا علی قیام یداع علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ وقد وجدت الشہادۃ علی الید فی مسئلۃ الكتاب لان ید المستعیر والمودع والمستأجر قائمۃ مقام یداع فاغنی ذلک عن الجواز والنقل۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ جس مال عین میں میراث ثابت ہوئی اس میں وارث کی ملک جدید ہو جاتی ہے حتیٰ کہ جو یا ندی میراث پائی اس کا استبراء کرنا وارث پر واجب ہوتا ہے (جیسے مشتری پر استبراء واجب ہوتا ہے) اور جو چیز کہ مورث فقیر کو صدقہ دی گئی تھی وہ تو نگر وارث کو حلال ہو جاتی ہے پس ملک کا منتقل ہونا ضرور ہے یعنی گواہوں سے ثابت ہو کہ مورث کے مرنے سے وارث کی طرف ملک منتقل ہوئی ہے لیکن اتنی بات ہے کہ مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت قائم ہونے کی گواہی پراکتفا کیا جائے گا کیونکہ بالضرور وارث کی طرف منتقل ہونا خود ثابت ہے اور اسی طرح موت کے وقت مورث کا قبضہ قائم ہونے کی گواہی پر کفایت ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور کتاب کے مسئلہ میں قبضہ مورث کی گواہی پائی گئی کیونکہ مستعیر یا متاجر یا مستودع کا قبضہ بجائے قبضہ مالک کے ہے تو باوجود اس کے وارث کی جانب منتقل ہونے کی گواہی کی ضرورت نہیں وان شہدوا انہا کانت فی ید فلان مات و ہونی ید یہ جازت الشہادۃ۔ اور اگر گواہوں نے یوں گواہی دی کہ یہ مکان فلاں شخص کے قبضہ میں تھا وہ اس حال میں مرا کہ یہ مکان اس کے قبضہ میں قائم تھا تو گواہی جائز ہے۔ لان الایدی عند الموت تنقلب ید ملک بواسطۃ الضمان والعمانۃ تصیر مضمونۃ بالتجھیل فصار بمنزلۃ الشہادۃ علی قیام ملکہ وقت الموت۔ اس واسطے کہ موت کے وقت تک تو قبضہ ہے وہ بواسطہ ضمانت کے بدل کر قبضہ ملک ہو جاتا ہے اور امانت بھی مجہول چھوڑنے سے ضمانت میں آ جاتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی کے باپ کی ملکیت اس کی موت کے وقت قائم تھی اسے تو بیع یہ ہے کہ گواہوں نے جب یہ گواہی دی کہ مدعی کے باپ کا قبضہ اس کی موت کے وقت قائم تھا تو اس کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ قبضہ ملکیت قائم تھا تو کچھ تردد نہیں ہے کہ باپ کی ملکیت چیز اس کے بیٹے کی ملک میں منتقل ہوگی ورنہ یہ کہ باپ کا قبضہ غصب تھا لیکن اس کے مرنے سے وہ اس پر مضمون ہو گیا اور غاصب پر جب ضمانت واجب ہو جاتی ہے تو مضمون اس کی ملکیت ہو جاتی ہے تو بھی وارث مالک ہو جائیگا۔ سو یہ کہ مورث کا قبضہ امانت تھا لیکن امین کو چاہیے کہ مرنے وقت امانت واپس کرنے کا پتہ دیدے اور اگر مجہول چھوڑ جائے تو وہ ضامن ہو جاتا ہے اور یہاں اس نے مجہول چھوڑا پس عاقبت میں اس کا ضامن ہوا اور جب ضامن ہوا تو یہاں ملک چھوڑ گیا تو اس کا وارث اس کا مالک ہو جائے گا پس ہر صورت میں جب مورث کا قبضہ وقت موت ثابت ہو تو وارث مالک ہو جائے گا اور اس کی گواہی کی حاجت نہیں کہ مورث کی ملکیت قائم تھی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ مدعی کا

وارث ہونا معلوم ہو۔ وان قالوا الرجل حی تشهد انها كانت فی ید المدعی منذ اشهر لحد تقبل - اگر گواہوں نے ایک مرد زندہ کے لئے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ ٹھہر جو تیرے قبضہ میں ہے یہ فلاں وقت سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ وعن ابی یوسف انها تقبل لان الید مقصودة کالملك ولو شهدوا انها كانت ملكه تقبل فکذا هذا وصادکما اذا شهدوا بالاختصاص من المدعی - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ گواہی مجہول ہوگی اس واسطے کہ ملک کی طرح قبضہ بھی مقصور ہوتا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دیتے ہیں کہ یہ مکان اس کی ملک تھا تو قبول ہوتی ہیں جب انہوں نے یہ گواہی دی کہ اس کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہوگی اور ایسا ہو گیا جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے مدعی سے لے لیا تھا۔ قے تو قبول ہو کر واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اگر کہیں کہ یہ مکان مدعی کا تھا تو بھی بالاجماع قبول ہے جیسے گواہی دیں کہ یہ مکان فلاں میت کے قبضہ میں وقت موت کے تھا تو بالاجماع قبول ہے۔ القاضی خاں اسی طرح جب گواہی دی کہ فلاں زندہ کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہونا چاہیے۔ وجه الظاہر وهو قولہما ان الشہادۃ قامت بمجهول لان الید منقضية وهي متنوعة الى ملك وامانة وضمان فتعد والقضاء باعادة المجهول بخلاف الملك لانه معلوم غیر مختلف وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحکمہ معلوم وهو وجوب الرد۔ اور امام ابو حنیفہ کا قول جو ظاہر الروایۃ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہی یاں ایک مجہول قبضہ کی قائم ہوئی ہے کیونکہ قبضہ مدعی نازل ہو چکا حالانکہ قبضہ تین طرح کا ہوتا ہے قبضہ ملک و قبضہ امانت و قبضہ ضمانت پس مجہول قبضہ کو اعادہ کر کے کا حکم دینا متعذر ہے بخلاف ملک کے کہ وہ معلوم اور غیر مختلف ہے اور بخلاف لے لینے کے کہ وہ معلوم یعنی غصب ہے اور اس کا حکم بھی معلوم یعنی واپس کرنا واجب ہے۔ قے علاوہ اس کے یہاں در قبضہ ہیں ایک تو مدعا علیہ کا قبضہ جو فی الحال قابض ہے دوم قبضہ مدعی مگر قابض کے قبضہ کو ترجیح ہے۔ ولان ید ذی الید معاین و ید المدعی مشہود بہ ولیس الخبر کالمعائنۃ۔ اس لئے کہ قابض کا قبضہ تو آنکھوں سے معائنہ ہے اور مدعی کا قبضہ خبر گواہی سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ خبر کچھ مدائنہ کی برابری نہیں کر سکتی قے تو مدائنہ کا قبضہ مزج ہے اور گواہی رد کر دی جائے گی یہ سب اس صورت میں کہ جب مدعا علیہ منکر ہو۔ وان اقرب لک المدعی علیہ دفعت الی المدعی۔ اور اگر مدعا علیہ لے اس امر کا اقرار کیا تو یہ مکان مدعی کے قبضہ میں واپس دیا جائے گا۔ لان المجہالۃ فی المقربہ لا تمنع صحة الاقرار۔ اس واسطے کہ جس چیز کا اقرار کیا اگر وہ مجہول ہو مثلاً معلوم نہیں کہ کس قسم کا قبضہ مدعی کو حاصل تھا تو بھی اقرار صحیح ہونے کو مانع نہیں ہے۔ قے پس مدعا علیہ کے قرار کے موافق وہ مدعی کو واپس دیا جائے گا اگرچہ اس سے مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ وان شهد شاهدان انه اقر انها كانت فی ید المدعی دفعت الیہ۔ اور اگر رد گواہوں نے یوں گواہی دی کہ مدعا علیہ نے اقرار کیا کہ یہ مکان اس مدعی کے قبضہ میں تھا تو مدعی کو دلایا جائے گا۔ قے یعنی مدعی کے قبضہ میں واپس دینے کا حکم ہوگا۔ لان المشہود بہ ہہنا الاقرار وهو معلوم کیونکہ یہاں جس چیز کی گواہی دی وہ اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز ہے۔ پس حکم ہو جائے گا اگرچہ یہ نہیں معلوم کہ مدعی کے قبضہ میں کس طور پر تھا اور یہ کچھ مضر نہیں ہے۔

باب الشہادۃ علی الشہادۃ !

یہ باب گواہی پر گواہی دینے کے بیان میں ہے۔

فمن مثلاً ایک معاملہ پر دو شخص گواہ ہیں اور یہ اصل گواہ ہیں پھر انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ کر لیا یعنی تم گواہ رہو کہ ہم اس بات پر گواہ ہیں تو یہ فردع کہلاتے ہیں۔ قال الشہادۃ علی الشہادۃ جائزۃ فی کل حق لا یسقط بالشہبۃ۔ گواہی پر گواہی دینا ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہہ سے ساقط نہیں ہوتا۔ وهذا استحسنان لشہدۃ الحاجة الیہا اذ شاہد الاصل قد یعجز عن اداء الشہادۃ لبعض العوارض فلولم یجز الشہادۃ علی الشہادۃ ادی علی اتواء الحقوق ولہذا اجوزنا الشہادۃ علی الشہادۃ وان کثرت الاکان فیہا شبہۃ من حیث البدلیۃ او من حیث ان فیہا زیادۃ احتمال وقد امکن الاحتراز عنہ بحسن الشہود فلا تقبل فیما یندری بالشبہات کالحدود والقصاص اور یہ جواز بدیل استحسن ہے کیونکہ اس کی حاجت شدید ہے کیونکہ اصل گواہ کبھی بعض عوارض کی وجہ سے ادا گواہی سے عاجز ہو جاتا ہے پس اگر گواہی پر گواہی جائز نہ ہو تو حقوق کے رائیگان ہو جانے تک نوبت پہنچے مثلاً اصل گواہ مرگیا یا سفر میں ہے یا بیمار ہے لہذا ہم نے گواہی کو گواہی پر جائز رکھا اگرچہ فرع کے فریق گواہان کثیر ہو جاویں (مثلاً ہر ایک گواہ اصل نے اپنی گواہی پر دوسرا گواہ کر لے پھر ہر گواہ فرع نے اپنی گواہی پر دوسرا گواہ کئے۔ علی ہذا القیاس پس یہ جائز ہے) لیکن اتنی بات ہے کہ گواہی پر گواہی میں ایک شبہہ ہے خواہ اس راہ سے کہ اصل کے بدلے فرع قائم ہے یا اس راہ سے کہ گواہی پر گواہی میں زیادہ احتمال ہے یعنی اصل گواہوں میں احتمال تھا کہ شاید جھوٹ ہو فرع میں اور بھی زیادہ بڑھ گیا ملاکہ اس سے احتراز اس طرح ممکن تھا کہ گواہوں کی جنس بہت موجود ہے لہذا ایسی چیزوں میں یہ گواہی پر گواہی قبول نہیں ہے جو شبہہ سے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے حدود وقصاص۔ ویجوز شہادۃ شاہدین علی شہادۃ شاہدین۔ اور دو گواہوں کی گواہی پر دو گواہوں کی گواہی بھی جائز ہے۔ ومن مثلاً زید وکبر وگواہ اصل ہیں پھر دو شخص ان دونوں میں سے ہر ایک کی گواہی پر گواہ ہو گئے تو جائز ہے وقال الشافعی لا یجوز الا لامر ببع علی کل اصل اثنان لان کل شاہدین قائمان مقام شاہد واحد فصاۃ النساء۔ اور امام شافعی نے فرمایا چار سے کم نہیں جائز ہیں یعنی ہر گواہ اصل کے واسطے دو گواہ فرع ہیں کیونکہ گواہ اصل کے قائم مقام دو فرع ہیں تو دو عورتوں کے مانند ہو گئی۔ ومن جو ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں۔ ولنا قول علی رضی اللہ عنہ لا یجوز علی شہادۃ رجل الا شہادۃ رجلین اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے ایک مرد کی گواہی پر دوسرا مردوں کی گواہی سے اور عبد الرزاق کی روایت میں بجائے ایک مرد کے میت یعنی مردہ ہے یعنی میت کی گواہی پر نہیں جائز ہے مگر دو مردوں کی گواہی اس سے معلوم ہوا کہ ہر گواہ اصل پر دو گواہ ہوں خواہ علیحدہ علیحدہ یا ایک ہی ہوں ولان نقل شہادۃ الاصل من الحقوق فہما شہداً بحق ثم شہداً بحق آخر فتقبل۔ اور اس دلیل سے کہ اصل کی گواہی نقل کرنا حقوق میں سے پس ان دونوں نے پہلے ایک حق کی گواہی دی یعنی ایک اصل کی گواہی نقل کی پھر دوسری حق کی گواہی دی پس گواہی مقبول ہوگی ولا تقبل شہادۃ واحد علی شہادۃ واحد لما دینا۔ اور ایک اصل کی گواہی پر ایک فرع کی گواہی قبول نہیں ہوگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ جواد پر مذکور ہوئی۔ وهو حجة علی مالک ولا نسحق من

الحقوق فلا بد من نصاب الشہادۃ اور یہ امام مالک پر حجت ہے جو ایک فرع کی گواہی جائز رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ اصل کی گواہی ادا کرتا منجملہ حقوق کے ہے تو گواہی کا نصاب پورا ہونا ضرور ہے و صفۃ الشہادۃ ان یقول شاہد الاصل لشاہد الفرع اشہد علی شہادتی انی اشہد ان فلان ابن فلان اقر عندی بکذا واشہد فی علی نفسه - اور اپنی گواہی پر گواہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اصل گواہ اپنے فرع گواہ سے یوں کہے کہ تو شہادت دے میری شہادت پر یا میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے میرے نزدیک ایسا ایسا اقرار کیا اور مجھے اپنی ذات پر شاہد کر لیا۔ لان الفرع کالنائب عنہ فلا بد من التحیل والتوکیل علی مامر ولا بد ان یشہد کما یشہد عند القاضی لینقلہ الی مجلس القضاء وان لم یقل لہ اشہد اس واسطے کہ گواہ فرع گویا گواہ اصل کا نائب جانے لے من سمح اقراراً غیرہ حل لہ الشہادۃ وان لم یقل لہ اشہد اس واسطے کہ گواہ فرع گویا گواہ اصل کا نائب ہے تو گواہی اٹھوانا اور وکیل بنانا ضرور ہے جیسا کہ سابق میں گذرا اور یہ بھی ضرور ہے کہ اس طرح گواہی ادا کرے جیسے قاضی کے نزدیک گواہی ادا کرتا ہے تاکہ فرع اس اس کو مجلس قضاء میں منتقل کرے یعنی جیسے یہ بیان کرے گا ویسے ہی فرع اس کو قاضی کے سامنے لے جاوے گا اور اگر گواہ اصل نے فرع سے یہ نہ کہا ہو کہ مفقود مدعا علیہ نے مجھ کو اپنی ذات پر گواہ کر لیا تھا تو بھی جائز ہے کیونکہ جس شخص نے دوسرے کا اقرار سنا کہ اس کو گواہی دینا حلال ہو جاتا ہے اگرچہ مفقود مدعا علیہ نے یہ نہ کہا کہ تو گواہ ہو۔ ویقول شاہد الفرع عند الاداء اشہد ان فلاناً اشہد فی علی شہادۃ ان فلاناً اقر عندی بکذا وقال لی اشہد علی شہادتی بذلك - اور گواہی ادا کرنے کے وقت شاہد فرع یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھ کو اپنی گواہی پر گواہ کر لیا کہ فلاں مقرر نے گواہ اصل کے سامنے اس حق کا اقرار کیا اور گواہ اصل نے مجھ سے کہا کہ تو میری اس گواہی پر گواہ ہو۔ لانه لا بد من شہادۃ و ذکرۃ شہادۃ الاصل و ذکرۃ التحیل ولہا لفظ اطول من هذا واقتصر منہ وخیر الامور واسطہ اس واسطے کہ گواہ فرع کی گواہی ضرور ہے اور گواہ اصل کی گواہی ذکر کرنا اور اس کا فرع کو گواہ کرنے کا ذکر کرنا بھی ضرور ہے اور ایسی گواہی کے واسطے لفظ مذکورہ بالا سے زیادہ ادرک بھی جائز ہے یعنی جو ذکر کیا گیا یہ اوسط ہے اور امور میں سے اوسط بہتر ہوتا ہے پس اور اگر فرع نے کہا کہ میں فلاں کی ایسی ایسی گواہی پر گواہی دیتا ہوں تو جائز ہے اور اسی کو فقیہ ابوالبیہ اور ان کے استاد ابو جعفر ہندوانی نے اختیار کیا اور اسی پر امام سرخسی کا فتویٰ منقول ہے اور اسی کو امام محمد نے سیر کبیر میں ذکر کیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ومن قال اشہد فی فلان علی نفسه لم یشہد السامع علی شہادۃ حتی یقول اشہد علی شہادتی۔ اگر کسی گواہ نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھ پر اپنی ذات پر گواہ کیا یعنی کہا کہ مجھے مقرر نے اپنے اقرار پر گواہ کر لیا تو گواہ سے سننے والے کو حلال نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے جب تک کہ گواہ یوں نہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ ہو۔ لانه لا بد من التحیل وهذا ظاہر عند محمد لان القضاء عندہ بشہادۃ الفروع والاصول جمیعاً حتی اشتروا فی الضمان عند الرجوع وكذا عند ما لانه لا بد من نقل شہادۃ الاصول لتصیر حجة فیظہر تحیل ما ہو حجة اس واسطے کہ گواہی اٹھوانا ضرور ہے اور یہ امام محمد کے نزدیک ظاہر ہے اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک قاضی کا حکم دینا فروع و اصول دونوں فریق گواہ کی گواہی پر ہوتا ہے حتیٰ کہ گواہی سے پھرنے پر دونوں فریق تاوان میں شریک ہونے میں تو ضرور ہوا کہ اصول نے گواہ کر لیا ہوا اور اسی طرح امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اصول کی شہادت نقل کرنا ضرور ہے تاکہ دو حجت ہو جاوے تو حجت کا اٹھوانا ظاہر ہوگا و کیونکہ اگر گواہی اٹھائی نہ ہو تو بھی قاضی کے حضور میں منتقل کرنا یا یا نہ جائے گا۔ لولا محالہ انہوں نے حجت کو اٹھا کر

قاضی کی مجلس میں منتقل کیا۔ قال ولا تقبل شہادۃ شہود الفروع الا ان يموت شہود الاصل او یخبروا مسیوۃ
 ثلاثۃ ايام فصاعدًا او یمرضوا مرضًا لا یستطیعون معہ حضور مجلس الحاکم فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی مگر انکے اصل
 گواہ مر گئے ہوں یا تین دن یا زیادہ کی مسافت پر غائب ہوں یا ایسی بیماری سے بیمار ہوں کہ حاکم کی کچھری تک حاضر
 نہ ہو سکیں۔ لان جوازہا للحاجة وانما تمس عند عجز الاصل وبجدة الاشياء یتحقق العجز۔ کیونکہ گواہی پر گواہی جائز ہونا
 ضرورت کے واسطے ہے اور ضرورت جب پیدا ہوتی ہے کہ اصل گواہ حاضر ہوں اور عاجزی انہیں چیزوں سے
 ثابت ہو جاتی ہے ف یعنی موت یا سفر یا مرض سے وانما اعتدونا للسفر لان المعجز بعد المسافة ومدة السفر
 بعیدۃ حکما حتی ادبر علیہا عدة من الاحکام فکذا سبیل هذا الحکم اور ہم نے سفر کو اس واسطے اختیار کیا کہ مسافت
 کی دوری ہی گواہ کو عاجز کرنے والی ہے اور سفر کی مدت ازراہ حکم کے بعید ہے حتی کہ اس پر چند احکام کا مدار ہے یوں
 ہی اس حکم کی راہ ہے۔ ف یعنی نماز قصر کرنا وغیرہ چند احکام اسی بنا پر ہیں کہ مسافت سفر میں آدمی عاجز ہوتا ہے
 تو عاجزی کی وجہ سے گواہی پر گواہی بھی جائز ہے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ وعن ابی یوسف انه کان فی مکان لو غدا
 لاداء الشہادۃ لا یستطیع ان یبیت فی اہلہ صح الشہادۃ احياء لحقوق الناس۔ امام ابو یوسف
 سے روایت ہے کہ اگر اصل گواہ ایسے مقام پر ہو کہ اگر وہاں سے صبح کو ادا لے گا وہی کے واسطے آوے تو اس کو یہ قدرت
 نہ ہو کہ لوٹ کر رات اپنے گھر میں بسر کرے تو اس کو اپنی گواہی پر گواہ کر لینا جائز ہے تاکہ لوگوں کے حقوق زندہ ہوں ف
 یعنی یہ آسانی اس واسطے کہ لوگوں کے حقوق تلف نہ ہوں قالوا الاول احسن۔ مشائخ نے کہا کہ قول اول یعنی
 ظاہر الروایہ بہت خوب ہے۔ والثانی اساق وبہ اخذ الفقیہ ابواللیث۔ اور قول دوم زیادہ آسان ہے یعنی
 روایت ابو یوسف میں آسانی زیادہ ہے اور اسی کو فقیہ ابواللیث نے اختیار کیا ہے ف اور اسی کو بہت سے
 مشائخ نے بیا ہے شرح ادب القاضی میں ہے کہ ساجیوں کے قول پر گواہی پر گواہی ایسی صورت میں جائز ہے۔ کہ
 فروع کے ساتھ اصول بھی اسی شہر میں موجود ہیں۔ مع۔ قال فان عدل شہود الاصل شہود الفروع جاز لانہم
 من اهل التزکیہ اگر اصل گواہوں کی ان کے فروع گواہوں نے تبدیل کی تو جائز ہے کیونکہ وہ تبدیل کی لیاقت رکھتے
 ہیں۔ ف اور اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ وکذا اذا شہد شاہدان فعدل احدهما الاخر صح اور اسی پر اگر دو گواہوں
 نے گواہی دی پھر ایک نے دوسرے کو عادل بتلایا تو صحیح ہے۔ لما قلنا غایۃ الامران فیہ منفعة له من حیث القضاء
 بشہادۃ لکن العدل یتھہ بمثلہ کما لا ینھم فی شہادۃ نفسہ کیف وان قوله مقبول فی حق نفسه وان ردت شہادۃ
 صاحبه فلا تھمة۔ اس کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی اور غایۃ الامر یہ ہے کہ حکم قاضی اس کے ساتھ مل گیا لیکن
 عادل ایسی بات کا ارتکاب نہیں کرتا ہے جیسے وہ اپنی ذاتی گواہی میں متہم نہیں ہوتا اور کیونکہ متہم ہو حالانکہ اس کا کہنا
 اپنی ذات کے حق میں مقبول ہے اور اگر اس کے ساتھ گواہ کی گواہی رد کر دی گئی ہو تو بھی تمت نہیں ہے۔ قال وان
 سکتوا عن تعدیلہم جانا وینظر القاضی فی حالہم۔ اور اگر فروع میں اپنے اصول کی تبدیل سے سکوت کیا ہو
 تو جائز ہے اور اصل گواہوں کے حال میں قاضی نظر کرے گا۔ وهذا عند ابی یوسف وقال محمد لا تقبل لانه لا شہادۃ بغیر
 العدالة فان لم یعرفوها لم ینقلوا الشہادۃ فلا تقبل۔ اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ گواہی
 نہیں قبول ہوگی کیونکہ بغیر عدالت کے کوئی گواہی نہیں ہوتی ہے پس اگر ان کو اصل گواہوں کی عدالت نہیں معلوم ہے تو انہیں
 لے گا وہی منتقل نہیں کی پس قبول نہیں ہوگی۔ ولابد یوسف ان المأخوذ علیہم النقل دون التعدیل لانه قد یخفی علیہم

واذا انقلوا يتعرف القاضي العدالة كما اذا حضروا بانفسهم وشهدوا - اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ فروع گواہوں پر صرف گواہی نقل کرنا لازم ہے اور اپنے اصول کی تبدیل کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ کبھی فروع گواہوں پر اصول کی عدالت مخفی ہوتی ہے اور جب انہوں نے اصول کی گواہی نقل کی تو قاضی تکلیف کر کے ان کی عدالت خود دریافت کر لے گا جیسے اصول خود حاضر ہو کر اپنی گواہی ادا کرتے تو بھی ہوتا۔ فہ اگر فروع نے قاضی سے کہا کہ ہم اپنے اصول کی عدالت نہیں جانتے تو قاضی ان کی گواہی رد نہیں کرے گا۔ بلکہ اصول کی عدالت کو دوسروں سے دریافت کرے گا اور یہی صحیح ہے۔ مع قال وان انكر شهود الاصل الشهادة لم تقبل شهادة شهود الفرع - اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کیا تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لان التحميل لعريضة للتعارض بين الخبرين وهو شرط - کیونکہ اصول کا اپنی گواہی پر گواہ کرنا ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں خبریں متعارض ہیں حالانکہ گواہ کرنا شرط ہے واذ شاهد رجلان على شهادة رجلين على فلانة بنت فلان الفلانية بالف درهم وقال اخبرنا انها يعرفانها فاجابا امرأة وقال لاندري اهي هذه ام لا فانه يقال للمدعي هات شاهدين يشهدان انها فلانة - اگر دو مردوں نے اصل دو مردوں کی گواہی پر فلانہ بنت فلان قریشہ پر ہزار درہم کی گواہی دی اور کہا کہ ہم دونوں کو ہمارے اصل گواہوں نے خبر دی کہ وہ اس عورت کو پہچانتے ہیں پس مدعی ایک عورت کو لایا اور فروع گواہوں نے کہا کہ ہم نہیں پہچانتے یہ دی عورت ہے یا نہیں ہے تو مدعی سے کہا جائے گا کہ تو ایسے دو گواہ لا جو گواہی دیں کہ یہ عورت وہی فلانہ بنت فلان قریشہ ہے۔ لان الشهادة على المعرفة بالنسبة قد تحققت والمدعي يدعي الحق على الحاضرة ولعلها غير هافلان بد من تعريفها بتلك النسبة - اس واسطے کہ نسب پہنچانے کی گواہی تو گندہ چکی یعنی اصل گواہ اس عورت کو پہنچانتے تھے جس پر قرضہ آتا ہے اور مدعی اس عورت پر دعویٰ کرتا ہے جو حاضر ہے حالانکہ احتمال ہے کہ شاید وہ دوسری ہو تو اس امر کے گواہ ضرور ہوئے جو گواہی دیں کہ اس عورت کا نسب یہی ہے۔ ونظير هذا اذا حملوا الشهادة يبيع محدودا بذکر حد ودها وشهدوا على المشتري لا بد من آخرين يشهدان على ان المحدود بها في يد المدعي عليه فكذا انكر المدعي عليه ان المحدود المذكورة في الشهادة حدودا في يديه - اس کی نظر یہ ہے کہ اگر گواہ لوگ کسی محدود چیز کی فروخت کے گواہ ہوئے جس کے حدود دار بعد ذکر کئے گئے ہیں اور انہوں نے مشتری پر گواہی دی تو دوسرے دو گواہ ضرور ہیں جو یہ گواہی دیں کہ مدعا علیہ کے قبضہ میں بھی محدود ہے جس کے حدود مذکور ہوئے ہیں اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے کہا کہ جو محدود میرے قبضہ میں ہے اس کے یہ حدود نہیں ہیں جو گواہی میں مذکور ہیں فہ تو بیچ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر کسی مکان محدود دیا نہ میں محدود کا دعویٰ کیا جو مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے کہ یہ میری ملک ہے اور حدود دار بعد بیان کر دے اور گواہ عادل پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ وہ عقار جو ان حدود سے محدود ہے اس مدعی کی ملک ہے اور اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ناخن ہے تو مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ ایسے دو گواہ لاوے جو یہ گواہی دیں کہ ان حدود دار بعد سے جو محدود ہے وہ اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے کہا کہ ہر عقار میرے قبضہ میں ہے اس کے یہ حدود نہیں ہیں جو گواہی میں مذکور ہیں تو بھی مدعی کو حکم ہوگا کہ دو گواہ لاوے جو گواہی دیں کہ مدعا علیہ کے قبضہ میں عقار کے حدود یہی ہیں م۔ ع۔ قال وكذلك كتاب القاضي الى القاضي - اور یہی حکم اس خط کا ہے جو قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا ہر۔ فہ مثلاً قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا کہ میرے حضور میں دو عادل گواہوں نے گواہی دی کہ زید بن بکر قرشی کا ہزار درہم قرضہ صحیح ہے فی الحال واجب الاربعة مائة بنت عتبة قریشہ ہے پس آپ اس پر یہ حکم صادر

فرمائیں جب یہ خط پورچا تو مدعی نے ایک عورت حاضر کی مگر اس نے انکار کیا کہ میں ہندو بنت عتیبہ قرشیہ نہیں ہوں
تو مدعی کو حکم ہوگا کہ ایسے دو گواہ لاوے جو گواہی دیں کہ یہ عورت وہی ہندو ہے جو خط میں مذکور ہے۔ ع لافہ فی معنی
الشہادۃ علی الشہادۃ - کیونکہ یہ گواہی پر گواہی کے معنی میں ہے۔ گویا اصل گواہوں کی گواہی کو قاضی نے فرع
بن کر دوسرے قاضی کے حضور میں پہنچایا اگر کہا جاوے کہ قاضی فرع نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر فرع ہوتا تو کمتر و شخص واجب
ہوتے جواب یہ ہے کہ وہ بمنزلہ فرع کے ہو سکتا ہے۔ الا ان القاضی لکمال دیانۃ و وفور ولایۃ یتفرد بالنقل -
لیکن قاضی اپنے کمال دیانت اور تمام ولایت کی وجہ سے اصول کی گواہی نقل کرتے ہیں اکیلا کافی ہے ولو قالوا فی ہذین
البابین التیمیۃ لم یجز حتی ینسبوا الی فخذھا وہی القبیلۃ الخاصۃ - اور اگر گواہوں نے ان دونوں امر میں
یعنی گواہی پر گواہی میں یا جو خط قاضی بنام قاضی میں عورت کی نسبت بیان کرنے میں کہا کہ تیمیہ ہے یعنی ہندو بنت عتیبہ
تیمیہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے جب تک کہ اس عورت کو اس کے فخذ یعنی قبیلہ خاص کی طرف نسبت نہ کریں۔ فہ واضح
ہو کہ عرب کے اسباب میں اول شعب ہے جس میں بہت سے قبائل شامل ہوتے ہیں پھر قبیلہ ہے پھر فیصلہ ہے پھر علاقہ
ہے پھر بطن ہے پھر فخذ ہے تو فخذ آدمی کا خاص کنبہ ہے اور شعب سب سے اعلیٰ ہے پس اگر عام نسبت ذکر کی جائے تو
معرفت نسبی حاصل نہیں ہوتی پس جائز نہیں ہے۔ و هذا لان التعریف لا بد منه فی هذا - اور جائز نہ ہوتا اس
واسطے کہ اس نسبت میں شناخت حاصل ہونا ضرور ہے۔ ولا یحصل بالنسبۃ العامۃ - اور شناخت کسی عام نسبت
سے حاصل نہیں ہوتی۔ فہ جیسے تیمیہ - وہی عامۃ بالنسبۃ الی بنی تمیم لانہم قوم لا یحصون - اور تیمیہ نسبت عامہ
بجانب نسب بنو تمیم ہے اس واسطے کہ بنو تمیم ایسی کثیر قوم ہے جو شمار نہیں ہوتی ہیں۔ فہ پس نہیں معلوم کہ اس
قوم میں کس قدر ایسی عورتیں ہیں بن کے نام مع باپ کے نام کے متفق ہیں۔ و یحصل بالنسبۃ الی الفخذ لانھا خاصۃ -
اور فخذ کی طرف نسبت کرنے سے شناخت حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ یہ نسبت خاصہ ہے۔ فہ یعنی اس کنبہ کے
لوگ شمار ہیں داخل ہیں تو کچھ التباس نہیں ہو سکتا یہ تو عرب کا ذکر ہے اور ہم میں اکثر مقام سکونت کی جانب نسبت
کرنے ہیں تو اس میں نسبت عامہ و خاصہ میں اختلاف ہے۔ وقیل الفرغانیۃ نسبت عامۃ والا وناجندیۃ
خاصۃ - بعض نے کہا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے اور اس صوبہ کے ایک شہر ازجندہ کی طرف
نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے۔ فہ لیکن اس سے پورے شناخت حاصل ہونے میں تامل ہے اگرچہ فرغانہ کی یہ نسبت
ازجندہ خاص ہوتا ہم اور ہند ایک بلا شہر ہے۔ وقیل السمرقندیۃ والبغادیۃ عامۃ - بعض نے کہا کہ سمرقند یا بخارا کی
طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے۔ فہ اور اس کے کسی محلہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے۔ وقیل الی
السکۃ الصغیرۃ خاصۃ والی المحلۃ الکبیرۃ والمصر عامۃ - اور بعض نے فرمایا کہ چھوٹے کوچہ کی طرف
نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بڑے محلہ یا شہر کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے۔ فہ اور اگر شہر و محلہ و کوچہ
بیان کر دیا تو زیارہ عمدہ ہے۔ ثم التعریف وان کان یتیم بذکر الجد عند ابی حنیفۃ ومحمد بخلاف ابی یوسف علی
ظاہر الروایات فذکر الفخذ یقوم مقام الجدلۃ نہ اسم الجدلۃ علی فنزل منزلۃ الجدلۃ الادنی - پھر ظاہر روایات
کے موافق امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بجلات قول ابی یوسف کے شناخت کا پورا ہونا اگرچہ واد کا نام بیان کرنے
سے ہوتا ہے مثلاً زید بن بکر بن خالد لیکن فخذ کا ذکر نا واد کے قائم مقام ہے کیونکہ فخذ میں جد علی کا نام لیا جاتا ہے تو وہ
بمنزلہ تربیب داسے دادا کے قرار رہا کہہا۔ فہ یعنی جلالہ کے بجائے مد علی کا ذکر کافی ہے۔

فصل

فصل جھوٹی گواہی کے بیان میں ہے

قال ابو حنیفۃؒ شاہد الزور شہرۃ فی السوق ولا اعزہ ذقلا فوجعہ ضربا ونجسہ وهو قول الشافعیؒ - امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ عدا جھوٹی گواہی دیتے والے کو بین بانا میں تشہیر کروں گا اور سزائے تغذیر نہیں دوں گا اور صاحبین نے فرمایا کہ ہم اس کو ماریں گے اور قید کریں گے۔ یعنی قید خانہ میں رکھیں گے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی قول مالکؒ و احمدؒ و عامرؒ علماء ہے لہما ردی عن عمرو رضی اللہ عنہ اذہ ضرب شاہد الزور اربعین سوطا وستم وجعہ صاحبین کی دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپؐ نے جھوٹے گواہ کو چابلیس کوڑے مارے اور پھر اس کا منہ کالا کیا وہ چنانچہ عبد الزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج قال حدثت عن کحول ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو چابلیس درے مارے وقال اخبرنا یحییٰ بن العلاء اخبرنی الاحوص بن حکیم عن ابیہ عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کے بارہ میں حکم دیا کہ اس کا منہ کالا کیا گیا اور اس کا عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر قبائل میں پھرایا گیا اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن کحول عن الولید بن ابی مالک ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ عمالہ بالشام فی شہادۃ الزور بضرب اربعین سوطا وستم وجعہ و یخلق راسہ و یطال حبسہ۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملان شام کو جھوٹے گواہ کے بارہ میں حکم لکھا کہ اس کو چابلیس درے مارے جاویں اور اس کا منہ کالا کیا جاوے اور اس کا سر منڈایا جاوے اور در بزرگ قید خانہ میں جھبوس رکھا جاوے ف۔ ع۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو سزائے تغذیر دی اور ان کی تقلید تجت ہے۔ ولان ہذہ کبیرۃ یتعدی ضررہا الی العباد لیس فیہا حد مقدار فیعوز اور اس دلیل سے کہ جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے جس کا ضرر دوسرے بندوں کی طرف منتعدی ہوتا ہے اور اس گناہ کے واسطے کوئی سزائے حد مقرر نہیں تو اس کو تغذیر دی جاوے ف۔ تاکہ بندوں سے اس کا فساد دور ہو اور حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تم لوگوں کو سب سے بڑے کبیرہ گناہ سے آگاہ نہ کروں صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ یعنی آپ ہم کو آگاہ فرمادیں تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور آپ اس وقت تک لگائے تھے پس بیٹھ گئے اور فرمایا کہ آگاہ ہو جاؤ کہ اور قول زور یا شہادت زور یعنی جھوٹی گواہی بھی بڑا کبیرہ ہے پس آپ بار بار اس کو تکرار فرماتے تھے حتیٰ کہ ہم نے تمنا کی کہ آپ خاموش ہو جاتے رواہ البخاری اور اللہ تعالیٰ نے قول زور کو شرک سے ملایا چنانچہ فرمایا۔ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ۔ یعنی تم لوگ بتوں کی بلیدی سے الگ رہو اور قول الزور سے الگ رہو پس عدا جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے۔ ولہ ان شریحا کان یشہرۃ ولا یضرب۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح بن ابی تابیؒ ایسا کیا کرتے کہ جھوٹے گواہ کو تشہیر کرتے اور نہیں مارتے تھے۔ ولان الان جاسر یحصل بالانشہد فی کتفی بہ۔ اور اس دلیل سے کہ شہرت دینے سے اس میں زجر کا اثر حاصل ہو جاتا ہے تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ والضرب وان کان مبالغۃ فی الزجر ولكنه یقع مانعا عن الرجوع فوجب التخفيف نظر الی هذا الوجه اور مارنا اگرچہ نہ بہترین وبالغ بہ

لیکن یہ گواہی سے پھرنے کو روکتا ہے یعنی مار کے خوف سے وہ گواہی سے نہیں پھرتا اس امر پر لحاظ کر کے تحقیق واجب ہے۔ لیکن عبدالرزاق نے سفیان ثوری سے روایت کی کہ جعفر بن ذکوان نے کہا کہ شریح کے پاس ایک جھوٹا گواہ لایا گیا تو اس کے سر سے عامہ اتروا کر اس پر چند درے مارے اور ایسی مسجد میں بھیجا جہاں اس کو لوگ پہنچاتے تھے کما فی الفتح۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریح رحمۃ اللہ نے اس کو سزا بھی دی و حدیث عمرو رضی اللہ عنہ مہمل علی السیاسة بدلالة التبلیغ الی الامم والتسخیر۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مہمل ہے کہ آپ نے بطور سیاست ایسا کیا تھا اس دلیل سے کہ دروں کی مار چالیس تک پہنچائی اور منہ کالا کیا فشیخ ابن الہمام نے کہا کہ قاضی شریح کی طرف سے بھی تعذیر دینا ثابت ہوتا ہے اور خود امام ابو حنیفہ نے بھی اسکو تشہید دینے کے قائل ہیں اور شیخ ابن الہمام نے ظاہر اقول صاحبین کو تقویت دی واللہ تعالیٰ اعلم ثم تفسیر التہم منقول عن شریح فانه کان یبضه الی سوقہ ان کان سوقیاد الی قومہ ان کان غیر سوقی بعد العصر اجمع ما کانوا ویقولون ان شریحاً یقر علیکم السلام ویقول انا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروا الناس منه۔ پھر تشہیر کی کیفیت حضرت شریح رحمۃ اللہ سے اس طرح منقول ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو اسکے بازار میں بھیجتے تھے اگر وہ بازاری ہوتا یا اس کی قوم کے پاس بھیجتے اگر بازاری نہ ہوتا اور عصر کے بعد جس وقت سب سے زیادہ لوگوں کا جھاؤ ہوتا تھا اس وقت بھیجتے تھے اور لے جانے والے یہ کہتے کہ شریح تم کو سلام کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا گواہ پایا پس تم اس سے پرہیز کرو اور دوسروں کو بھی اس سے پرہیز کراؤ۔ رواہ محمد ابن ابی شیبہ مفت و ذکر شمس الدائمۃ السرخسی انہ یشہر عنہما ایضا اور شمس الدائمہ سرخسی نے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر کرائی جائے گی والتعذیر والحبس علی قدر ما یراہ القاضی عندہما۔ اور صاحبین کے نزدیک تعزیر و دینا اور قید خانہ میں رکھنا اس قدر ہوگا جس قدر قاضی کی رائے میں آوے۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ و کیفیۃ التعذیر ما ذکرنا فی الحدود۔ اور تعزیر دینے کی کیفیت وہی ہے جو ہم نے کتاب الحدود میں بیان کر دی۔ ق۔ یعنی کتاب الحدود کے باب التعزیر میں مذکور ہے اگر جھوٹے گواہ نے توبہ کر لی تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ و فی الجامع الصغیر شہدان اقرانہما شہدا بزور لم یضربا وقال یعزبان۔ اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ اقرار کیا کہ ہم نے عداً جھوٹ گواہی دی تھی تو وہ مارے نہیں جائیں گے اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کو تعزیر کے طور پر مارنے کی سزا دی جائے گی۔ وفائدتہ ان شہد الزور فی حق ما ذکرنا من الحکم هو المقر علی نفسه بذلك فاما لا طریق الی اثبات ذلك بالبینۃ لانه نفی الشہادۃ والبیانات للاثبات واللہ اعلم۔ اور قائدہ اس اقرار کا یہ ہے کہ جھوٹا گواہ اس سزا کے بارہ میں جو مذکور ہوئی وہ گواہ ہے جو خود اپنی ذات پر جھوٹی گواہی کا اقرار کرے یعنی شہادۃ الزور ہونا صرف اسی طور پر ثابت ہو سکتا ہے کہ گواہ خود اقرار کرے اور نہ یہ کہ گواہوں کے ذریعہ سے کسی گواہ کو شاہد الزور ثابت کرنا تو اس کی کوئی راہ نہیں ہے اس واسطے کہ یہ گواہی کی نفی ہے حالانکہ گواہیاں صرف اس واسطے ہوتی ہیں کہ کوئی امر ثابت کریں۔ ق۔ پس گواہی اس واسطے نہ ہوگی کہ اس شخص کی گواہی نہ تھی کیونکہ جس شخص کی گواہی نہ ہو اور وہ عداً جھوٹ بنا کر گواہی دے دے تو یہی شاہد الزور ہے پس اس کا ثابت ہونا دوسروں کی گواہی سے نہ ہوگا بلکہ گواہ خود اقرار کرے واللہ تعالیٰ اعلم

باب الرجوع عن الشہادات

یہ کتاب گواہوں سے پھر جانے کے بیان میں ہے

یعنی گواہ پہلے گواہی دے پھر اپنی گواہی سے پھر جائے اسمیں کئی صورتیں ہیں جسکے واسطے گواہوں کی تعداد محدود ہے مثلاً زنا پر چار گواہ کم سے کم ہونا چاہیے پس ایسی قدر گواہوں نے گواہی دی اور اسکے بعد ایک گواہ پھر گیا یا چار سے زیادہ گواہ تھے اور حبیبتہ زیادہ تھے وہی پھرے اور پھر ناخواہ حکم قاضی سے پہلے تھا یا اس کے بعد واقع ہوا خواہ حد جاری ہونے سے پہلے یا اس کے بعد واقع ہوا اور نظر اموال میں لکھے ہیں لہذا بیان فرمایا قال واذ رجع الشہود عن شہادتهم قبل الحكم بها سقطت اگر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا قبل اسکے کہ قاضی اس گواہی کے ساتھ حکم کرے تو گواہی ساقط ہو جائیگی نہ اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں ہے اور شرط یہ کہ قاضی کے سامنے ہو تب پھر ناصح ہوگا پس گواہی ساقط ہو جائیگی اور دعویٰ مدعی ثابت نہ ہوگا۔ لان الحق انما یثبت بالقضاء والقاضی لا یقضي بکلام متناقض کیونکہ حق ثابت ہونا بذریعہ قضا کے ہوتا ہے اور قاضی ایسے کلام کے موافق حکم نہیں کریگا جو متناقض ہو جسے یعنی گواہ نے پہلے گواہی دی اور اب اسکی تردید کی تو اسکے کلام میں تناقض ہو پس قاضی اسکے موافق حکم نہیں کر سکتا۔ ولا ضمان علیہما لانہما ما اتلفا شیئاً لا علی المدعی ولا علی المدعی علیہ۔ اور ان گواہوں پر تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے کوئی چیز مدعی یا مدعا علیہ کی تلف نہیں کی ہے یہ اس وقت کہ قاضی نے انکی گواہی پر حکم نہ کیا ہو۔ فان حکم بشہادتهم ثم رجعوا لم یفسخ الحكم اور اگر قاضی نے ان کی گواہی پر حکم دے دیا پھر یہ لوگ اپنی گواہی سے پھر گئے تو حکم قاضی منسوخ نہ ہوگا۔ لان اھم کلامہم یتناقض اولہ فلا ینقض الحكم بالتناقض ولانہ فی الدلالة علی الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول یا اتصال القضاء بہ۔ اس واسطے کہ گواہوں کا آخری کلام انکے اول کلام کا معارض ہے پس تناقض کی وجہ سے حکم نہیں ٹوٹے گا اور اس واسطے کہ سچائی پر دلالت کرنے میں دوسرا کلام بھی مثل کلام اول کے ہے حالانکہ کلام اول بوجہ حکم قاضی متفل ہونے کے مرجح ہوگی نہ تو وہی برقرار رہے گا وعلیہم ضمان ما اتلخواہ بشہادتهم لا قرارہم علی انفسہم بسبب الضمان والتناقض لا یمنع صحۃ الاقرار وسنقرۃ من بعد۔ اور گواہوں نے جو کچھ اپنی گواہی سے تلف کیا اس کی ضمانت ان پر واجب ہے کیونکہ انہوں نے ایسے امر کا اقرار کیا جو ضمانت کا سبب ہے اور ان کا اقرار مرجح رکھا جائے گا۔ اور ان کے کلام میں تناقض ہونا ان کے اقرار مرجح ہونے کو نہیں روکتا چنانچہ آئندہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ ولا یصح الرجوع الا بحضور الحاکم۔ اور گواہ کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا مگر جب ہی کہ حاکم کے حضور میں ہو۔ نہ خواہ اسی قاضی کے سامنے ہو جس کے سامنے گواہی دی تھی یا دوسرے قاضی کے سامنے ہو۔ لانہ فسخ للشہادۃ فیختص بما تختص بہ الشہادۃ من المجلس وهو مجلس القاضی ای قاض کان ولان الرجوع توبۃ والتوبۃ علی حسب الجنایۃ فالسرو الاعلان بالاعلان واذ لم یصح الرجوع فی غیر مجلس القاضی فلو ادعی المشہود علیہ رجوعہا واسا دیبینہا لا یحلفان وکذا لا تقبل بینۃ علیہما لانہ ادعی رجوعا باطلا حتی لو اقام البینۃ انہ رجع عند قاض کذا وضمنہ المال تقبل لان السبب صحیح۔ اس واسطے کہ رجوع کرنا گواہی کو فسخ کرنا ہوتا ہے تو جس موقع کے ساتھ گواہی مختص ہے اسی کے ساتھ فسخ بھی مختص ہوگا۔ اور وہ مجلس قاضی ہے جیسے گواہی مختص مجلس قاضی ہے اس طرح گواہی کا فسخ بھی مختص مجلس قاضی ہے۔ خواہ کوئی قاضی ہو اور اس لئے کہ گواہی سے رجوع کرنا ایک توبہ ہے یعنی جھوٹ سے توبہ کی اور توبہ کرنا موافق گناہ کے ہوتا ہے کہ اگر خفیہ گناہ ہو تو خفیہ توبہ ہے اور اگر اعلان کے ساتھ ہو تو علانیہ توبہ ہے (پس جیسے انہوں نے علانیہ گواہی دی تھی ویسے علانیہ پگھری میں توبہ کریں) اور جب یہ معلوم ہوا کہ سوائے مجلس قاضی کے دوسری جگہ رجوع کرنا معتبر نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ

اگر مدعا علیہ نے دعویٰ کیا کہ ان گواہوں نے رجوع کر لیا ہے اور مدعا علیہ نے چاہا کہ گواہوں سے قسم لے تو گواہوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے گواہ قائم کرتا چاہے تو بھی قبول نہ ہوں گے کیونکہ مدعا علیہ نے ایسے رجوع کا دعویٰ کیا جو باطل ہے یعنی قاضی کی کچہری کے سوائے دوسری جگہ رجوع کرنا باطل ہے حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ نے دعویٰ کیا اور گواہ دیئے کہ اس نے فلاں قاضی کے سامنے گواہی سے رجوع کر کے مال تاوان دیا ہے تو یہ گواہ قبول ہوں گے کیونکہ سبب صحیح ہے۔ قال واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم راجعا ضمننا المال لکے کیونکہ سبب صحیح ہے۔ قال واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم راجعا ضمننا المال للمشهد وعلیه اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی پس حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم کیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو مدعا علیہ کے واسطے مال کے ضامن ہوں گے۔ یہی قول مالک و احمد اور یہی اصح قول شافعی ہے۔ ع۔ لان التسبیب علی وجه التعدی سبب الضمان کما فی البیروقد سبب اللاتلاف تعدیا۔ اس واسطے کہ تعدی کے طور پر سبب انگیز ہونا موجب ضمان ہے جیسے کسی نے ناحق غیر کی زمین یا راستہ میں کنواں کھود کر کسی آدمی یا جانور کو تلف کیا تو ضامن ہوتا ہے اور یہاں گواہوں نے بھی ناحق گواہی دے کر مدعا علیہ کا مال تلف کیا ہے تو ضامن ہوں گے۔ اور شافعی رح سے ایک منہج روایت اس کے خلاف ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا۔ وقال الشافعی لا یضمنان لانه لا عبوة للتسبیب عند وجود المباشرة۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ دونوں گواہ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ ذاتی ارتکاب موجود ہونے کے ساتھ میں سبب انگیزی کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی مدعا علیہ کا مال تلف کرنے والا درحقیقت قاضی ہے جس نے حکم دیا اور گواہ تو اس حکم کا سبب ہوئے تو سبب انگیز کا کچھ اعتبار نہیں جبکہ خود تلف کرنے والا موجود ہے جیسے زید نے گلو سے کہا کہ تو بدسو کا ہاتھ کاٹ دے پس اس کے براگفتہ کرنے پر گلو نے ہاتھ کاٹا تو گلو ماخوذ ہوگا اور زید کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ تو اسلیٰ مرکب موجود ہونے کے باوجود سبب انگیز کا اعتبار نہیں ہوتا ہے لہذا قاضی کے ہوتے ہوئے گواہ ضامن نہ ہوں گے۔ قلنا تعدی ایجاب الضمان علی المباشرة وهو القاضی لانه کالمجأ الی القضاء فی ايجابه صرف الناس عن تقلدها وتعدی استيفاء من المدعی لان الحكم ماض فاعتبر التسبیب۔ ہم کہتے ہیں کہ تنقیضی مرکب یعنی قاضی پر تاوان واجب کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ قاضی تو اس گواہی پر حکم دینے میں گویا مجبور تھا یعنی اس پر حکم دینا واجب تھا اور قاضی پر ایسے تاوان واجب کرنے میں عہدہ قضاء سے لوگوں کو پھیرنا پسلا ہوگا یعنی لوگ یہ مصیبت دیکھ کر عہدہ قضاء نہیں قبول کریں گے اور مدعی سے بھی یہ تاوان وصول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ حکم قاضی تو ماضی یعنی صحیح جاری ہو چکا پس سبب انگیزی اعتبار کی گئی۔ پس یعنی جو شخص اس حکم کا سبب ہو یعنی گواہ وہی ضامن ہوا۔ وانما یضمنان اذا قبض المدعی المال دینا کان ادعیان لان التلافی بہ یتحقق ولانه لا مماثلة بین اخذ العین والزام الدین۔ اور دونوں گواہ جب ہی ضامن ہوں گے کہ مدعی نے مال پر قبضہ کر لیا ہو خواہ مال عین ہو یا ورثہ از قسم روپیہ و اشرفی ہو اس واسطے کہ مدعی کے وصول کرنے ہی سے گواہوں کا تلف کرنا صادق آتا ہے۔ اور اس لئے کہ عین لینے میں اور دین ملانے میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ پس یعنی گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی اگر وہ مال از قسم سونا چاندی ہو اور ہنوز مدعی نے وصول نہیں کیا تو گواہوں پر ضمان نہ ہوگی کیونکہ یہ جائز نہیں ہے کہ گواہوں سے مال عین بنقاہ مال دین کے وصول کیا جاوے کیونکہ عین و دین مماثل نہیں ہیں۔ قال فان رجع احدهما ضمن النصف۔ پھر اگر دو میں سے ایک ہی گواہ نے رجوع کیا ہو تو آدھے مال کا ضامن ہوگا۔ والا اصل ان المعتبر فی هذا البقاء من بقی لادرجع من راجع وقد

بقی من یتقی بشہادۃ نصف الحق - اور اصل اس بار میں یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہی پر باقی رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جو پھر گیا اس کا پھرنا معتبر نہیں ہے یعنی پھر جانے والوں کا حساب نہ ہوگا۔ بلکہ جو گواہی پر قائم رہا اس کا لحاظ ہوگا اور یہاں جو شخص گواہی پر قائم ہے اس کی گواہی کے ساتھ نصف حق باقی رہتا ہے۔ کیونکہ دونوں گواہوں سے کل حق ثابت ہوتا ہے۔ پس ہر ایک کے مقابلہ میں نصف حق ہوا حتیٰ کہ اگر دونوں پھر جاویں تو ہر ایک نصف حق کا ضامن ہوگا۔ تو جب ایک پھر گیا تو باقی صرف ایک گواہ رہا جس کے ذریعہ سے ابتداء میں ثبوت نہیں ہو سکتا تھا نصف حق اس کے ساتھ قائم رہا اور جو پھر وہ نصف حق کا ضامن ہوا حتیٰ کہ اگر وہ باقی رہے تو پورا حق ثابت رہتا۔ وان اشہد بالمال ثلثة فرجع احدھم فلان ضمان علیہ لانه بقی من یتقی بشہادۃ کل الحق وھذا لان الاستحقاق باق بالجمیع والمٹلف متى استحق سقط الضمان فاذا ان یمتنع - اور اگر تین گواہوں نے مال کی گواہی دی پھر ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر تاوان نہیں ہے کیونکہ اس کے سوائے اتنی گواہ باقی رہے جن کی گواہی سے پورا حق ثابت ہوتا ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق بحدت باقی ہے حالانکہ جو چیز تلف کی جاوے جب اس پر تلف کر لے دے گا استحقاق ثابت ہو تو تاوان ساقط ہو جاتا ہے پس بدرجہ اولیٰ تاوان لازم نہ ہوگا۔ فے مثلاً زید کا مال کسی نے تلف کیا اور متلف پر زید کے واسطے تاوان کا حکم ہوا پھر اس مال کا مستحق بکر ثابت ہوا اور اس نے متلف سے ضمان لے لی تو زید کے لئے ضمان ساقط ہو جائے گی اسی طرح جب باقی دو گواہوں سے مدعی کا استحقاق ثابت رہا تو گواہی سے پھر جانے والے گواہ پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ ابھی پورے دو گواہ باقی ہیں۔ فان ساجع اخر ضمن الرجوعان نصف الحق لان بقاء احدھما بقى نصف الحق - پھر اگر دونوں میں سے بھی ایک گواہ پھر گیا تو دونوں پھر جانے والوں پر نصف حق کا تاوان لازم ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کے ساتھ آدھا حق باقی رہے گا فے پس دونوں پھر جانے والوں نے صرف آدھا حق تلف کیا پس اس کے ضامن ہوں گے وان شہد رجل وامرأتان فوجعت امرأته ضمن رجل الحق لبقائثلثة الارباع بقاء من بقی اور اگر مال پر ایک مرد و دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت پھر گئی تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوگی۔ اس واسطے کہ ایک مرد و ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی رہا۔ فے کیونکہ دو عورتیں بجائے ایک مرد کے ہیں یعنی دونوں کے مقابلہ میں نصف حق ہے تو ایک کے پھر جانے سے چہارم حق تلف ہوا پس تین چوتھائی باقی رہا۔ وان ساجعتا ضمنا نصف الحق لان بشہادۃ الرجل بقى نصف الحق - اور اگر دونوں عورتیں پھر گئیں تو دونوں آدھے حق کی ضامن ہوں گی اس واسطے کہ باقی مرد کی گواہی سے آدھا حق باقی رہ گیا۔ فے کیونکہ دو عورتیں بجائے ایک مرد کے تھیں تو نصف حق بمقابلہ مرد کے اور نصف بمقابلہ دونوں عورتوں کے تھا۔ وان شہد رجل وعشرة نسوة ثم رجع ثمان فلا ضمان علیھن لانه بقى من یتقی بشہادۃ کل الحق - اور اگر ایک مرد و دس عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے گواہی سے رجوع کیا تو ان پر تاوان نہیں ہے کیونکہ گواہوں میں سے اس قدر باقی رہے جن کی گواہی سے کل حق ثابت ہوتا ہے فے یعنی دو عورتیں و ایک مرد اور یہی قول مالک و واضح قول شافعی ہے۔ ع۔ فان رجعت اخرى كان علیھن ربع الحق لانه بقى النصف بشہادۃ الرجل والربع بشہادۃ الباقية فبقی ثلثة الارباع - پھر اگر دونوں باقیہ عورتوں میں سے بھی ایک عورت پھر گئی تو ان سب پھر جانے والیوں یعنی نو عورتوں پر چہارم حق کی ضمانت واجب ہوگی اس واسطے کہ مرد کی گواہی باقی رہنے سے نصف حق رہا اور ایک باقیہ عورت کی گواہی سے چہارم حق رہا۔ پس تین چوتھائی حق رہ گیا۔ وان رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابی حنیفۃ - اور اگر مرد اور سب عورتیں گواہی سے

پھر کہیں تو مرد پر کل حق کا چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر چھ حصوں میں سے باقی پانچ حصہ واجب ہوں گے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ **فے** اور ہی مالک وشافعی و احمد کا قول ہے۔ **وقال علی الرجل النصف وعلی النسوة النصف لانہن ان کثرن یقمن مقام رجل واحد ولہذا لا یقبل شہادتہن الا بانضمام رجل۔** اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ مرد پر نصف حق اور سب عورتوں پر نصف حق لازم ہوگا۔ کیونکہ عورتیں اگرچہ بہت ہو جاویں سب ایک ہی مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں اور اسی بہت سے خالی عورتوں کی گواہی قبول نہیں جب تک کہ ان کے ساتھ میں ایک مرد نہ ہو۔ **فے** اور مرد ایک نصف ہوا اور باقی عورتیں جس قدر ہوں بجائے دوسرے مرد کے ہوئیں تو نصف حق کی ضامن ہوں گی۔ **ولابی حنیفۃ** ان کل امراتین قامتا مقام رجل واحد۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہیں **فے** نو دس عورتیں بجائے پانچ مردوں کے ہوئیں۔ **قال علیہ السلام فی نقصان عقلہن عدلت شہادۃ اثنتین منہن لشہادۃ رجل واحد۔** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے نقصان عقل کے بیان میں فرمایا کہ عورتوں میں سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے **فے** رواہ البخاری بخبر عن ابی سعید رضی اللہ عنہ اس حساب سے دس عورتیں بجائے پانچ مرد کے ہوئیں۔ **فصا رکما اذا شہد بذلک ستۃ رجال ثمر ساجعوا۔** تو ایسا ہو گیا جیسے چھ گواہوں نے گواہی دی پھر سب نے رجوع کیا۔ **فے** تو بلا خلاف ہر گواہ پر چھ حصہ میں سے ایک حصہ لازم ہوتا ہے۔ **فان سجع النسوة العشرة دون الرجل کان علیہن نصف الحق علی القولین لما قلنا۔** پھر اگر عورتیں دسوں پھر کہیں اور مرد نہیں پھر تو ان سب عورتوں پر نصف حق باتفاق ہر دو قول واجب ہوگا بدلیل اس کے جو بیان کر چکے **فے** کہ جو باقی رہے اس کا اعتبار ہوتا ہے اور جب مرد باقی رہا تو نصف حق باقی رہا پس صرف نصف تلف ہوا جو ان سب عورتوں کے ذمہ لازم ہوگا اور اس میں امام رحمہ اور صاحبین کا اتفاق ہے۔ **ولو شہد رجلان وامرأة ہمال ثمر ساجعوا فلا ضمان علیہما دون المرأة۔** اور اگر دو مرد اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر سبھوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس مال کا تاوان دونوں مرد گواہوں پر ہوگا۔ اور عورت پر نہیں ہوگا۔ **لان الواحدة لیست بشاہدۃ بل ہی بعض الشاہد۔** اس واسطے کہ ایک عورت تو گواہ نہیں بلکہ ایک گواہ کا جزو ہے۔ **فے** اس واسطے کہ دو عورتیں مل کر ایک گواہ ہوتا ہے تو ایک عورت کچھ گواہ نہیں ہے بلکہ گواہوں کی تعداد صرف دو مردوں سے پوری ہوگی اور یہ عورت بمنزلہ زائد قرینہ کے ہیں۔ **فلا یضاف الیہ الحکم۔** تو حکم فضا کی نسبت اس عورت کی طرف نہ ہوگی **فے** بلکہ دونوں مردوں کی طرف ہوگی یعنی حکم قاضی کا سبب یہ عورت نہیں ہوتی بلکہ دونوں مرد ہوتے پس تاوان اٹھانے والے بھی دونوں مرد ہوں گے **واذا شہد شہدان علی امرأة بالنکاح بمقدار مہر مثلھا اگر دو گواہوں نے ایک عورت پر بیعوض اس کے مہر مثل کے نکاح کی گواہی دی **فے** مثلاً اس عورت نے اس قدر مہر کے عوض جو اس کے مہر مثل کے برابر اس مرد کے ساتھ نکاح کیا ہے مخفی کہ قاضی نے دونوں گواہوں کے موافق نکاح کا حکم دے دیا۔ ثم رجعا فلا ضمان علیہما۔** پھر ان دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا۔ تو ان پر کچھ تاوان واجب نہ ہوگا۔ **فے** کیونکہ مرد نے لفع اٹھایا اور عورت نے وطی کا مہر مثل پایا تو کچھ نقصان نہیں ہوا۔ **وکذلک اذا شہدا باقل من مہر مثلھا لان منافع البضع غیر متقومة عند التلاف۔** اور اسی طرح اگر گواہوں نے اس عورت کے مہر مثل سے کم پر نکاح کی گواہی دی ہو تو بھی ضامن نہ ہوں گے اس واسطے کہ تلف کرنے کے وقت بضع کے منافع کی قیمت مبین نہیں ہوتی ہے۔ **لان التضمین یستند علی الماقلۃ علی ما عرف۔** اس واسطے کہ تضمین تو ہم مثل ہونے کو مقتضی ہے۔ چنانچہ اپنے مقام پر معلوم ہو چکا **فے** خلاصہ یہ کہ گواہوں کے نکاح کی

گواہی دے کر عورت کے منافع بضع کو تلف کیا اور منافع بضع ایسی چیز نہیں جس کی قیمت متعین ہو تو کم و بیش مہر ہو سکتا ہے اگر کہا جاوے کہ پھر بغیر مہر کے نکاح میں اندازہ کیا جاتا ہے تو جواب یہ کہ ذاتی وہ متقوم چیز نہیں ہے۔

وانما تضمن وتقوم بالملك لانها تصير متقومة ضرورة الملك ابانة لخطر المحل - اور ملک کی وجہ سے البتہ وہ متقوم و مضمون ہو جاتی ہے اس واسطے کہ ملک میں اس محل کی شرافت ظاہر کرنے کو بضرورت وہ متقوم ہو جاتی ہے یعنی جب ملک نکاح میں داخل ہوئی تو اس کا شرف ظاہر کرنے کو مال لازم کرنا بوجہ اس ضرورت کے ہے ورنہ اپنی ذات میں وہ مال متقوم نہیں ہے۔ وكذلك اذا شهد اعلی دجل تزويج امرأة بمقدار مهر مثلها -

اور اسی طرح اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت بعوض اس کے مہر مثل کے اس مدعی کو بیاہ دی ہے پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو کچھ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ انہوں نے منافع بضع کو پورے مہر مثل کے عوض تلف کیا تو عورت یا اس کے شوہر کسی کا نقصان نہیں کیا۔ لانه اتلاف بعوض لمان البضع متقوم حال الدخول في الملك والاتلاف بعوض كلا اتلاف وهذا لان مبني الضمان على المباشرة ولا مماثلة

بین الاتلاف بعوض و بینہ بغير عوض - اس واسطے کہ یہ تلف کرنا بعوض مہر مثل ہے کیونکہ ملک میں دخل واقع ہونے کی حالت میں بضع ایک چیز متقوم ہو جاتی ہے یعنی اس کے عوض مال لازم ہوتا ہے اور حیوانات کہ بعوض ہو وہ ایسا ہے کہ گویا کچھ اتلاف نہیں کیا اور یہ حکم اس وجہ سے کہ تاوان کی بنا مماثل ہونے پر ہے حالانکہ اتلاف بعوض میں اور اتلاف بغير عوض میں کچھ مماثلت نہیں ہے۔ وان شهدا بالكثر من مهر المثل ثم رجعا فمنا الزيادة -

اور اگر دونوں گواہوں نے مہر المثل سے زیادہ کے عوض نکاح کر دینے کی گواہی دی پھر دونوں نے گواہی سے رجوع کیا تو زیادتی کے ضامن ہوں گے۔ ف یعنی شوہر کو جو کچھ مہر مثل سے زیادہ دینا پڑا وہ ان کی گواہی کی وجہ سے ہوا پس اس کے ضامن ہوں گے۔ لانهما اتلفاها من غير عوض - کیونکہ دونوں گواہوں نے مقدار زاد کو بغير عوض کے مفت تلف کیا۔ ف یعنی انہیں کی گواہی پر قاضی نے حکم دیا تو یہی سبب ہو کر ضامن ہوئے۔ قال وان شهدا ببيع شيء بمثل القيمة او اكثر ثم رجعا لم يضمنوا - اور اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو اس کی مثل قیمت یا زیادہ قیمت پر فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کیا تو ضامن نہ ہوں گے۔ لانه ليس باتلاف معنی نظرا الى العوض -

کیونکہ ان دونوں گواہوں نے اس وجہ سے کچھ تلف نہیں کیا کہ اس کا عوض موجود ہے تو ازراہ معنی کے اتلاف نہیں ہے ف یعنی مثلاً دو گواہوں نے مشتری کی طرف سے بائع پر یہ گواہی دی کہ بائع نے یہ گھوڑا جو ہزار روپیہ قیمت کا ہے بعوض ہزار روپیہ من کے یا بعوض ڈیڑھ ہزار روپیہ من کے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوں گے۔ کیونکہ اس کو عوض بھر پور مل گیا۔ وان كان باقل من القيمة ضمننا النقصان -

اور اگر دونوں گواہوں نے قیمت سے کم داموں کے عوض بیچنے کی گواہی دی ہو تو بائع کے واسطے بقدر کمی قیمت کے ضامن ہوں گے۔ ف جبکہ مشتری مدعی ہو۔ لانهما اتلفاها هذا الجزء بلا عوض - کیونکہ ان دونوں نے اس جز کو بلا عوض تلف کر دیا

ولا فرق بين ان يكون البيع باثا وفيه خيارا البائع لان السبب هو البيع السابق فيضاف الحكم عند سقوط الخيار اليه فيضاف التلف اليهم - اور یہ بیع خواہ قطعی ہو یا اس میں بائع کے واسطے خیار دیا گیا ہو کچھ فرق نہیں کہ گواہ لوگ نقصان کے ضامن ہوں گے اس واسطے کہ سبب تو وہی بیع سابق ہے تو خیار ساقط ہونے کے وقت حکم اسی بیع کی طرف مضاف ہوگا تو تلف کرنا گواہوں کی طرف منسوب ہوگا۔ ف یعنی گواہوں نے جس بیع کی گواہی دی وہ بیع

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ گواہوں سے قصاص لیا جاوے کیونکہ گواہوں کی طرف سے سبب بن کر قتل واقع ہوا تو یہ زبردستی کرنے والے کے مشابہ ہو گئی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہیں کیونکہ ولی کی اعانت کی جاتی ہے اور مجبور کو منع کیا جاتا ہے مثلاً زید نے بکر پر زبردستی اکراہ کیا کہ تو خالد کو قتل کر دے تو بکر کو قتل کرنا ممنوع ہے اگرچہ زید اس کو قتل کر دے اور شایدا اپنی جان کے خوف سے بکر اس کو قتل کرے تو اس کا سبب زید ہوگا حتیٰ کہ زید کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ اس کے سبب سے قتل ہوا۔ اسی طرح گواہ کو قتل کیا جائے کیونکہ وہ بھی گواہی دے کر قتل کا سبب ہوا بلکہ گواہ بدرجہ اولیٰ قتل کیا جائے کیونکہ جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ کبھی تو قتل کرتا ہے اور کبھی نہیں مافقا بخلاف گواہ کے کہ اس کی گواہی پر لامحالہ قاضی حکم دیتا ہے کہ مقتول کا ولی اپنے قاتل سے قصاص لے بلکہ قصاص حاصل کرنے میں ولی کی مدد کرنا مستحب ہے اور جس پر زبردستی کی گئی اس کا مرتکب قتل ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ اس کو ارتکاب قتل ممنوع ہے یعنی خود قتل ہو جانا پسند کرے اور دوسرے کو قتل نہ کرے تو گواہ بدرجہ اولیٰ سبب قتل ہے۔ ولنا ان القتل مباشرة له وجودا و کذا تسببا لان السبب ما یفرض الیه غالباً وھنا لا یفرض لان العفو مندوب بخلاف البکرۃ لانه یوثر حیاته ظاہراً و سہاری دلیل یہ ہے کہ قتل تو اپنے نسل سے ہوتا ہے اور یہ پایا نہیں گیا اور یوں ہی گواہ کا سبب قتل ہونا بھی نہیں پایا جاتا کیونکہ کام کا سبب وہ ہوتا ہے جو غالباً اس کام تک لو بہت پہونچاوے اور یہاں گواہ کی گواہی پر غالباً قتل ہونا ضرور نہیں ہے اس واسطے کہ قاتل کو معاف کر دینا مستحب ہے بخلاف اس شخص کے جس پر اکراہ کیا گیا اس طرح کہ اگر تو فلاں شخص کو قتل نہ کرے گا تو مجھ کو ہم قتل کر دیں گے اس اکراہ سے غالباً قتل تک لو بہت پہونچے گی اس واسطے کہ ظاہراً وہ اپنی زندگی کو اختیار کرے گا۔ فہے تو اکراہ کرنے والا سبب قتل ہو گیا پس وہ قصاص میں قتل کیا جائے گا اور گواہ سبب نہیں ہے اور اگر ہم مان میں کہ گواہ سبب ہے تو بھی اس پر قتل لازم نہیں آتا۔ ولان الفعل الاختیادی مما یقطع النسبة - اس واسطے کہ اختیاری نسل نسبت کو قطع کرتا ہے۔ فہے یعنی جو نسل کہ کسی شخص سے بااختیار خود صادر ہو تو وہ اسی شخص کی طرف منسوب ہوگا اور دوسرے سے نسبت نہیں ہو سکتا پس جب یہاں ولی نے اپنے اختیار سے قاتل کو قصاص میں قتل کیا تو قصاص لینے والا ولی ہے اور گواہوں کی طرف یہ فعل منسوب نہیں ہو سکتا یا کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ جس شخص پر گواہی دی گئی اس کے قتل کا مرتکب تو ولی ہے اور سبب قتل گواہ ہیں پس ایک لحاظ سے تو گواہ قاتل ہیں اور ایک لحاظ سے خود ولی قاتل ہے۔ ثم لا اقل من الشبهة وھی دأمة للقصاص بخلاف المال لانه یثبت مع الشبهات والباقی یعرف فی المختلف پھر اس سے تو کم نہیں ہے کہ ایک شبہ پیدا ہو گیا اور قصاص کو شبہ دور کر دیتا ہے بخلاف مال کے کہ وہ شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے یعنی وین مالی ان گواہوں پر ثابت ہو جائے گی اور اس کا باقی بیان مختلف الروایہ میں مذکور ہے قال واذا رجع شہود الفرع ضمنوا۔ اگر فرع کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہیں گے۔ فہے یعنی اگر اصل گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ کر لیا پس ان فرع گواہوں نے اپنی اصل کی گواہی پر گواہی دی پھر اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضامن ہیں گے لان الشہادۃ فی مجلس القضاء صدقت منهم فکان التلف مضافاً الیہم۔ کیونکہ قاضی کی کچری میں انہیں لوگوں نے گواہی ادا کی تو تلف کرنا انہیں کی جانب منسوب ہوگا۔ ولو رجع شہود الاصل وقالوا لم نشہد شہود الفرع علی شہادتنا فلا ضمان علیہم۔ اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا مگر انہوں نے کہا کہ ہم نے فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں کیا تھا تو اصل گواہوں پر

ضمان نہ ہوگی لانہما انکروا السبب وهو لا یشہاد ولا یبطل القضاء لانہ خبر معتقل فصار کرجوع الشاہد بخلاف ما قبل القضاء اس واسطے کہ انہوں نے اپنے سبب ہونے یعنی گواہ کرنے سے انکار کیا اور حکم قاضی باطل نہ ہوگی اس واسطے کہ گواہ نہ کرنے کی خبر میں احتمال ہے تو ایسا ہو گیا جیسے گواہ نے خود رجوع کیا بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے اس طرح ہوتے یعنی فردع کی گواہی دینے کے بعد حکم قاضی سے پہلے اصل گواہوں نے اس امر سے انکار کیا کہ ہم نے فردع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں کیا تھا تو ضامن نہ ہوں گے۔ وان قالوا اشہدناہم وغلطنا ضمنوا۔ اور اگر اصل کہا کہ ہم نے فردع کو گواہ نہیں کیا تھا تو ضامن نہ ہوں گے۔ وان قالوا اشہدناہم وغلطنا ضمنوا۔ اور اگر اصل نے کہا کہ ہم نے فردع کو گواہ کیا تھا و لیکن ہم سے غلطی ہوئی تھی تو یہ لوگ ضامن ہوں گے و ہذا عند محمدؑ اور یہ امام محمد کا قول ہے وعند ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ لا ضمان علیہم لان القضاء وقع بشہادۃ الفروع لان القاضی یقضی بما یحیی من الحجۃ وہی شہادۃ تہم۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابی یوسفؒ کے نزدیک اصل گواہوں پر ضمان نہیں ہے کیونکہ حکم قضاء تو فردع کی گواہی پر واقع ہوا کیونکہ قاضی تو اس حجت کے ساتھ حکم کرتا ہے جس کو معائنہ کرے اور وہ صرف فردع کی گواہی ہے۔ ولہ ان الفروع نقلوا شہادۃ الاصول فصار کافہم حضروا۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فردع گواہوں نے اصول کی گواہی نقل کی ہے تو ایسا ہوا کہ گواہ اصول خود حاضر تھے۔ ولو راجع الاصول والفروع جمیعاً یجب الضمان عندہما علی الفروع لا غیر لان القضاء وقع بشہادۃ تہم۔ اور اگر گواہان اصول فردع دونوں نے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہؒ و ابی یوسفؒ کے نزدیک فردع گواہوں پر ضمان واجب ہوگی اصول پر نہیں واجب ہوگی کیونکہ حکم قاضی فقط فردع کی گواہی پر واقع ہوا۔ وعند محمدؑ المشہود علیہ بالخیار ان شاء ضمن الاصول وان شاء ضمن الفروع لان القضاء وقع بشہادۃ الفروع من الوجه الذی ذکرنا و بشہادۃ الاصول من الوجه الذی ذکرنا فیتخیر بینہما اور امام محمد کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہے کہ چاہے اصول گواہوں سے ضمان لے اور چاہے فردع گواہوں سے ضمان لے کیونکہ حکم قاضی یا فردع کی گواہی پر اس طریق سے واقع ہوا جو ہم بیان کر چکے یا اصول گواہوں کی گواہی پر واقع ہو جس طرح پر ہم بیان کر چکے لہذا اس کو دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لینے کا اختیار ہے۔ والجهتان متغايرتان فلا یجمع بینہما فی التضمین۔ اور دونوں کی جہت باہم مختلف ہے تو ضمان لینے کے بارے میں اصول اور فردع دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا۔ وان قال شہود الفروع کذب شہود الاصول او غلطوا فی ذلک لہم بلتفت الی ذلک لان ما مضی من القضاء لا ینتقض بقولہم۔ اور اگر فردع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا یا اس بارہ میں غلطی کی تو اس بات پر انتفات نہیں کیا جائے گا کیونکہ جو حکم قضاء گزر چکا وہ ان کے کہنے سے نہیں ٹوٹے گا۔ ولا یجب الضمان علیہم لانہما راجعوا عن شہادۃ تہم انما شہدوا علی غیرہم بالرجوع۔ اور فردع گواہوں پر ضمان بھی واجب نہ ہوگی اس واسطے کہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا بلکہ دوسروں پر اپنی گواہی سے پھر جانے کی گواہی دی۔ یعنی فردع نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا بلکہ اصول پر گواہی سے رجوع کی گواہی دی تو خود ضامن نہ ہوں گے۔ یہ سب اس صورت میں کہ حقیقی گواہ نے رجوع کیا اور اگر گواہ کے ساتھ ملحق یعنی گواہ کی عدالت بیان کرنے والے ملحق نے رجوع کیا اس طرح کہ جس گواہ کو عادل بیان کیا تھا اس سے رجوع کیا۔ قال وان راجع المزکون عن التزکیۃ ضمنوا و ہذا عند ابی حنیفہؒ۔ اور اگر تزکیہ و تعدیل کرنے والوں نے اپنی تعدیل کرنے سے رجوع کیا تو

ضامن ہوں گے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے وقال لا یضمنون - اور صاحبین نے کہا کہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہیں ہوں گے۔ لانہما اثنوا علی الشہود خیرا فصاروا کشہود الاحصان - اس واسطے کہ مدین نے گواہوں کی تعریف کی (یعنی گواہی نہیں دی) تو ایسے ہو گئے جیسے احصان کے گواہ ہوتے ہیں فہ یعنی اگر گواہوں نے زبید کے زنا مکہ کرنے کی گواہی دی پھر چند گواہوں نے اس کے محض یعنی بیباہ ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ زید کو رجم کیا گیا پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے یعنی ان پر ویت لازم نہ ہوگی۔ ولسان التزکیۃ اعمال للشہادۃ اذ القاضی لا یعمل بها الا بالتزکیۃ فصارت بمعنی علۃ العلة۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کو عمل دلانا ہوتا ہے یعنی تعدیل کرنے سے گواہی کا مادہ ہوتی ہے اس واسطے کہ گواہی کے ساتھ قاضی نہیں عمل کرتا مگر تعدیل کے ساتھ یعنی قاضی اس گواہی کے موافق عمل نہیں کرتا جب تک کہ تعدیل نہ ہو تو مدین کے تعدیل کے بعد قاضی عمل کرتا ہے تو تعدیل کرنا علۃ العلة کے معنی میں ہو گیا۔ فہ یعنی حکم قضائے عدالت کو گواہی سے اور گواہی کے کا مادہ ہونے کی علت یہ کہ تعدیل کرنے والے تعدیل کریں تو تعدیل کرنا حکم قاضی کے واسطے علۃ العلة ہے۔

بخلاف شہود الاحصان۔ برخلاف ان گواہوں کے جنہوں نے زانی کے محض ہونے کی گواہی دی فہ کہ احصان کچھ علت العلة نہیں ہے لانہ شرط محض۔ اس واسطے کہ احصان محض شرط ہے۔ فہ یعنی رجم کے واسطے احصان شرط ہے اور رجم کے واسطے احصان کچھ علت نہیں ہے۔ قال واذا شہدا شہدا ان بالیمین۔ اور اگر دو گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی فہ یعنی دو گواہوں نے زبید پر گواہی دی کہ اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر میں اس مکان میں جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے وشاہدان بوجود الشرط۔ اور دوسرے دو گواہوں نے شرط پائی جانے کی گواہی دی۔ فہ یعنی زبید اس مکان میں داخل ہو گیا پس لازم آیا کہ اس کا غلام آزاد ہو گیا ثم رجعوا۔ پھر دونوں فریق گواہوں نے اپنی اپنی گواہیوں سے رجوع کیا۔ فہ تو ظاہر ہوا کہ زبید کا غلام مفت آزاد ہو کر زبید کا نقصان ہوا۔ فالقیمان علی شہود الیمین خاصۃ تو ضمان خاص کر قسم کے گواہوں پر ہوگی۔ فہ کہ غلام کی قیمت زبید کو ادا کریں اور غلام کی دلا رہی زبید کی ہوگی اور یہ تاوان ان گواہوں پر نہ ہوگا جنہوں نے شرط پائی جانے کی گواہی دی کیونکہ موجب وہ ہیں کہ جس سے زبید کے ذمہ قسم کھانا ثابت ہوا۔ لانہ هو السبب۔ کیونکہ آزادی کا سبب یہی قسم ہے۔ والتلف یضاف الی مثبتی السبب دون الشرط المحض۔ اور تلف کرنا انہیں گواہوں کی طرف نسبت ہوگا جنہوں نے سبب ثابت کیا اور ان گواہوں کی طرف منسوب نہ ہوگا جنہوں نے محض شرط ثابت کی۔ الا ترى ان القاضی یقضی بشہادۃ الیمین دون شہود الشرط۔ کیا نہیں دیکھتے کہ قاضی تو قسم کے گواہوں پر حکم دیتا ہے نہ شرط کے گواہوں پر فہ تو قسم کے گواہ اصل سبب ہیں پس وہی ضامن ہوں گے۔ ولو رجع شہود الشرط وعدم اختلاف المشائخ فیہ اور اگر فقط شرط پائی جانے کے گواہوں نے رجوع کیا تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا فہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس صورت میں شرط کے گواہ ضامن ہوں گے اور بعض مشائخ نے کہا کہ شرط کے گواہ کسی حال میں ضامن نہ ہوں گے۔ اور یہی صحیح ہے کی فی الزیارات عک ومعنی المسأله یمین العتاق والطلاق قبل الدخول۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ کے معنی قسم آزادی اور دخول سے پہلے طلاق ہیں۔ فہ یعنی یہ مسئلہ ایسی صورت میں کہ زبید نے قسم کھائی کہ اگر اس گھر میں داخل ہوں تو میرا غلام آزاد ہے یا زبید نے قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں جاؤں تو میری اس عورت کو طلاق ہے حالانکہ اس عورت سے ہنر و طی نہیں کی اور یہ قید اس واسطے لگائی کہ اگر زبید نے اس عورت سے دلی کر لی ہو تو زبید پر اس کا ہر لازم ہے۔

پس گواہوں نے اس کا کچھ نقصان نہیں کیا صرف تمتع میں کمی ہے جس کے عوض کچھ مال نہیں ہوتا پس جب وطن نہیں ہوئی تو طلاق سے نصف مہر یا منعمہ اس کو مفت دینا پڑا جیسے غلام کی آزادی مفت ہے۔ م۔

کتاب الوکالت

یہ کتاب وکالت کے بیان میں ہے۔

فقہاء کے نزدیک وکالت یہ کہ آدمی اپنی ذات کے قائم مقام کسی تصرف خاص میں دوسرے کو مقرر کرے۔
اور اس کا رکن لفظ وکالت واس کے معنی ہیں یعنی میں نے وکیل کیا۔ شرط یہ کہ موکل نے جس کام کے لئے وکیل کیا ہے خود اس کا مختار و مجاز ہو۔ حکم یہ کہ وکیل کو اس کام کا تصرف حاصل ہو جانا ہے اور صفت یہ کہ وکالت ایک عقد جائز ہے کہ موکل وکیل میں سے ہر ایک کو بدون رضا مندی دوسرے کے معزول کرنے کا اختیار ہے اور یہ عقد بدلیل قرآن و حدیث واجماع جائز ہے چنانچہ قرآن میں فرمایا۔ فَاَتَعُوْا اَحَدَكُمْ بِوَدِّكُمْ هٰذِهِ لِي الْمَدِيْنَةِ یعنی اصحاب کہف کے قصہ میں ہے کہ اول بیداری میں باہم کہا کہ اپنوں میں سے ایک آدمی کو یہ روپیہ دے کر بازار بھجو تاکہ تمہارے واسطے حلال طعام لاوے یہ وکالت کے معنی ہیں اور حدیث میں حکیم بن حزام و عروۃ البارقی رضی اللہ عنہما کو قرانی کا جانور خریدنے کے واسطے وکیل کیا کما فی الترمذی وغیرہ۔ اور عمر بن امیرہ کو نکاح ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے واسطے وکیل کیا۔ اور رافعہ کو نکاح میمونہ رضی اللہ عنہا میں وکیل کیا۔ اور آثار بہت کثیرہ ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت تک امت نے اس کے جواز پر اجماع کیا ہے۔ قال کل عقد جائز ان یحققہ الانسان بنفسه جائز ان یوکل بہ غیرہ۔ ہر عقد کہ آدمی خود اس کو کر سکتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے واسطے دوسرے کو وکیل کرے۔ لان الانسان قد یعجز عن المباشرة بنفسه علی اعتبار بعض الاحوال فیحتاج الی ان یوکل بہ غیرہ فیکون بسبیل منه دفعا للحاجة۔ اس واسطے کہ آدمی کبھی بوجہ بعض محال و حالات کے خود ایک کام سے عاجز ہوتا ہے پس اس کو ضرورت ہوتی ہے کہ دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل کرے تو ضرورت دفع ہونے کے واسطے اس کو اس وکالت کی گنجائش ہے وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکل بالشراء حکیم بن حزام و بالتزویج عمر بن ابی سلمہ اور حدیث میں صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام کو خریدنے کے واسطے وکیل کیا اور عمر بن ابی سلمہ کو نکاح کرنے کے واسطے وکیل کیا۔ یعنی عمر بن ابی سلمہ نے اپنی والدہ حضرت ام المومنین ام سلمہ کا نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھا لیکن ظاہر یہ ہے کہ ولایت دی گئی تھی اور تو بیع کتاب النکاح میں گزری۔ م۔ حدیث حکیم بن حزام رضی اللہ عنہما بروایت ابو داؤد اور حدیث عمر بن ام سلمہ بروایت نسائی ہے۔ قال ویجوز الوکالة بالخصومة فی سائر الحقوق۔ اور تمام حقوق میں وکالت بالخصومة جائز ہے۔ یعنی تالش کرنے اور حقوق ثابت کرنے کے لئے وکیل کرنا جائز ہے۔ لما قد منامن الحاجة۔ کیونکہ ہم نے اوپر بیان کر دیا کہ اس کی حاجت ہے۔ اولیس کل احد یمتدی الی وجوه الخصومات۔ اس واسطے کہ ہر ایک کو خصومات کا طریقہ وراہ نہیں آتی ہے۔ تو لا محالہ اس کو حاجت ہے کہ دوسرے کو وکیل کرے وقد صح ان علیاً وکل فیہا عقیلا۔ اور یہ روایت صحیح ہوئی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کام کے واسطے اپنے بھائی

عقیل بن ابی طالب کو وکیل کیا تھا۔ روایہ البیهقی۔ ت۔ وبعد ما سن وکل عبد اللہ بن جعفر وغیرہ اور جب عقیل کی عمر زیادہ ہو گئی تو حضرت علیؑ نے عبد اللہ بن جعفر کو وکیل مقرر فرمایا۔ وکذا یا یفائھا واستیفائھا۔ اور یہی حکم جملہ حقوق کو ادا کرنے اور حاصل کرنے میں ہے۔ یعنی حقوق کو ادا کرنے یا حاصل کرنے کے واسطے وکیل کرنا بھی جائز ہے الا فی الحدود والقصاص سوائے حدود اور قصاص کے۔ فان الوکالة لا تصح باستیفائھما مع غیبة الموکل عن المجلس۔ چنانچہ حدود اور قصاص کو حاصل کرنے کے واسطے مجلس سے موکل کی غیبت میں وکالت نہیں جائز ہے۔ یعنی جبکہ قاضی کی کچھری میں موکل حاضر نہ ہو تو وکیل کو قصاص یا حدود حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لانھا تندئ بالشبهات اس واسطے کہ حدود و قصاص ایسے امور ہیں کہ شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ وشبهة العفو ثابتة حال غیبة الموکل بل هو الظاهر للندب الشرعی بخلاف غیبة الشاهد لان الظاهر عدم الرجوع۔ اور موکل کی غیبت میں قاتل کو عفو کرنے کا شبہ موجود ہے بلکہ شرعی استیجاب سے یہ ظاہر ہے۔ برخلاف گواہ کے غائب ہونے کے کیونکہ ظاہر اوہ گواہی سے نہیں پھرا۔ ف کیونکہ گواہی سے پھرنا اس کے فسق پر مبنی ہے اور مسلمان کے حق میں یہ بات خلاف ظاہر ہے وبخلاف حالة الحضرة لانتفاء هذه الشبهة۔ بخلاف اس کے جب موکل حاضر ہو تو قصاص حاصل کرنے کے واسطے وکیل کرنا استحساناً جائز ہے کیونکہ عفو کا شبہ ندارد ہے وليس کل احد یحسن الاستیفاء فلو منع عنه ینسد باب الاستیفاء اصلاً۔ اور ہر شخص کو اچھی طرح قصاص لینا نہیں آتا ہے پس اگر وکالت سے روکا جائے تو قصاص حاصل کرنے کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا۔ وهذا الذی ذکرنا قول ابی حنیفہؒ۔ اور یہ جو سب ہم نے ذکر کیا قول امام ابو حنیفہؒ ہے۔ ف اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ ء۔ وقال ابو یوسفؒ لا یجوز الوکالة باثبات الحدود والقصاص باقامة الشهود ایضاً۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ گواہ قائم کر کے حدود و قصاص ثابت کرنے کے لئے وکیل کرنا بھی نہیں جائز ہے وقول محمدؒ مع ابی حنیفہؒ وقیل مع ابی یوسفؒ۔ اور امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے اور بعض نے کہا کہ ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے۔ وقیل هذا الاختلاف فی غیبة دین حضرتہ لان کلام الوکیل یتقل الی الموکل عند حضوره فصار کانه متکلم بنفسه۔ اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف مرکل کے غائب ہونے کی صورت میں ہے اور اس کے حاضر ہونے کی صورت میں نہیں ہے اس واسطے کہ وکیل کا کلام موکل کی حاضری میں موکل کی جانب منتقل ہوگا تو ایسا ہو گیا کہ گویا موکل نے خود گفتگو کی۔ له ان التوکیل انابة وشبهة النيابة یحترز عنها فی هذا الباب کما فی الشهادة علی الشهادة وکما فی الاستیفاء۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا اس بارہ میں اپنا نائب مقرر کرنا ہوتا ہے حالانکہ اس باب میں نیابت کے شبہ سے پرہیز کیا جاتا ہے جیسے گواہی پر گواہی کی صورت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں ہے۔ یعنی گواہی پر گواہی بوجہ شبہ بدیلت کے مقبول نہیں ہے اور قصاص حاصل کرنے کے واسطے وکیل کرنا بوجہ شبہ عضو کے جائز نہیں ہے اسی طرح بیان بھی شبہ کی وجہ سے نہیں جائز ہے ولابی حنیفہؒ ان الخصومة شرط محض لان الوجوب مضاف الی الجنایة والظهور الی الشهادة فیجری فیہ التوکیل کما فی سائر الحقوق۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصوصیت ایک شرط محض ہے اس واسطے کہ حد یا قصاص واجب ہونا جرم کی جانب منسوب ہوتا ہے اور جرم کا ظاہر ہونا گواہی کی جانب منسوب ہے تو اس میں تو وکیل جاری ہوگی جیسے دیگر

حقوق میں جاری ہے۔ وعلیٰ هذا الخلاف التوکیل بالجواب من جانب من علیه الحد والقصاص - وعلیٰ هذا
 جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب وہی کے لئے وکیل کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف
 ہے۔ فقہ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے و ابوبوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے و کلام ابی حنیفہ
 فیہ اظهر لان الشبهة لا تمنع الدفع غیران اقرار الوکیل غیر مقبول علیہ لما فیہ من شبهة
 عدم الإیمرة۔ اور اس میں امام ابو حنیفہ کا کلام زیادہ ظاہر ہے کیونکہ شبہ اس میں دنیہ کو نہیں روکتا ہے صرف
 اتنی بات ہے کہ موکل پر وکیل کا اقرار مقبول نہیں ہے کیونکہ اس میں شبہ ہے کہ شاید موکل نے یہ حکم نہ دیا ہو۔
 وقال ابو حنیفہ لا يجوز التوکیل بالخصومة من غیر رضا الخصم الا ان يكون الموکل مریضاً و غائماً
 مسيرة ثلاثة ايام فصاعداً و قال يجوز التوکیل بغير رضا الخصم وهو قول الشافعی۔ اور امام ابو حنیفہ
 نے کہا کہ خصوصیت کے واسطے وکیل کرنا بغیر رضا مندی خصم کے جائز نہیں ہے مگر جبکہ موکل بیمار ہو یا تین دن یا زیادہ
 دوری پر غائب ہو تو جائز ہے اور صاحبین نے کہا کہ بغیر رضا مندی خصم کی وکیل کرنا جائز ہے اور یہی امام شافعی کا
 قول ہے۔ ولا خلاف فی الجواز اما الخلاف فی اللزوم۔ اور جائز ہونے میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ لازم
 ہونے میں اختلاف البتہ ہے۔ لہذا ان التوکیل تصرف فی خالص حقہ فلا یتوقف علی رضا غیرہ
 کالتوکیل یتقاضی الدین۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا اپنے خالص حق میں تصرف ہے تو وہ غیر
 کی رضا مندی پر موقوف نہ ہوگا جیسے فرضہ وصول کرنے کے واسطے وکیل کرنا ہے بالاتفاق جائز ہے۔
 وله ان الجواب مستحق علی الخصم ولهذا یسحقه والناس متفاوتون فی الخصومة فلو قلنا بلزومه یتضرر
 به فیتوقف علی رضا العبد المشترك اذا كاتبه احدهما یتخیر الا حد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ
 ہے کہ محاصم پر جواب وہی واجب ہے اسی واسطے ہر ایک دوسرے کو کچھری میں حاضر لاتا ہے اور خصوصیت
 کی جواب وہی میں لوگوں کے حالات متفاوت ہیں پس اگر ہم یہ کہیں کہ وکالت لازم ہوگئی تو دوسرے
 کو اس سے ضرر پہونچے گا۔ پس اس کی رضا مندی پر موقوف ہے جیسے ایک غلام مشترک کو ایک شریک نے
 مکاتب کیا تو دوسرے پر لازم نہیں ہوتا بلکہ اس کو اختیار باقی رہتا ہے۔ بخلاف المریض و المسافر لان الجواب
 غیر مستحق علیہما هنالک۔ برخلاف مریض و مسافر کے یعنی جب خصم بیمار یا مسافر ہو تو اس کی طرف
 سے وکالت لازم ہو جاتی ہے کیونکہ ایسی حالت میں ان دونوں پر جواب وہی واجب نہیں ہوتی ہے فقہ
 اور صحیح یہ کہ اگر مدعی سرکش ہو تو قاضی بغیر اس کی رضا مندی کے وکالت قبول کرے۔ ع۔ فقہ کا یلزم التوکیل
 عندا من المسافر یلزم اذا ساد السفر لتحقق الضرورة۔ پھر جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسافر کی طرف
 سے توکیل لازم ہوتی ہے ویسے اگر سفر کا قصد کرے تو بھی لازم ہوتی ہے کیونکہ ضرورت متحقق ہے۔ فقہ
 لیکن اس کے ارادہ سفر میں تصدیق نہیں کرے گا بلکہ اس کے ساتھ قبول سے دریافت کرے گا۔ یا اس کے
 وعدہ کا انتظار کرے گا۔ القاضی ناں یعنی اگر اس کا ارادہ ٹھیک معلوم ہو تو اس کی طرف سے توکیل قبول کرے
 گا۔ ولو کانت المرأة قد ردت لم تعادتها بالبدن و حضور مجلس الحاكم قال الوازی یلزم التوکیل لانها لو حضرت لا یکنها ان
 تنطق بحکمها لہا تھا فیلزم توکیلها قال ہذا شیء استحسنه المتأخرون۔ اگر کوئی عورت پردہ نشین ہو
 کہ جس کی عادت باہر نکلنے اور قاضی کی کچھری میں حاضر ہونے کی نہیں ہے تو شیخ ابوبکر رازی نے فرمایا کہ اس کا

وکیل کرنا بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ کچھری میں حاضر ہوئی تو شرم سے بول نہیں سکے گی تو اس کا وکیل کرنا لازم ہوگا۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ اس قول کو متاخرین نے مستحسن رکھا۔ قال ومن شرط الوکالة ان يكون الموکل ممن يملك التصرف ويلزمه الاحکام - اور وکالت کی شرط میں سے ایک یہ ہے کہ موکل ایسا شخص ہو جس کو خود تصرف کی لیاقت حاصل ہو اور اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہوں لان الوکیل يملك التصرف من جهة الموکل فلا بد من ان يكون الموکل مالکاً ليملكه من غيره - اس واسطے کہ وکیل کو موکل کی طرف سے تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ موکل خود اس تصرف کا مالک ہوتا کہ دوسرے کو اس کا مالک کر سکے۔ ویشترط ان يكون الوکیل ممن يعقل العقد ويقصده - اور یہ بھی شرط ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو عقد کو سمجھتا اور اس کا قصد کرتا ہے۔ لانه يقوم مقام الموکل في العبارة فيشتروط ان يكون من اهل العباة حتى لو كان صبياً لا يعقل او مجنوناً كان التوكيل باطلا - کیونکہ عبارت بیان کرنے میں وہ موکل کا قائم مقام ہے پس شرط یہ ہے کہ وکیل میں عبارت کی لیاقت ہو حتی کہ اگر طفل لا یعقل یا مجنون ہو تو وکیل باطل ہے واذ اذ کل الحوال العاقل البالغ او الماذون مثلها جاز - اگر آزاد عاقل بالغ نے یا ماذون نے اپنی مثل کو وکیل کیا تو جائز ہے منے یعنی آزاد عاقل بالغ نے اگر آزاد عاقل بالغ کو وکیل کیا تو جائز ہے اور اگر ماذون نے اپنی مثل ماذون کو وکیل کیا تو بھی جائز ہے یا ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو وکیل کیا تو بھی جائز ہے۔ لان الموکل مالک للتصرف والوکیل من اهل الصاواة - کیونکہ موکل تو تصرف کا مالک ہے اور وکیل کو عبارت کی لیاقت حاصل ہے۔ وان وکل صبياً مجبوراً يعقل البيع والشراء وعبداً مجبوراً جاز ولا يتعلق بهما الحقوق وتعلق بموکلھما - اور اگر اس نے طفل مجبور کو وکیل کیا جو خرید و فروخت کو سمجھتا ہے یا غلام مجبور کو وکیل کیا تو جائز ہے۔ اور طفل مجبور یا غلام مجبور سے حقوق نہیں متعلق ہوتے ہیں بلکہ ان کے موکل سے متعلق ہوتے ہیں۔ لان الصبی من اهل العباة الا ترى انه ينفذ تصوفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالک له وانما لا يملكه في حق المولی والتوكيل ليس تصرفاً في حقه الا انه لا يصح منهما التزام العهدة اما الصبی لقصور اهلیة والعبد لحق سیدة فتلزم الموکل وعن ابی یوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البائع ثم علم انه صبی او مجنون او مجبور له خيار الفسخ لانه دخل في العقد على ظن ان حقوقه تتعلق بالعاقدا فاذا نظر خلافه يتغير كما اذا عثر على عیب - کیونکہ طفل عاقل کو اولے عبارت کی لیاقت حاصل ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ طفل عاقل کے تصرفات ان کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتے ہیں اور غلام اپنی ذات پر تصرف کی لیاقت رکھتا اور تصرف کا مختار ہے صرف اس کو اپنے مولے کے حق میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتی کہ اگر اپنے اوپر قرضہ کا اقرار کرے تو مولے کے حق میں مغنر نہیں مگر جب کبھی آزاد ہو جاوے تو مافوظ ہوگا۔ اور وکیل اپنے مولے کے حق میں تصرف نہیں ہے۔ (پس صحیح ہے) لیکن اتنی بات ہے کہ غلام و طفل کی طرف سے عہدہ اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ چنانچہ طفل میں اس وجہ سے کہ اس کی لیاقت میں قصور ہے۔ (بالغ نہیں ہے) اور غلام میں اس وجہ سے کہ مولے کا حق متعلق ہے پس یہ حقوق موکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ مشتری کو اگر بائع کے حال سے آگاہی نہ ہوئی پھر معنوم ہوا کہ وہ طفل یا مجنون یا مجبور غلام ہے تو مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ وہ معاملہ عقد

کرنے میں اس گمان سے داخل ہوا تھا کہ عقد کے حقوق متعلق بعاقد ہوئے ہیں پس جب اس کے غلات ظاہر ہو تو وہ مختار ہوگا جیسے وہ جب عیب بیع پر مطلع ہوتا ہے تو اس کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ قال والحقد الذی یعقده الوکلاء علی ضربین کل عقد یضیفہ الوکیل الی نفسه کالبیع والاجاساة محقوقة تتعلق بالوکیل دون الموکل۔ وکیل لوگ جو عقد کرتے ہیں وہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ اول یہ کہ ہر عقد جس کو وکیل نے اپنی طرف نسبت کیا جیسے بیع واجارہ تو اس کے حقوق وکیل سے متعلق ہوتے ہیں نہ موکل سے نہ یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کی تو بیع کا مشتری کے سپرد ہونا اور غیر کے دعویٰ سے خلاص ہونا وکیل کے ذمہ ہے یا بطور وکالت کوئی چیز خریدی تو ثمن بائع کو مسلم ہونے کی ذمہ داری وکیل پر ہے وقال الشافعی متعلق بالموکل لان الحقوق تابعة لحکم التصرف والحکم هو الملك يتعلق بالموکل فکذا اتوا بعه وصاروا لرسول والوکیل فی النکاح۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ موکل سے یہ حقوق متعلق ہوں گے اس واسطے کہ حقوق تو حکم تصرف کے تابع ہیں اور حکم تصرف یعنی ملکیت کا متعلق وکیل سے ہے پس جو چیزیں حکم کے تابع ہیں وہ بھی موکل سے متعلق ہوں گی۔ اور اس وکیل کا حکم مانند ایچی اور وکیل نکاح کے ہو گیا۔ فہ حالانکہ ایچی وکیل نکاح بالاتفاق ذمہ دار نہیں ہوتے ہیں مثلاً زید نے ایک شخص کو بکر کے پاس بھیجا اس نے پیغام پہنچایا کہ زید نے پیغام دیا ہے کہ میں نے تیرا گھوڑا سو روپیہ کو خریدا اور بکر نے منظور کیا تو ایچی کچھ ذمہ دار نہیں ہے جیسے وکیل نکاح ذمہ دار نہیں ہوتا ایسے ہی خرید و فروخت کا وکیل بھی ذمہ دار نہیں ہے بلکہ موکل ذمہ دار ہے۔ ولنا ان الوکیل هو العاقد حقيقة لان العقد یقوم بالكلام وصحة عبارة لکونه آدمیا کذا حکم لانه یستغنی عن اضافة العقد الی الموکل ولو کان سفیرا عنه لما استغنی عن ذلك کالرسول واذا کان كذلك کان اصیلا فی الحقوق فیتعلق حقوق العقد به ولہذا قال فی الکتاب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا درحقیقت وکیل ہے اس واسطے کہ عقد تو کلام سے قائم ہوتا ہے۔ اور وکیل کی عبارت صحیح ہونا کچھ وکیل ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ آدمی ہونے کی وجہ سے ہے تو وہ حقیقتہ عاقد ہوا اور اسی طرح حکما بھی وہی عاقد ہے کیونکہ عقد کو موکل کی طرف سے نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی جیسے ایچی میں ہوتی ہے اور جب یہ حال ہے تو وکیل اس عقد کے حق میں اصیل ٹھہرا پس حقوق اسی سے متعلق ہوں گے لہذا کتاب میں فرمایا کہ یسلم المبیع ویقبض الثمن ویطالب بالثمن اذا اشتوی ویقبض المبیع ویخا صبح فی العیب ویخاصم فیہ وکیل کو چاہیے کہ بیع کو سپرد کرے اور ثمن وصول کرے اور اگر اس نے کوئی چیز خریدی تو اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور بیع پر قبضہ کرے اور اگر اس میں عیب پاوے تو بائع سے گفتگو کرے اور بائع کے ساتھ عیب میں خصومت کرے۔ لان کل ذلك من الحقوق۔ کیونکہ یہ سب باتیں حقوق میں سے ہیں۔ والملك یثبت للموکل خلافة عنه اعتبارا بالتوکیل السابق کالعبد یتہب ویصطاد ویعتب هو الصحيح۔ اور وکیل کی نیابت سے موکل کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے منظر تو وکیل سابق کے جیسے غلام نے کوئی بہ قول کیا یا کوئی شکار مارا یا ٹکڑیاں جمع کیں اور یہی صحیح ہے۔ فہ یعنی جیسے غلام نے بہ قول کیا تو غلام کی نیابت میں موکل کو ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ قال وفی مسألة العیب تفصیل مذکرة ان شاء اللہ تعالیٰ۔ شیخ نے فرمایا کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے۔ جس کو ہم اللہ تعالیٰ بیان کریں گے فہ کہ جب وکیل نے بیع میں عیب پایا تو جب تک اس کے قبضہ میں ہے اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور جب اس نے موکل کو سپرد کر دی تو بدو ان اجارت موکل کے

واپس نہیں کر سکتا ہے۔ ک۔ قال وكل عقد يضيئه الى موكله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العبد فان حقوقه تتعلق بالموكل دون الوكيل فلا يطالب وکیل الزوج بالمهر ولا يلزم وکیل المرأة تسليمها۔ اور دوم یہ کہ ہر عقد جس کو وکیل نے موکل کی طرف نسبت کیا جیسے نکاح و طلع و عہدی خون سے صلح کرنا تو اس عقد کے حقوق موکل سے متعلق ہوتے ہیں نہ وکیل سے پس شوہر کی طرف سے جو شخص کہ وکیل ہو اس سے ہر کام مطابق نہیں کیا جائے گا اور زویہ کے وکیل پر اس غرض کو سپرد کرنا لازم نہیں ہے۔ لان الوکیل فیہا سفیر محض الا تری انه لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل ولواضافه الى نفسه كان النكاح له فصار كالرسول۔ اس واسطے کہ ان معاملات میں وکیل تو محض سفیر ہے یعنی موکل کی طرف سے عبارت لہل دینے والا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو موکل کی طرف عقد معاملہ کو نسبت کرنے سے چارہ نہیں یعنی مثلاً کہے گا کہ میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا تو یہ نکاح اس وکیل کے واسطے ہو جائے گا۔ پس ان معاملات میں وکیل مثل ایچی کے ہو گیا۔ وھذا لان الحكم فیہا لا تقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فتیلا شی فلا یتصور صدوہ من شخص وثبوت حکمہ لغیرہ فکان سفیرا۔ اور یہ بات یعنی وکیل کا ایچی کے مانند ہونا اس وجہ سے ہے کہ ان معاملات میں جو حکم ہوتا ہے وہ سبب سے جدا ہونے کے قابل نہیں ہے۔ یعنی عقد سے لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ اسقاط ہے تو معتمد ہو جاتا ہے پس یہ ممکن نہیں کہ عقد تو ایک شخص سے صادر ہو اور اس کا حکم دوسرے شخص کے واسطے ثبوت ہو پس وکیل محض سفیر ٹھہرا ہے پس وکیل کی نیابت میں موکل ہی سے عقد صادر ہو اور موکل ہی کے واسطے حکم ثابت ہو اور یہ نہیں ہو سکتا کہ پہلے وکیل کے واسطے ثابت ہو کر موکل کی طرف منتقل ہو پس وکیل نے سنارت کے طور پر موکل کی عبارت ادا کر دی تو ایچی کے مانند ہوا۔ والضرب الثاني من اخواته العتق علی مال والکتابۃ والصلح عن الذکار خلاصا للصلح الذی ہو جار مجوی الیبع فهو من الضرب الاول والوکیل بالہبۃ والتصدیق والاعارة والايداع والرهن والاقرض سفیر ایضا لان الحكم فیہا یتثبت بالقبض وانه یتلذذ فی محلا مملوکا للغير فلا یحصل اصیلا۔ اور قسم دوم کی قبیل سے یہ مسائل ہیں کہ اپنے غلام کو مال پر آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا یا اپنے غلام کو مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا یا انکار سے صلح کرنے پر وکیل کیا یعنی مدعی نے کچھ دعویٰ کیا جس سے مدعی نے انکار کیا مگر مدعی کے ساتھ صلح کر لی۔ رہی وہ صلح جو قائم مقام بیع کے ہو تو وہ قسم اول سے ہے۔ اور یہ کے لئے وکیل کرنا مثلاً میرا یہ غلام تو زید کو بیہ کر دے اور تصدیق کے لئے وکیل کرنا مثلاً تو میرا یہ غلام نہ زید کو صدقہ میں دے دے یا عاریت دینے کے واسطے وکیل کرنا مثلاً یہ کتاب زید کو عاریت دے دے اور رہن کے لئے وکیل کرنا یا ودیعت رکھنے کے واسطے وکیل کرنا یا قرض دینے کے واسطے وکیل کرنا مثلاً یہ کتاب یا یہ روپیہ فلاں شخص کے پاس رہن کر دے یا ودیعت دے یا قرض دیدے تو یہ وکیل بھی محض سفیر ہے اس واسطے کہ ان مشلوں میں بھی قبضہ سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا جو دوسرے کا مملوک ہے۔ یعنی اس میں وکیل کا تصرف نہیں ہو سکتا تو وکیل ان میں اصیل نہیں کیا جا سکتا۔ وکذا اذا کان الوکیل من جانب الملتزم وکذا الشركة والمضاربة الا ان التوکیل بالاستقراض باطل حتی لا یتثبت الملك للموکل بخلاف الرسالة فیہ۔ اور اسی طرح اگر ان چیزوں کے چاہنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہے یعنی بیہ یا صدقہ یا عاریت مانگنے والے یا مرہن یا قرض مانگنے والے کی طرف سے وکیل کیا تو وہ بھی سفیر ہے مگر اتنی بات ہے کہ قرض لینے کے لئے وکیل کرنا باطل ہے

حتیٰ کہ موکل کے واسطے ملکیت ثابت نہیں ہوگی بخلاف اس کے اگر قرض لینے کے لئے ایچی بھیجا تو صحیح ہے
 من مثلاً زید نے جا کر کہا کہ بکر نے مجھے نیرے پاس اس واسطے بھیجا ہے کہ وہ تجھ سے اس قدر قرض مانگتا ہے
 تو یہ صحیح ہے اور اگر اس نے قرض دیا تو بکر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ قال واذا طالب الموکل المشتوی
 بالثمن فله ان یمنعه ایاء۔ اگر وکیل سے کسی نے کوئی چیز خریدی اور موکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا
 تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس کو دینے سے انکار کرے۔ من اور امام مالک و شافعی واحد کے نزدیک
 انکار نہیں کرتا۔ اور ہمارے نزدیک انکار کر سکتا ہے لانہ اجنبی عن العقد و حقوقہما ان الحقوق
 الی العاقد۔ اس واسطے کہ موکل تو اس معاملہ و حقوق سے اجنبی ہے کیونکہ حقوق تو عقد کرنے والے کی طرف
 راجع ہیں۔ فان دفعہ الیہ جائز۔ پھر اگر مشتری نے موکل کو ثمن دے دیا تو جائز ہے من یعنی ادا ہو گیا۔
 ولم یکن للوکیل ان یطالبہ بہ ثانیاً۔ اور وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مشتری سے دوبارہ ثمن کا مطالبہ کرے۔
 لان نفس الثمن المقبوض حقہ وقد وصل الیہ ولا فائدتہ فی الاخذ منہ ثم الدفع الیہ۔ اس واسطے کہ یہ ثمن
 موکل نے رسول کریم وہ اسی کا حق ہے اور وہ موکل کو پہنچ گیا اور موکل سے لے کر پھر وکیل کو دینے میں کچھ فائدہ
 نہیں ہے۔ من تاکہ یہ حکم دیا جاوے کہ مشتری موکل سے لے کر وکیل کو دے پھر وکیل لے کر موکل کو دیدے۔
 کیونکہ جزیئہ تھا وہ حاصل ہو گیا کہ موکل کو اس کا حق پہنچ گیا۔ ولہذا الوکالت المشتوی علی الموکل دین یقع المقاصۃ۔
 اور اسی واسطے اگر مشتری کا موکل پر کچھ قرض نہ ہو تو اس ثمن سے مبادلہ واقع ہو جائے گا۔ ولو کانت لہ علیہما دین
 یقع المقاصۃ بدین الموکل ایضاً دین الوکیل۔ اور اگر مشتری کا وکیل و موکل دونوں پر قرض نہ ہو تو
 بھی موکل کے قرض سے مبادلہ واقع ہوگا۔ نہ قرضہ وکیل سے۔ و بدین الوکیل اذا کان وحده یقع المقاصۃ
 عند ابی حنیفہ و محمد لما انہ یملک الابرار عنہ عندہما۔ اور اگر تنہا وکیل کا قرض نہ ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے
 نزدیک اس سے مبادلہ واقع ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ مشتری کو ثمن سے بری
 کر دے۔ ولکنہ یضمنہ للموکل فی الفصلین۔ ویکن دونوں صورتوں میں وکیل اپنے موکل کے واسطے ضامن ہوگا
 من یعنی اگر وکیل نے مشتری کو ثمن معاف کر دیا یا وکیل کے قرضہ کا بدلہ ہو گیا دونوں صورتوں میں وکیل پر لازم
 ہوگا کہ موکل کو اس کی مثل تاوان دے۔

باب الوکالت بالبیع والشراء

یہ باب خرید و فروخت کی وکالت کے بیان میں ہے۔ اس میں چند فصول ہیں۔

فصل الشراء

فصل اول خرید کے بیان میں

قال ومن وكل رجلا بشراء شيء فلا بد من تسمية جنسه وصفته او جنسه ومبلغ ثمنه ليصير الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الاتيما - اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا تو ضرور ہے کہ اس کی جنس و صفت بیان کرے یا اس کی جنس اور انتہائی ثمن بیان کرے تاکہ جس کام کے واسطے وکیل کیا گیا ہے وہ معلوم ہو پس حکم کی فرمانبرداری کر سکے۔ فقہ اور حدیث عروۃ الباری رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف جنس و مقدار ثمن بیان فرمائی اور صفت کا ذکر نہیں فرمایا لہذا استحسانا جائز ہے اور صفت سے یہ مراد ہے کہ اس کی نوع بیان کرے مثلاً ترکی یا ہندی وغیرہ پس حاصل یہ کہ جنس و صفت بیان کرے یا جنس و مقدار ثمن بیان کرے۔ م۔ ع۔ الا ان يوكله وكالة عامة فيقول اتبع لي ما سأيت - لیکن اگر اس کو وکالت عامہ سے وکیل کرے یعنی مختار عام کرے تو اس کی ضرورت نہیں ہے پس کہے کہ جو چیز تیری ملے میں اسے میرے واسطے خرید لے لہذا فوض الامرالی رایہ فای شی لیشتریہ یكون مختلدا۔ اس واسطے کہ موکل نے اس کی رائے کے سپرد کر دیا پس جس چیز کو وہ خریدے گا حکم کے موافق کام ہوگا۔ والاصل فيه ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا لان مبنى التوكيل على التوسعة لانه استعانة وفي اعتبار هذا الشرط بعض الحوارج وهو مدفوع۔ اور اس باب میں اصل یہ ہے کہ وکالت میں تھوڑی سی جہالت برداشت ہو جاتی ہے یعنی اگر کوئی مخفی بات معلوم نہ ہو تو وکالت صحیح رہتی ہے جیسے وصفت مجہول ہو اور یہ استحسان ہے اس واسطے کہ وکیل تو گنجائش پر مبنی ہے یعنی وکالت جائز کرنے سے لوگوں پر وسعت دے دی گئی۔ اس واسطے کہ یہ اپنے کام میں دوسرے سے استعانت ہے اور وصفت کا بیان شرط کرنے میں کچھ حرج لاحق ہوگا۔ حالانکہ مشروع نے ایسی تنگی دور فرمائی ہے۔ فقہ پس بذریعہ وصف کے وکالت جائز ہے۔ ثم ان كان اللفظ يجمع اجناسا او ماهو في معنى الاجناس لا يصح التوكيل وان بين الثمن لان بذل لك الثمن يوجد من كل جنس فلا يدري مراد الامر لتفاحش الجهالة وان كان جنسا يجمع انواعا لا يصح الا ببيان الثمن او النوع لانه بتقدير الثمن يصير النوع معلوما وبذلك النوع نقل للجهالة فلا يمنع الامتناع - پھر اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو کئی جنسوں کو شامل ہے یا ایسی چیزوں کو شامل ہے یا ایسی چیزوں کو شامل ہے جو جنس کے منی میں ہیں جیسے دار و رقیق تو وکیل صحیح نہیں ہے اگرچہ ثمن بیان کرے کیونکہ ان داموں کے عوض ہر جنس میں سے پائی جائے گی تو موکل کی مراد معلوم نہ ہوگی۔ کیونکہ جہالت انتہائی درجہ کی موجود ہے اور اگر ایسی جنس بیان کی کہ جس کے تحت ہیں انواع ہیں تو یہ وکالت جب ہی صحیح ہوگی کہ اس کا ثمن یا نوع بیان کرے کیونکہ ثمن کے اندازہ سے نوع معلوم ہو جائے گی اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہو جائے گی تو حکم کی تعمیل کرنے سے نہیں روک گئی۔ مثاله اذا وكله بشراء عبدا او جارية لا يصح لانه يشمل انواعا فان بين النوع كالتري والحبشي او الهندي او السندي او المولد جانا وكذا اذا بين الثمن لما ذكرنا - اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک غلام یا باندی خریدنے کے واسطے وکیل کیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ غلام یا باندی تو چند اقسام کو شامل ہے اور اگر قسم بیان کر دی جیسے ترکی و حبشی و ہندی و سندی یا مولد تو جائز ہے اسی طرح اگر ثمن بیان کر دیا تو بھی جائز ہے بدلیل مذکورہ بالا ولوبين النوع والثلثين وله بين صفة الجودة والوداعة والسطة جانا لانه جهالة مستدركة۔ اور اگر اس نے صفت نوع یا ثمن بیان کر دیا اور حید ہونا یا درمیانی ہونا بیان نہ کیا تو جائز ہے۔ کیونکہ یہ بیان کر دینا ضروری نہ تھا پس معلوم ایک امر ثابت ہے۔ و مراد من الصفة المذكورة في الكتاب النوع -

اور کتاب میں جو لفظ صفت مذکور ہے اس سے نوع مراد ہے۔ وفي الجامع الصغير ومن قال لا خراش تری
 ثوبا او دابة او داسا فالوكالة باطلة للجهالة الفاحشة فان الدابة في حقيقة اللغة اسم لما يرب على
 وجه الارض وفي العرب يطلق على الخيل والحمار والبغل فقد اجمع اجناسا۔ اور جامع صغير میں مذکور ہے کہ
 کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا میرے واسطے ایک کپڑا یا چرواہا یا مکان خرید کر لواتھا تو جہالت کی وجہ سے وکالت
 باطل ہے کیونکہ دابہ کی حقیقی معنی لغت میں ایسی چیز کا نام ہے جو زمین پر متحرک ہو اور عرف میں گھوڑے و گدھے
 و خیر کو کہتے ہیں تو اس لفظ میں کئی جنسیں جمع ہیں۔ و کذا الثوب لانه يتناول الملبوس من الدملس الى الكساء۔
 اور یہی کپڑے کا حال ہے کیونکہ وہ اطلس سے لے کر کملی تک ہر ایسی چیز کو بولتے ہیں جو پہنی جاوے۔
 ولهذا لا يصح تسميته مهرا وراسی وجہ سے کپڑے کے نام سے ہر بیان کرنا صحیح نہیں ہے قے بلکہ ہر امثل لازم
 ہوگا۔ اگر ہر موکر ہو جاوے و کذا الداد تشمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف
 الادغران والجيران والمرافق والمعال والبسندان فيتعذر الامتثال۔ اسی طرح لفظ دار بھی
 ایسی چیزوں کو شامل ہے جو اجناس کے معنی میں ہیں کیونکہ گھروں کا حال بلحاظ مختلف غرض و بڑ و سببوں و آرام کی
 چیزوں و محلہ و شہروں کے بہت زیادہ مختلف ہوتا ہے تو حکم کی تعمیل ممکن نہ ہوگی قے چنانچہ بعض محلہ و موقع
 پر ایک گھر انراں ملتا ہے اور دوسرے محلہ و موقع پر اسی قسم کا گھر گراں ہوتا ہے اور ایک مکان میں بلحاظ اس
 کے آرام کی چیزوں کے کم فائدہ ہے اور دوسرے میں بہت فائدہ ہے پس بہت تفاوت ہوتا ہے قال وان
 سمي ثمن الداد و وصف جنس الداد والثوب جاز معناه نوعه و کذا اذا سمي نوع الدابة بان قال حماد او نحوه۔
 اور اگر موکل نے دار کا ثمن بیان کر دیا اور جنس وار کا وصف مثلاً فلاں محلہ میں ہے اور کپڑے کا ثمن بیان کر دیا تو
 جائز ہے اور وصف سے مراد نوع ہے اور اسی طرح اگر دابہ کی نوع بیان کر دی مثلاً کہا کہ گدھا یا گھوڑا ہے تو بھی
 جائز ہے۔ قال ومن دفع الى اخرون اهد وقال اشترى بها طعاما فهو على الخطة ودقيقها استحصانا والقياس
 ان يكون على كل مطعم اعتبارا للحقيقة كما في المين على الاكل اذ الطعام اسم لما يطعم۔ اگر کسی نے دوسرے
 کو درم دیے اور کہا کہ میرے واسطے ان کے عوض طعام خرید کر تو یہ گیہوں اور اس کے آٹے پر واقع ہوگا اور یہ استحصان
 ہے اور قیاس یہ تھا کہ ہر ایسی چیز پر واقع ہو کھائی جاتی ہے بلحاظ حقیقت کے جیسے طعام پر قسم میں ہوتا ہے اس
 واسطے کہ طعام ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بطور غذا کے کھائی جاوے قے لیکن یہ قیاس چھوڑ کر استحصان مختار ہے
 کہ گیہوں و اس کے آٹے پر وکالت ہوگی۔ وجه الاستحصان ان العرب املك وهو على ما ذكرناه
 اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء ولا عرف في الاكل فبقى على الوضع۔ اور استحصان کی وجہ یہ ہے کہ جو
 معنی لوگوں کے عرف میں معروف ہوں وہ زیادہ قوی و راجح ہوتے ہیں۔ اور عرف یہی کہ گیہوں اس کے آٹے پر
 بولا جاتا ہے جبکہ خرید یا فروخت کے ساتھ ملا کر بولا جاوے اور کھانے کے بارہ میں کوئی طرف نہیں ہے تو وہ اصل وضع
 پر باقی رہا۔ وقيل ان كثرت الداد اهد فعلى الخطة وان قلت فعلى الغنم وان كان فيما بين ذلك
 فعلى الدقيق اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر موکل نے بہت درم دیے ہوں تو یہ وکالت گیہوں پر واقع ہوگی اور اگر درم
 ٹھوڑے ہوں تو یہ وکالت روٹیوں پر واقع ہوگی اور اگر اوسط درجہ پر ہوں تو یہ وکالت آٹے پر واقع ہوگی۔ قے
 اور ہمارے عرف میں طعام ایسی چیز پر واقع ہوگا جو بافضل بطور ملا کھانے کے لائق ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔

قال واذا اشترى الوكيل وقبض ثم اطلع على عيب فله ان يردده بالعيب مادام المبيع في يده -
اور اگر وکیل نے وہ چیز خرید کر اپنے قبضہ میں کر لی پھر اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو جب تک مبيع اس کے قبضہ
میں ہے اس کو اختیار ہے کہ اس کو واپس کر دے۔ لانه من حقوق العقد وهي كلها اليه - کیونکہ عیب کی وجہ
سے واپس کرنا بھی معاملہ بیع کے حقوق میں سے ہے اور حقوق سب وکیل کی جانب ہیں۔ فان سلمه الى الموكل
لم يردده الا باذنه لانه انتهى حكم الوكالة ولان فيه ابطال يده الحقيقة فلا يتمكن منه الا باذنه
ولهذا كان خصما لمن يدعى في المشتري دعوى كالشفيع وغيره قبل التسليم الى الموكل لاجل ان ادراكه وکیل نے
مبيع کو موکل کے سپرد کر دیا ہو تو بدون اجازت موکل کے واپس نہیں کر سکتا ہے اس لئے کہ وکالت کا حکم پورا ہو چکا
اور اس لئے کہ بدون اجازت کے موکل کا حقیقی قبضہ مثلاً لازم آتا ہے اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے۔ جب تک موکل
اس کی اجازت نہ دے پس وکیل کو اپنے قبضہ تک اختیار ہے اسی واسطے موکل کو سپرد کرنے سے پہلے بیع میں جو
شخص مانند شفيع وغیرہ کے مدعی ہو تو وکیل اس کا مدعا علیہ ہوتا ہے اور موکل کو سپرد کرنے کے بعد نہیں ہوتا۔ قال
ويجوز التوكيل بعقد الصرف والسلم عقد صرف او عقد سلم کے واسطے وکیل کرنا جائز ہے۔ لانه عقد يملكه بنفسه
فيملك التوكيل به دفعا للحاجة على مامر اس واسطے کہ یہ ہی ایسا عقد ہے جس کو خود کر سکتا ہے تو بضرورت اس کام
کے واسطے دوسرے کو وکیل کر سکتا ہے۔ ومراد التوكيل باسلام دون قبول السلم لان ذلك لا يجوز فان الوكيل
يباع طعاما في ذمته على ان يكون الثمن لغيرة وهذا لا يجوز - اور مصنف کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم کا معاملہ ٹھہرنے
کے لئے وکیل کرنا جائز ہے اور یہ مراد نہیں کہ سلم قبول کرنے کے لئے وکیل کرنا جائز ہے اس واسطے کہ وکیل ایسا انجام
بیچنے والا ہو گا جو اس کے ذمہ ادھار ہو اس شرط پر کہ اس کا ثمن دوسرے شخص کے واسطے یعنی موکل کے واسطے ہو اور
یہ بات نہیں جائز ہے۔ فان فارق الوكيل صاحبه قبل القبض بطل العقد لوجود الافتراق من غير قبض - پھر اگر
عقد صرف یا سلم میں قبضہ سے پہلے وکیل واس کے ساتھ معاملہ کرنے والا باہم جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ
غیر قبضہ کے باہم جدا ہونا پائی گئی ولا يعتبر مفارقة الموكل لانه ليس بعاقدا والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو
الوكيل فيصح قبضه وان كان لا يتعلق به الحقوق كالصبي والعبد المحجور عليه - اور موکل کا جدا ہونا معتبر نہیں ہے
کیونکہ وہ عقد کرنے والا نہیں ہے اور عقد کی جہت سے اسی کا قبضہ واجب ہوتا ہے جو عقد کرنے والا ہو اور وہ وکیل
ہے تو وکیل ہی کا قبضہ صحیح ہو گا اگرچہ وہ مانند طفل یا غلام محجور کے ایسا شخص ہو جس سے حقوق متعلق نہیں ہوتے۔
بخلاف الرسولين لان الرسالة في العقد لا في القبض وينتقل كلامه الى المرسل فصاد قبض الرسول قبض
غير العاقد فلم يصح - بخلاف دو ایچیوں کے اس واسطے کہ ایچی کرنا صرف عقد صرف یا عقد سلم کرنے کے واسطے ہے
اور قبضہ کرنے کے واسطے نہیں ہے اور ایچی کا کلام اس کے بھجئے والے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو وہ عاقد ہوا
پس ایچی کا قبضہ کرنا ایسے شخص کا قبضہ ہوا جو عاقد نہیں ہے تو صحیح نہ ہوا۔ قال واذا دفع الوكيل بالشوا الثمن
من ماله وقبض المبيع فله ان يرجع به على الموكل - اگر وکیل خریدنے یعنی جو شخص کوئی چیز خریدنے
کے واسطے وکیل کیا گیا ہے اس نے اپنے مال سے دام دے دیئے اور مبيع پر قبضہ کر لیا تو اس کو اختیار ہے کہ موکل سے
یہ دام واپس لے لے اور وکیل کا ادا کرنا بطور احسان نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ لانه انعقدت بينهما مبادلة حكمية
ولهذا اذا اختلفا في الثمن يتعالفان ويرد الموكل بالعيب على الوكيل وقد سلم المشتري للموكل من جهة

الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت راجعة اليه وقد علمه الموكل فيكون راضيا بدفعه من ماله -
اس واسطے کہ وکیل و موکل کے درمیان میں حکمی مبادلہ منعقد ہو گیا اسی واسطے اگر وکیل و موکل نے ثمن میں اختلاف
کیا تو بائع و مشتری کی طرح دونوں میں قسم کی جاتی ہے اور اگر بیع میں عیب نکلے تو موکل اپنے وکیل کو واپس کرتا ہے اور
یہاں وکیل کی طرف سے بیع اس کے موکل کو سپرد ہو چکی تو وکیل اپنے درم بھی اس سے واپس لے گا اور اس دلیل سے
کہ جب بیع کے حقوق بذمہ وکیل تھے اور موکل اس بات کو جانتا ہے تو وہ راضی ہو گیا تھا کہ وکیل اپنے مال سے ثمن ادا
کرے تو یعنی موکل جانتا تھا کہ بیع کی وجہ سے مشتری پر ثمن ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور وکیل مشتری یہاں ذمہ دار رہتا
ہے تو راضی تھا کہ وکیل اپنے پاس سے درم ادا کر دے پس جب موکل کی رضامندی سے وکیل نے ثمن ادا کیا تو موکل سے
واپس لے سکتا ہے حتیٰ کہ جب تک موکل سے وصول نہ ہو تب تک اس کو اختیار ہے کہ بیع اپنے پاس روک لے
فان هلك المبيع في يده قبل حبسه هلك من مال الموكل وله يسقط الثمن - اور اگر وکیل کے قبضہ میں
خریدا ہوا مال تلف ہو گیا - حالانکہ اس نے موکل کو دینے سے نہیں روکا تھا تو موکل کا مال تلف ہوا اور اس کے ذمہ سے ثمن
ساقط نہ ہوگا - لان یدہ کید الموکل فاذا لم يحبسه يصير الموكل قابضا بیدہ - کیونکہ وکیل کا ہاتھ ہنرہ موکل کے
ہاتھ کے ہے پس جب وکیل نے روکا نہ تھا تو موکل اپنے وکیل کے قبضہ کے ذریعہ سے قابض ہو جائے گا تو
تو گویا وہ موکل کے قبضہ میں تلف ہوئی پس موکل کا مال تلف ہوا اور ثمن دینا پڑے گا - لہذا بینا انہ بمنزلۃ
البائع من الموكل - اور وکیل کو اختیار ہے کہ بیع کو روک رکھے یہاں تک کہ ثمن پورا وصول کر لے کیونکہ
ہم نے بیان کر دیا کہ گویا وہ موکل کے ہاتھ فروخت کر لے والا ہے - وقال خافز لیس لہ ذلک لان الموکل صار
قابضا بیدہ فکانہ سلمہ الیہ فیسقط حق الحبس - اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وکیل کے واسطے یہ اختیار
نہیں ہے کیونکہ وکیل کے ہاتھ کے ذریعہ سے موکل قابض ہو گیا تو گویا وکیل نے بیع اس کو سپرد کر دی پس روکنے کا
حق ساقط ہو گیا ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے قلنا هذا امالا يمكن التحوذ عنه فلا يكون
راضيا بسقوط حقه في الحبس علی ان قبضه موقوف لى للموكل ان لم يحبسه ولنفسه عند حبسه - ہم کہتے ہیں کہ ایسی بات
ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں تو وہ اپنا روکنے کا حق ساقط نہ پیر راضی نہ ہوگا علاوہ اس کے اس کا قبضہ متوقف ہے
پس اگر اس نے بیع نہ روکی تو موکل کے واسطے ہوگا اور اگر روک لی تو اپنی ذات کے واسطے ہوگا - فان حبسه فهلك
كان مضمونا ضمان الدهن عند ابی یوسف و ضمان البیع عند محمد و هو قول ابی حنیفہ و ضمان
الغصب عند خافز لانه منع بغیر حق - پس اگر وکیل نے بیع کو روکا پس وہ تلف ہو گیا تو ابویوسف کے
نزدیک مال مرہون کے مانند ضمانت میں ہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضمانت بیع میں ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے
اور زفر رحمہ کے نزدیک مال مقصوب کی ضمانت میں ہوگی - اس واسطے کہ وہ زفر کے نزدیک ناقص روک گیا ہے -
اور جواب یہ کہ اس کو روکنے کا حق ہے لہذا انہ بمنزلۃ البائع منه فکان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط جملہ الامام
ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وکیل ہنرہ موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والے کے ہے تو اس کو اپنا ثمن حاصل کرنے کے
لئے روکنے کا حق حاصل ہے پس اس کے تلف ہونے سے ثمن ساقط ہو جائے گا - ولابی یوسف انہ مضمون
بالحبس للاستيفاء بعد ان لم يكن وهو الدهن بعينه - اور ابویوسف روک دیل یہ ہے کہ وہ اپنا مال حاصل کرنے
کے لئے روکنے سے ضمانت میں داخل ہے - حالانکہ پہلے نہ تھی اور بعینہ ہی معنی رہی کے ہیں - بخلاف المبيع لان البیع

ینفسح بھلاکہ وہمنا لا ینفسخ اصل العقد - بخلاف بیع کے کہ اس کے تلف ہونے سے بیع ٹوٹ جاتی ہے۔
 حالانکہ یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے۔ فقہ خلاصہ یہ کہ جیسے اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرتبہ نے مرہون
 کو روکا حتیٰ کہ اس کے تلف ہونے پر قرضہ ساقط ہو جاتا اسی طرح یہاں وکیل نے اپنے دام لینے کے واسطے بیع کو
 روکا تو یہ بھی مرہون کے مانند ہوگئی اور بیع حکمے مانند نہیں ہے کیونکہ ثمن لینے کے واسطے اگر بائع نے بیع کو روک لیا
 اور وہ تلف ہوئی تو بائع کا مال گیا اور بیع ٹوٹ گئی اور یہاں اصل بیع نہیں ٹوٹتی ہے۔ قلنا ینفسخ فی حق الموکل
 والوکیل کہا اذا ددہ الموکل بعیب وراضی الوکیل بہ - اور ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ موکل اور وکیل کے حق میں
 ٹوٹ جاتی ہے جیسے موکل نے عیب کی وجہ سے واپس کی اور وکیل راضی ہو گیا۔ قال اذا وکله بشراء عشرة
 ادرطال لحم بدرهم فاشتری عشرين رطلا بدرهم من لحم یباع منه عشرة ادرطال بدرهم لزم الموکل منه عشرة
 بنصف درهم عند ابی حنیفہؒ وقال یلزمه العشرون بدرهم - اگر ایک شخص کو وکیل کیا کہ ایک درم
 کا دس رطل گوشت خریدے اور اس نے ایک درم کا بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درم کا دس رطل کے
 حساب سے بکتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں سے موکل کے ذمہ دس رطل بعوض نصف درم کے لازم
 ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ بیس رطل بعوض ایک درم کے لازم ہے۔ و ذکر فی بعض النسخ قول محمدؒ مع
 قول ابی حنیفہؒ ومحمدؒ لم یذکر الخلاف فی الاصل - بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے ساتھ مذکور
 ہے اور خود امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں اختلاف ذکر نہیں کیا۔ لا بی یوسفؒ انہ امرہ بصرف الدرہم
 فی اللحم و ظن ان سحرہ عشرة ادرطال فاذا اشتری به عشرين فقد زادہ خیرا - امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے
 کہ موکل نے یہ درم اس کو گوشت خریدنے میں صرف کر دیتے کا حکم دیا اور گمان کیا کہ بھاؤ دس رطل ہے پھر جب
 وکیل نے اس کے عوض بیس رطل خریدا تو بہتری بڑھائی۔ وصار کما اذا وکله بیع عبدہ بالف فباعہ
 بالقیین - اور ایسا ہو گیا جیسے اس کو اپنا غلام بعوض ہزار درم کے فروخت کرنے کا وکیل کیا پس اس نے وہ غلام
 دو ہزار درم کو بیچا فتوہ یہ بالاتفاق اسی طرح موکل کے حق میں جائز ہے۔ ولا بی حنیفہؒ انہ امرہ بشراء عشرة
 ودرہم یا امرہ الزیادۃ فنفذ ثواہا علیہ ثواء العشرۃ علی الموکل اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو دس
 رطل خریدنے کے واسطے حکم دیا اور زائد کا حکم نہیں دیا تو زائد کی خریداری بذمہ وکیل نافذ ہوئی اور دس رطل کی خریداری
 بذمہ موکل ہے۔ بخلاف ما استشهد بہ بخلاف اس مسئلہ کے جس سے ابو یوسفؒ نے اپنے واسطے گواہی لی ہے۔
 کہ ہزار درم کے عوض بیچنے کا حکم تھا اور اس نے دو ہزار درم کے عوض فروخت کیا کہ یہ بذمہ موکل نافذ ہے۔ لان
 الزیادۃ ہنا بدل ملک الموکل فیکون لہ - اس واسطے کہ یہاں جو کچھ مال زیادہ ہے وہ ملک موکل
 کا عوض ہے تو زیادتی بھی موکل کی ملکیت ہوئی۔ فتوہ یعنی موکل کا غلام تھا اس کے عوض میں دو ہزار درم ملے تو
 یہ بھی موکل کے ہوئے یہ سب اس صورت میں کہ جو گوشت ایک درم کا بیس رطل خریدا وہ نرخ سے فی درم دس
 رطل ہے بخلاف ما اذا اشتری مایساوی عشرين رطلا بدرهم - بخلاف اس کے اگر ایک درم کو
 ایسا گوشت خریدا جو فی درم بیس رطل بکتا ہے۔ فتوہ مثلاً خراب و دبلا ریفیل ہے۔ حیث یصیر مشتریاً
 لنفسہ بالاجماع - چنانچہ بالاتفاق یہ وکیل اس کو اپنے واسطے خریدنے والا ہو جائے گا۔ لان الامریتناول
 السمین وهذا مہزول فلم یحصل مقصود الامر - اس واسطے کہ موکل کا حکم تو موٹے تازہ کو شامل ہے اور

گوشت ریغل دیلا ہے تو موکل کا مقصود حاصل نہ ہوا ہے پس وکیل نے خراب مخالفت کی پس بذمہ وکیل واقع ہوا۔ ولو وکله بشراء شیء بعینه فلیس له ان یشتريه لنفسه لانه یؤدی الی تعزیر الا مر حیث اعتمد علیہ ولان فیہ عزل نفسه ولای مملکہ علی ما قبل الا بحضور من الموکل فلو کان الثمن مسمی فاشتری بخلاف جنسہ اولو یکن مسمی فاشتری بغير النقود او وکل وکیل بشرائہ فاشتری الثانی وهو غائب یشتب الملك للموکل الاول فی هذه الوجوه لانه خالف امر الامر فغذ علیہ ولو اشتری الثانی بحضور الوکیل الاول فغذ علی الموکل الاول لانه حضرة ساریہ فلم یکن مخالفا۔ اگر موکل نے وکیل کو کوئی معین چیز خریدنے کا وکیل کہا ہو تو وکیل اس کو اپنی ذات کے واسطے نہیں خرید کر سکتا۔ اس لئے کہ اگر اپنی ذات کے واسطے خریدنا جائز ہو تو موکل کو دھوکا دینا اس کا نتیجہ ہو کیونکہ موکل نے اس پر اعتماد کیا اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں اپنے آپ کو معزول کرنا ہوگا حالانکہ بقول بعض علماء اس کو یہ اختیار نہیں ہے مگر جبکہ موکل اگاہ ہو۔ پھر جاننا چاہیے کہ اگر موکل نے ثمن بیان کر دیا ہو پھر وکیل نے اس کے خلاف جنس کے عوض خریدی یا ثمن بیان نہیں کیا تھا پس اس نے سوائے نقد کے دوسری چیز کے عوض خریدی یا وکیل نے کسی دوسرے شخص کو اس خرید کے واسطے وکیل کیا پس دوسرے وکیل نے وکیل اول کے غائب ہونے کی حالت میں خریدی تو ان سب صورتوں میں وکیل اول کے واسطے ملکیت ثابت ہوگی کیونکہ اس نے حکم موکل کی مخالفت کی تو خریدنا وکیل اول پر نافذ ہوگا اور دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی حضوری میں خریدی تو یہ خرید پہلے موکل پر نافذ ہوگی کیونکہ پہلے وکیل کی رائے موجود تھی پس پہلا وکیل اپنے موکل کے حکم سے مخالف نہ ہوا ہے اور وکیل جب اپنے موکل کے حکم سے مخالفت کرتا ہے تو خرید فروخت وغیرہ کا جو تصرف ہو وہ وکیل ہی پر نافذ ہوتا ہے قال وان وکله بشراء عبد بغیر عینہ فاشتری عبدافهو للموکل الا ان یقول نوبت الشراء للموکل او یشتريه بمال الموکل۔ اگر موکل نے اس کو کوئی غلام غیر معین خریدنے کے واسطے وکیل کیا پس اس نے ایک غلام خریدنا تو وہ وکیل کا ہوگا مگر جبکہ کہ اس نے موکل کے واسطے خریدی نیت کی تھی یا اس کو موکل کے مال سے خریدے نہ مثلاً کہ اس نے فلاں شخص کے سوا کسی سے خریدنا تو یہ وکیل کا ہوگا قال دعی اللہ عنہ هذه المسألة علی وجوه ان اضاف العقد الی دراهم الامرکان للأمر وهو المراد عندی بقوله او یشتريه بمال الموکل دون النقد من ماله لان فیہ تفصیلا وخلافا وهذا بالاجماع وهو مطلق وان اضافه الی دراهم نفسه کان لنفسه حملا لعله علی ما یحل له شرعا او یفعله عادة اذا الشراء لنفسه باضافة العقد الی دراهم غیره مستنکر شرعا وعرفا وان اضافه الی دراهم مطلقه فان نواها للأمر وان نواها لنفسه فلنفسه لان له ان یحمل لنفسه ویعمل للأمر فی هذا التوکیل وان تکاذب فی النية یحکم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة علی ما ذکرنا وان توافقا علی انه لم تحضره النية قال معناه هو للعاقلة لان الاصل ان کل واحد یعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لغيره ولم یثبت وعند ابی یوسف یحکم النقد فیہ لان ما اوقعه مطلقا یحتمل الوجهین فیبقى موقوفا فمن ای المالین نقد فقد فعل ذلك المعتمل لصاحبه ولان مع تصادقها یحتمل النية للأمر وفيما قلناه حمل حاله علی الصلاح کما فی حالة التکاذب والتوکیل بالسلام فی الطعام علی هذه الوجوه۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اول یہ کہ اس نے عقد بیع کو اگر موکل کے درمیان کی طرف نسبت کیا تو بیع واسطے موکل کے ہوگی پس جو مصنف نے کہا کہ یا وہ موکل کے مال سے خریدی اس سے میرے نزدیک یہ مراد ہے کہ موکل کے مال کی جانب نسبت کرے اگر یہ مراد نہیں ہے کہ موکل کے مال سے ادا کرنا یا باجلد سے کیونکہ اس صورت میں تفصیل و اختلاف ہے اس

اس حکم پر سب علماء متفق ہیں حالانکہ کتاب میں اس کو مطلق رکھا اور اگر اپنے ذاتی درموں کی طرف مضاف کیا تو یہ خرید اس کی ذات کے واسطے ہوگی تاکہ اس کے حال کو ایسی چیز کی طرف نسبت کریں کہ جو شرعاً اس کو حلال اور عادت میں بھی حلال ہو یہ اس واسطے کہ اپنی ذات کے واسطے خریدنا اس طرح کہ خرید کی نسبت دوسرے شخص کے درموں کی جانب ہو اور یہ شروع و عرت کے مستنکر ہے یعنی بد حرکت ہے دوم یہ کہ اس نے عقد کو مطلق درم کی طرف منسوب کیا یعنی میں نے یہ غلام بعوض سودرم کے خرید اور یہ نہیں کہا کہ اپنے سودرم یا موکل کے سودرم پس اس صورت میں اگر اس نے موکل کے لئے نیت رکھی ہو تو یہ غلام موکل کے واسطے ہوگا اور اگر اس نے اپنے واسطے نیت کی ہو تو اپنے واسطے ہوگا کیونکہ اس توکیل میں جبکہ غیر معین چیز کے واسطے وکیل کیا گیا ہے وکیل کو اختیار ہے کہ اپنی ذات کے واسطے بیع کرے یا موکل کے واسطے کام کرے اور اگر اس صورت میں وکیل و موکل نے ایک دوسرے کو چھوٹا بنایا یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے اپنے واسطے خریدا اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ میرے واسطے خریدا ہے تو بالاتفاق یہاں نقد کو محکم ٹھہرایا جاوے گا یعنی جس شخص کا مال ادا کیا گیا تو خرید اسی کے واسطے ہے کہ اسی کا مال دیا ہے اس واسطے کہ یہ ظاہری دلیل ہے کہ جس کے واسطے بیع تھی اسی کے مال سے ثمن دیا ہے۔ اور اگر وکیل و موکل نے باہم اتفاق کیا کہ خرید کے وقت اس شخص کی کچھ نیت نہیں تھی تو اختلاف ہے پس امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ غلام مذکور عقد کرنے والے کا ہوگا۔ یعنی وکیل کے واسطے ہے اس واسطے کہ اصل یہ ہے کہ ہر شخص کا کام اس کی ذات کے واسطے ہو سوائے ایسی صورت کے کہ وہ اپنا کام کسی غیر کے واسطے قرار دے اور یہاں یہ ثبوت نہ ہوا کہ اس نے اپنا کام اپنے موکل کے واسطے کیا تو اصلی فطرت پر یہ کام خود وکیل ہی کے واسطے رہا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں بھی جس کا مال ادا کیا وہ متعین ہے یعنی نقد کو حاکم بنایا جاوے کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق کیا ہے وہ دوسروں کو مختل ہے کہ اپنے واسطے ہے یا غیر کے واسطے ہے پس ابھی یہ کام متوقف رہا پس جس شخص کے مال سے اس نے ثمن ادا کیا اسی کے واسطے یہ مختل کام کر دیا یعنی اگر اپنے مال سے دیا تو خود خریدار ہے اور اگر موکل کا مال دیا تو موکل کے واسطے خریدار ہے اور احتیاط اس میں ہے اس واسطے کہ جب دونوں نے اتفاق کیا کہ خرید کے وقت کچھ نیت نہ تھی تو احتمال ہے کہ شاید موکل کے واسطے نیت کر لی ہو حتیٰ کہ اسی کا مال دے دیا (پھر اپنے واسطے خواہش کی ہو اور ہم نے جو حکم بتلایا کہ مال کو حاکم بنایا جاوے اس میں وکیل کی حالت کو ملا جیت پر لگانا ہوا کہ شاید موکل کی نیت ہو ورنہ اس کا مال دینے سے وکیل غاصب ہوگا تو جس کا مال دیا اسی کے واسطے خرید ٹھہرانے میں اس کی بہتری ہے) جیسے در صورتیکہ دونوں اختلاف کریں بھی حکم دیا گیا کہ جس کا مال دیا ہو اسی واسطے خرید واقع ہے۔ اور واضح ہو کہ ناسخ کی بیع سلم ٹھہرانے میں وکیل کرنے کی بھی یہی صورتیں ہیں نہ کیونکہ اندج غیر معین ہے۔ پس جب وکیل نے بیع سلم ٹھہرائی تو دیکھا جاوے کہ عقد کو اپنے مال کی طرف نسبت کیا یا موکل کے مال کی طرف یا مطلق درموں کی طرف۔ پھر مطلق کی صورت میں اس کی کچھ نیت ہے یا نہیں۔ اگر نیت ہے تو اپنے واسطے ہے یا موکل کے واسطے ہے یا دونوں نے نیت میں اختلاف کیا۔ اور اگر بالاتفاق نیت نہ تھی تو آخری اختلاف اجتہادی ہے م۔ ع۔ قال ومن امور جلا بشراء عبد بالف۔ ایک نے دوسرے کو ہزار درم کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا وہ مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ ہزار درم کو ایک غلام خریدے یعنی وکیل کیا۔ فقال قد فعلت ومات عندی وقال الامر اشریتہ لنفسک فالقول قول الازرقان کان دفع الیہ الالف فالقول قول المامور۔ پس وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام خریدا تھا مگر میرے پاس مر گیا اور موکل نے کہا کہ تو نے اپنے واسطے

خریدا تھا تو موکل کا قول قبول ہوگا اور اگر موکل نے اس کو دام دے دیئے ہوں تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ لان فی
الوجه الاول اخبر عمالا بملك استينافه وهو الرجوع بالثمن على الامر وهو يكره القول للمكر وفي الوجه الثاني هو
امين يريد الخروج عن عهدة الامانة فيقبل قوله - اس واسطے کہ پہلی صورت میں اس نے
ایسی بات سے آگاہ کیا جس کو ایجاب نہیں کر سکتا ہے۔ اور وہ موکل سے ثمن واپس لینا حالانکہ موکل اس سے منکر ہے
اور قول اسی کا ہوتا ہے جو منکر ہوا اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے وہ اپنے عہدہ امانت سے باہر ہونا چاہتا ہے۔
پس اسی کا قول قبول ہوگا۔ ولو كان العبد حيا حين اختلاف ان كان الثمن منقودا فالقول للمامور لانه امين
وان لم يكن منقودا فذلك عند ابی يوسف ومحمد لانه يملك استيناف الشراء فلا يتهم في الاخبار عنه وعند ابی
الحنيفة القول للمامور لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا راي الصفة خاسرة الزمها الامر
بغلاف ما اذا كان الثمن منقودا لانه امين فيه فيقبل قوله بتعال ذلك ولا ثمن في يده ههنا وان كان امره بشراء
عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حي فالقول للمامور سواء كان الثمن منقودا او غير منقود وهذا بالاجماع لانه اخبر عما يملك
استينافه ولا تهمة فيه لان الوكيل بشراء شئ بعينه لا يملك شراءه لنفسه بمثل ذلك الثمن في حال غيبته على
ما مر بغلاف غير المعين على ما ذكرناه لابی حنيفة - اور اگر ایسا ہو کہ جس وقت دونوں نے اختلاف کیا اس
وقت غلام زندہ ہو پس اگر ثمن دے دیا گیا ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور اگر ثمن ابھی نقد نہ دیا گیا
ہو تو بھی صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ وہ مستقل طور پر از سر نو خرید کر سکتا ہے تو وہ اپنی خبر دینے میں منہم نہ ہوگا
اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک موکل کا قول قبول ہوگا کیونکہ یہ تمہمت کا مقام ہے اس طرح کہ شاید پہلے اس نے اپنے واسطے
خریدا پھر جب دیکھا کہ خرید میں گھٹی ہے تو اس کو موکل کے ذمہ والا بخلاف اس کے جبکہ ثمن نقد دے دیا گیا ہو تو کچھ
تمہمت نہیں ہے اس واسطے کہ وکیل امین ہے تو اس کی تبعیت میں اسی کا قول قبول ہوگا اور در صورتیکہ ثمن ندیا ہو
تو وکیل کی امانت میں کچھ ثمن نہیں ہے یعنی وہ امین نہ ہوگا اور اگر اس نے وکیل کو کسی معین غلام کے خریدنے کا حکم
دیا ہو پھر جس حالت میں کہ غلام زندہ موجود ہے دونوں نے اختلاف کیا تو وکیل کا قول قبول ہوگا خواہ ثمن نقد
دیا ہو اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کی خبر دی جس کو دہرانا ممکن ہے اور اس میں کچھ تمہمت نہیں
ہے کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وکیل کو کسی معین چیز کے خریدنے کے واسطے وکیل کیا گیا ہو وہ موکل کی غیر حاضری میں
لبوض اس قدر ثمن کے اپنی ذات کے واسطے نہیں خرید سکتا ہے بخلاف غیر معین چیز کے جیسا کہ ہم نے امام ابو حنیفہ
کی دلیل میں بیان کیا۔ ومن قال لاخر يعني هذا العبد لفلان فباعه ثمان مكران يكون فلان اموره ثم
جاء فلان وقال انا امرته بذلك فان فلانا ياخذ لان قوله السابق اقداس منه بالوكالة عنه فلا
ينفعه الا نكاحا لاحق۔ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ فلاں شخص کے واسطے میرا یہ غلام فروخت کر دے پس اس نے فروخت
کر دیا پھر اس امر سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اس کو حکم کیا تھا پھر فلاں شخص آیا اور کہا کہ میں نے اس کو اس کام کا حکم کیا تھا تو فلاں
شخص اس کو بے لے گا کیونکہ اس کا قول سابق اس کی طرف سے وکالت کا اقرار ہے تو یہ انکار اس کو مفید نہ ہوگا
وہ یعنی مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ یہ غلام خالد کے واسطے فروخت کر دے یعنی خالد نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں یہ غلام
خالد کے واسطے خریدوں پس بکر نے اس کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر زید نے خریدنے کے بعد انکار کیا کہ مجھے خالد نے کوئی حکم
نہیں دیا تھا یعنی میں نے اس کو اپنے واسطے خرید لیا ہے پس جب خالد نے اگر تصدیق کی تو اس کو اختیار ہوگا کہ خرید لے

غلام لے لے اور زبرد کا اڑکار کچھ مفید نہ ہوگا۔ فان قال فلان لحد امرہ لحد یکن ذلک لہ لان الاقرار اس
ادق بحدہ۔ اور اگر فلاں شخص نے اکر کہا کہ میں نے اس کو حکم نہیں کیا تھا وہ خریدے ہوئے غلام کو نہیں لے سکتا ہے
کیونکہ اقرار اس کے رد کرنے سے رد ہو گیا۔ قال الا ان یسلمہ المشتري لہ فیکون بیعاً عنہ وعلیہ العہدۃ۔
لیکن اگر اقرار کرنے والا مشتری خود اس کو سپرد کردے تو ہو سکتا ہے پس یہ مشتری کی طرف سے بیع ہوگی اور وہی ذمہ دار ہے
لانہ صادر مشتری بالتعاطی کمین اشتری لحدیرہ بخیر امرہ حتی لزمہ ثمر سلمہ المشتري لہ و دولت المسألة
علی ان التسليم علی وجه البیع یکنی للتعاطی وان لحد یوجد نقد الثمن وهو یتحقق فی النفیس والخسیر لا ستمام
التراضی وهو المعتبر فی الباب۔ کیونکہ یہ تعاطی یعنی ہاتھوں ہاتھ لینے کے طور پر خرید ہوگی جیسے
کسی نے دوسرے کے بغیر حکم اس کے واسطے کوئی چیز خریدی حتی کہ خریدار کے ذمہ لازم ہوئی پھر جس شخص کے واسطے
خریدی تھی اس کو سپرد کردی تو جدید بیع ہو جائے گی۔ اور یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ تعاطی کی صورت میں اگر بیع کے
طور پر سپرد کردی تو یہ بیع تعاطی ہونے کے واسطے کافی ہے اگرچہ ادائے ثمن نہ پایا جاوے اور یہ نفیس چیز اور خفیس
چیز دونوں میں متحقق ہو سکتا ہے کیونکہ جان نہیں سے رضا مندی پوری ہے اور بیع کے معاملہ میں یہی معتبر ہے۔

قال ومن امر جلد بان یشتري لہ عبدین باعیانہما ولم یسلم لہ ثمناً فاشتری لہ احدہما جازلان التوکیل مطلق فیجوز
علی اطلاقہ وقد لا یتفق الجمع بینہما فی البیع۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو
حکم دیا کہ میرے واسطے یہ دو غلام معین خریدے اور ہر ایک کا ثمن بیان نہیں کیا پس وکیل نے اس کے واسطے
دونوں میں سے ایک غلام خریدا تو جائز ہے اس واسطے کہ توکیل مطلق ہے (اس سے دلالت ہے کہ چاہے ملا کر خریدے
یا علیحدہ علیحدہ خریدے پس توکیل اپنے حال پر مطلقاً جاری ہوگی اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بیع میں دونوں کا جمع
کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ فہے تو وکیل کو روا ہے کہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے خریدے۔ الا فیہما لا یتغابن
الناس فیہ۔ سوائے ایسی صورت کے کہ جس میں اتنا خسارہ ہو کہ اس کو اندازہ کرنے والے نہیں اٹھاتے ہیں۔ فہے
تو جائز نہیں مثلاً غلام کی قیمت دو سو درم ہے اور انتہاء درجہ سوار دو سو درم ہے اور وکیل نے اس کو ڈھائی سو درم کو خریدا
بلکہ ایک دم فی دہائی زیادہ کرنا غبن فاحش ہے مکافئ الغبتانی حاصل یہ کہ غبن فاحش کی خرید جائز نہ ہوگی۔ لکن
توکیل بالشراء۔ اس واسطے کہ یہ خرید کے واسطے توکیل ہے فہے پس اس کے بالاتفاق یہی معنی کہ اتنے داموں کو
خریدے جو کسی اندازہ کرنے والے کے اندازہ میں ہیں اور جو اس سے زیادہ ہو تو خسارہ فاحش ہے جو بذمہ موکل لازم نہ ہوگا
وہذا کلہ بالاجماع۔ اور یہ سب بالاتفاق ہے فہے اس میں امام یا صاحبین کسی نے خلافت نہیں کیا۔ اگر اس
نے دونوں کو اندازہ پر خریدا تو بالاتفاق جائز ہے۔ اور اگر قیمت معین ہو تو زیادتی نہیں جائز ہے۔ اگر فروخت کا حکم دیا ہو تو
امام کے نزدیک غبن فاحش جائز ہے۔ ولو امرہ بان یشتريہما بالالف وقسمتہما سوا۔ اور اگر اس نے وکیل کیا کہ
دونوں کو بعض ہزار درم کے خریدے اور دونوں کی قیمت برابر ہے فہے مثلاً دونوں میں سے ہر ایک کی بازاری قیمت
چھ سو درم ہے مگر موکل نے ہزار درم دونوں کے واسطے ثمن بتلایا۔ فعند ابی حنیفۃ ان اشتری احدہما بخمس مائۃ
او اقل جائز وان اشتری باکثر لم یلزم الاصر۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر وکیل نے ایک غلام کو بعض
پانچ سو درم یا کم کے خریدا تو جائز ہے اور اگر اس نے پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدا تو وہ موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگا فہے
چاہے لے یا وکیل کے ذمہ دے۔ لانہ قابل الالف بہما وقسمتہما سوا فیقسم بینہما نصفین دلالة فکاد

آمر بشری کل واحد منهما بخمس مائة - اس واسطے کہ موکل نے دونوں کے مقابلہ میں ایک ہزار درم بیان کئے اور دونوں کی قیمت برابر ہے پس وہ دونوں کے درمیان میں نصفانصف تقسیم ہوگا بدلا لٹ مذکور پس گویا اس نے ہر ایک غلام کو بعوض پانچ سو درم خریدنے کا حکم کیا۔ ثم الشراء بها موافقة - پس ہر ایک کو پانچ سو درم کے عوض خریدنا تو موافقت حکم ہے و باقل منها مخالفة الی غیرہ۔ اور پانچ سو درم سے کم کے عوض خریدنا حکم سے مخالفت مگر بہتری کی جانب مخالفت ہے نہ اور یہ بھی جائز ہے کیونکہ وکیل نے اگر موکل کے حکم سے مخالفت کی تو اس سے موکل کے حق میں بہتری ہے پس ایسی مخالفت جائز ہو کر تھی ہے، وبالزیادة الی شروقت الزیادة او کثوت۔ اور پانچ سو درم سے زیادہ کے عوض خریدنا اپنے موکل سے مخالفت بجانب بدی ہے نہ اوہ زیادتی قلیل ہو یا کثیر ہو۔ فلا يجوز الا ان يشتري الباقي بقية الالف قبل ان يختصما استحصانا۔ تو یہ زیادتی کی مخالفت نہیں جائز ہے لیکن اگر دوسرے غلام کو ہزار درم میں سے باقی کے عوض خریدے قبل اس کے کہ دلیل و موکل میں ضرورت پیش آوے تو یہ استحساناً جائز ہوگا۔ فت کیونکہ اول غلام کو پانچ سو درم سے زیادہ کے عوض خریدنا بھی قائم ہے یعنی مجبوراً نہیں ہوا ہے چنانچہ فرمایا۔ لان شری الاول قانئ وقد حصل غرضه المصروح به وهو تحصيل العبدین بالالف - اس واسطے کہ اول غلام کا خریدنا بھی قائم ہے۔ اور موکل نے جو بی غرض صریح بیان کی تھی کہ ہزار درم کے عوض دونوں غلام خریدے وہ حاصل ہو گئی۔ فت پس یہ غرض تو اس نے مسرع بیان کی۔ والا نقصان ثابت الادلالت - رہا ہر غلام کے واسطے پانچ سو درم کا ہزارہ تو دلالت سے ثبوت ہوا تھا۔ والصریح یفوقها - اور صریح تو دلالت سے بڑھ کر ہوتا ہے فت پس اول غلام کا پانچ سو درم سے زیادہ کرنا کچھ مضر نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ موکل نے اپنے کلام میں تصریح کی کہ میری مراد یہ ہے کہ ہزار درم میں دونوں غلام مجھے حاصل ہوں اور وکیل کے فعل سے یہی ہوا کہ دونوں غلام اس کو ہزار درم میں مل گئے اور اس کے کلام کی دلالت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ہر غلام کے عوض میں پانچ سو درم قرار دیئے ہیں لیکن صریح کلام سے جو مراد معلوم ہوئی جب وہ حاصل ہو گئی تو دلالت کا اعتبار نہیں رہا کیونکہ صریح بہ نسبت دلالت کے فائق ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان اشتري احدهما باكثر من نصف الالف بما يتغابن النامس فيه وقد بقي من الالف ما يشتري بمثله الباقي جائز۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر اس نے ایک غلام کو پانچ سو درم سے اس قدر زیادتی کے عوض خرید لیا جس قدر لوگ خسارہ اٹھا جاتے ہیں یعنی اندازہ کرنے والوں میں سے کسی کے اندازہ میں اتنا زیادہ بھی آتا ہے اور ابھی تک ہزار میں سے اس قدر باقی ہے کہ باقی غلام اس کے عوض خرید ہو سکتا ہے تو وکیل کی خرید جائز ہے فت یعنی وکیل نے جو اول غلام خریدا وہ جائز ہے۔ جبکہ پانچ سو درم سے صرف اس قدر زیادتی ہو جو لوگ اپنے اندازہ میں اٹھا جاتے ہیں اور ہزار درم سے باقی کے عوض دوسرا غلام مل سکتا ہو۔ لان التوکیل مطلق لکن یقید بالمتعارف وهو فیما قلنا ولكن لا بد ان يبقى من الالف باقية يشتري بمثلها الباقي لیکنہ تحصیل غرض الامر اس واسطے کہ توکیل تو مطلق ہے لیکن رواج سے اس کی تعقید ہوگی۔ اور رواجی توکیل اسی صورت میں ہے جو ہم نے بیان کی یعنی خریدیں اگر خسارہ ہو تو صرف اس قدر جو جس قدر اپنے اندازہ میں لوگ اٹھاتے ہیں۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ ہزار میں سے اس قدر درم باقی رہیں جن کے عوض باقی غلام خریدنا ممکن ہے۔ تاکہ موکل کی غرض حاصل ہو سکے۔ قال ومن له علی اخر الف درهم فامه بان يشتري بها هذا العبد فاشترى هجاء۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درم آتے ہیں مثلاً سید کا بکر ہزار درم قرض ہے پس قرض خواہ نے اس کو علم کیا کہ ان درم کے عوض یہ غلام

جب موکل نے بائع کو معین کر دیا ہو تو وکیل ضامن نہ ہوگا کیونکہ پہلے وہ بائع کی طرف سے قبضہ کر لینے کا وکیل ہو جائے گا پھر وہ اپنے واسطے ملکیت حاصل کرے گا۔ وبخلاف ما اذا امره بالتصديق لانه جعل المال لله تعالى وهو معلوم واذا لم يصح التوكيل نفذ الشراء على المأمور فيهلك من ماله الا اذا قبضه الامر منه لانه لا يعقد البيع تعاطيا۔

بخلاف اس کے اگر موکل نے فرضدار کو یہ مال صدقہ کرنے کا حکم دیا ہو اس واسطے کہ اس نے مال کو اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا اور یہ امر معلوم ہے اور جب ثابت ہو کہ تو وکیل نہیں صحیح ہے تو وکیل نے جو کچھ خریدا وہ اسی کے ذمہ رہے گا پس جب تلف ہو تو اسی کا مال گیا بخلاف اس کے اگر موکل نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ موکل کا مال ہے اس واسطے کہ وکیل و موکل کے درمیان بطریق تعاطی کی بیع منعقد ہو گئی۔ قال ومن دفع الى أخوالفا وامره ان يشتري بديا جارية فاشترها فقال الامرا شترتيها بخمس مائة وقال المأمور اشترتيها بئالف فالف قول المأمور۔

اگر ایک نے دوسرے کو ہزار درم دے کر حکم کیا کہ ان کے عوض ایک باندی خریدے پس وکیل نے خریدی پھر موکل نے کہا کہ تو نے اس کے عوض پانچ سو کے خریدا اور وکیل نے کہا کہ میں نے اس کو بعض ہزار کے خریدا تو قول وکیل کا قبول ہوگا۔ ومراة اذا كانت تساوي الف لانه أمين فيه وقد ادعى الخروج عن عهدة الامانة والا مريدني عليه ضمان خمس مائة وهو ينكر۔ اس کلام میں امام محمد کی مراد یہ ہے کہ جب یہ باندی ہزار درم قیمت کی ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس بارہ میں امین ہے اور اس نے اپنے عہدہ امانت سے باہر ہونے کا دعویٰ کیا یعنی اپنی امانت داری میں پورے اترنے کا دعویٰ کرتا ہے اور موکل اس پر پانچ سو درم ضمانت کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ وکیل اس سے منکر ہے نہ تو قول منکر کا قبول ہوگا۔ فان كانت تساوي خمس مائة فالف قول الامور لانه خالف حيث اشترى جارية تساوي خمس مائة والامر تناول ما تساوي الف فيضمن۔ اور اگر وہ باندی پانچ سو درم کی ہو تو موکل کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ وکیل نے اس کے حکم سے مخالفت کی کیونکہ اس کے حکم میں ہزار درم قیمت کی باندی تھی اور اس نے پانچ سو درم قیمت کی باندی ہزار کو خریدی تو ضامن ہوگا۔ قال وان لم يكن دفع اليه الف فالف قول الامور۔ اور اگر اس مسئلہ میں موکل نے اس کو ہزار درم نقد نہ دے ہوں تو بہر حال موکل کا قول قبول ہوگا۔ نہ ہی امام مالک وشافعی کا قول ہے۔ اما اذا كانت قيمتها خمس مائة فلمخالفة وان كانت قيمتها الف فنعناه انهما يتخالفان لان الموكل والوكيل في هذا ان يزلان منزلة البائع والمشتري وقد وقع الاختلاف في الثمن وموجب التعالف ثم يفسخ العقد الذي جرى بينهما فيلزم الجارية المأمور۔ پس در صورتیکہ اس باندی کی قیمت پانچ سو درم ہو تو وکیل کے ذمہ اس واسطے لازم ہوگی کہ وکیل نے حکم سے مخالفت کی اور در صورتیکہ اس کی قیمت ہزار درم ہو تو موکل کا قول قبول ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان دونوں سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل و موکل بمنزلہ بائع و مشتری ہیں اور یہاں ثمن میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اور اس کا حکم یہی ہوتا ہے کہ دونوں سے باہمی قسم لی جائے پھر وہ عقد فسخ کر دیا جائے جو دونوں میں واقع ہوا تھا پس ایسا کرنے سے پہلے باندی بدیمہ وکیل پڑے گی۔ نہ اور باہمی قسم یہ کہ ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لی جاوے پس جس نے قسم سے انکار کیا اسی پر دوسرے کا دعویٰ ثبوت ہوگا اور اگر دونوں نے قسم کھائی تو عقد فسخ کر دیا جائے گا۔ قال ولو امره ان يشتري له هذا العبد وله يسوله ثنا فاشتراه فقال الامرا شترتيه بخمس مائة وقال المأمور بئالف۔

اگر موکل نے وکیل کو حکم کیا کہ میرے واسطے یہ غلام خریدے اور کچھ ثمن نہیں بیان کیا پس وکیل نے خریدا پھر موکل نے کہا کہ تو نے اس کو پانچ سو درم کو خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے ہزار درم میں خریدا ہے فہ پھر بائع سے دریافت کیا گیا۔ وصدق البائع المأمور۔ اور بائع نے وکیل کے قول کی تصدیق کی۔ فالقول قول العامور مع یمنہ۔ تو قسم سے وکیل کا قول قبول ہوگا۔ قیل لا تحالف ہمنالانہ اس تفع الخلاف بتصدیق البائع اذ هو حاضر فی المسألة الا وہی ہو غائب فاعتبر الاختلاف وقیل یتحالفان کما ذکرناہ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اس مقام پر باہمی قسم نہیں ہے کیونکہ بائع کی تصدیق سے اختلاف اٹھ گیا کیونکہ بائع حاضر ہے اور پہلے مسئلہ میں بائع غائب تھا تو اختلاف معتبر ہوا تھا اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہاں بھی یا ہم قسم لی جائے گی بدلیل مذکورہ بالا کہ وکیل و موکل یہاں بمنزلہ بائع و مشتری ہیں جنہوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو باہمی قسم لی جاتی ہے اگر کہا جائے کہ باہمی قسم ہوتی تو امام محمد ذکر فرماتے جواب یہ کہ یہ امر زیادہ واضح تھا لہذا ذکر نہیں کیا۔ وقد ذکر معظم یمنین التحالف وهو یمین البائع والبائع بعد استيفاء الثمن اجنبی عنها وقبلہ اجنبی عن الموکل اذ لم یجربینہما ببع فلا یصدق علیہ فبقی الخلاف وهذا قول الامام ابی منصور وهو اظهر والله اعلم بالصواب۔ اور امام محمد نے تحالفت میں سب سے بڑی قسم ذکر فرمائی اور وہ بائع کی قسم ہے اور ثمن حاصل کر لینے کے بعد بائع ان دونوں سے اجنبی ہے اور ثمن حاصل کرنے سے پہلے وہ موکل سے اجنبی ہے کیونکہ موکل اور اس بائع کے درمیان کوئی بیع واقع نہیں ہوئی تو اس پر اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی تو وکیل و موکل میں اختلاف باقی رہا اور یہ امام ابو منصور مارتیدی کا قول ہے اور یہی اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب فہ اور قاضی خاں نے کہا کہ قول اول یعنی قول ابو جعفر اسحٰب ہے اور کافی میں کہا کہ یہی صحیح ہے ع۔

فصل فی التوکیل لشراء النفس العبد

یہ فصل دوم نفس غلام کی خرید کے بیان میں ہے

قال واذا قال العبد لرجل اشتري نفسي من مولاي بالف ودفعها اليه فان قال الرجل للمولى اشتريته لنفسه فباعه على هذا فهو حبر والولد للمولى۔ اگر غلام نے ایک شخص اجنبی سے کہا کہ تو مجھ کو میرے مالک سے بعض ہزار درم کے خرید لے یعنی اس شخص کو وکیل کیا اور یہ ہزار درم اس وکیل کو دے دیئے پس اگر وکیل نے اس کے مولے سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اس کی ذات کے واسطے خریدا پس مولے نے اسی شرط پر اس کو بیچا تو وہ آزاد ہے اداس کی دلا اس کے مالک کی ہوگی۔ لان بیع نفس العبد منه اعتاق وشرأ العبد نفسه قبول الاعتاق ببذل۔ کیونکہ غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ بیچنا اعتاق ہے اور غلام کا اپنی ذات کو خریدنا اس شاق کو معاوضہ قبول کرنا ہوتا ہے۔ والہا موس سفیر عنہ اذ لا يرجع علیہ الحقوق فصار كأنه اشتري بنفسه واذا كان اعتاقا لعقب الولد۔ اور غلام نے جس شخص کو وکیل کیا وہ محض سفیر ہے کیونکہ اس پر حقوق نہیں راجع ہوتے ہیں تو ایسا ہوگا کہ گویا غلام نے بذات خود خریدا اور جب یہ خرید بمنزلہ اعتاق ہوئی تو اس کے پیچھے ولا ثابت ہوگی فہ اور ولا اس شخص کی ہے جس نے آزاد کیا اور وہ مالک ہے۔ وان لم یبین للمولى فهو عبد للمشتري اذ اگر وکیل نے مالک

سے نہ کہا ہو کہ تو غلام کے واسطے غلام کو فروخت کر بلکہ یہی کہا کہ تو غلام کو بے عوض ہزار کے فروخت کر تو یہ مشتری کا غلام ہو گا یعنی وکیل کا غلام ہو جائے گا۔ لان اللفظ حقیقۃ للمعاوضۃ وامکن العمل بها اذالم یبین فیہا فظ علیہا بخلاف شری العبد نفسه لان المجاز فیہ متعین واذا کان معاوضۃ یشیت الملك له۔ اس واسطے کہ کہ فروخت کرنے کا لفظ تو درحقیقت معاوضہ کے واسطے ہے اور یہاں اس پر عمل کرنا ممکن ہے جبکہ مشتری نے بیان نہیں کیا یعنی وکیل مذکور سے معاوضہ کرنا ممکن ہے اور اعتقاد لازم نہیں ہے پس اس حقیقی معنی کا لحاظ کیا جائے گا۔ جب تک ممکن ہے بخلاف اس کے جب غلام نے اپنے آپ کو خریدا ہو تو وہ خواہ مخواہ اعتقاد ہے اس واسطے کہ یہاں مجازی معنی لینا متعین ہیں کیونکہ معاوضہ مالک و غلام کے درمیان نہیں بنتا اور در صورتیکہ یہ عقد معاوضہ ہو یعنی بغیر بیان کے مشتری کے ہاتھ بیع ہو تو غلام میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ والاف للمولیٰ لانه کسب عبده وعلى المشتري الف مثله ثلثا للعبد فانه فی ذمته حیث له یصح الاداء بخلاف الوکیل بشری العبد من غیرہ حیث لا یشترط بیانہ لان العقدین هنالك على نمط واحد وفي الحالین المطالبة نحو العاقد اما ههنا فاحدهما اعتاق معقب للولاء ولا مطالبة على الوکیل والمولیٰ عسالة لا یرضاه ویوجب فی المعاوضۃ المحضة فلا بد من البیان اور یہ ہزار درم جو مشتری نے غلام سے لے کر دیئے ہیں وہ مولے کی ملک ہیں کیونکہ اس کے غلام کی کٹائی ہیں اور مشتری پر اس کی مثل ہزار درم اس غلام کے دام لازم ہوں گے کیونکہ یہ ثمن بذمہ مشتری باقی رہا جبکہ یہ ادا کرنا صحیح نہیں ہوا بخلاف ایسے شخص کے جو کسی دوسرے شخص سے غلام خریدنے کے واسطے وکیل کیا گیا ہو یعنی مثلاً زید نے بکر کو وکیل کیا کہ خالد سے اس کا غلام میرے واسطے بیع ہزار درم کے خریدے چنانچہ اس صورت میں وکیل پر بیان کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ یہاں عقد بیع خواہ وکیل کے واسطے ہو یا مولے کے واسطے ہر دونوں ایک ہی طرز پر ہیں یعنی ہر حال یہ عقد بیع ہے اور دونوں صورتوں میں حقوق کا مطالبہ اسی شخص سے ہو گا جس نے عقد باندھا ہے اور یہاں غلام کے مسئلہ میں دو عقد ہیں سے ایک تو اعتقاد ہے جس کے پیچھے دلائل ثابت ہوتی ہے۔ اور وکیل پر کچھ مطالبہ نہیں ہے اور شاید مولے اس پر راضی نہ ہوا اور محض معاوضہ پر راضی ہو تو یہاں بیان کر دینا ضروری ہے۔ فتح خلاصہ یہ ہے کہ جب غلام نے دوسرے کو وکیل کہا تو وکیل کا بیان کرنا البتہ اعتقاد ہے اور بغیر بیان کے خریدنا خود وکیل کے واسطے بیع ہے پس اعتقاد اور بیع میں فرق ہے لہذا یہاں بغیر بیان کے اعتقاد نہ ہو گا اور اگر زید نے بکر کو خالد کا غلام خریدنے کے لئے وکیل کیا تو بکر خواہ بیان کر کے خریدے یا بغیر بیان کے خریدے ہر حال یہ بیع واقع ہوگی اور کسی صورت میں اعتقاد نہ ہو گا تو بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ومن قال لعبد اشتوی نفسك من مولاه فقال لمولاه بعنی نفسي لفلان بكذا ففعل فهو للذمر۔ اگر کسی آزاد نے ایک غلام سے کہا کہ اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے میرے واسطے خرید کر پس غلام نے اپنے مالک سے کہا کہ مجھے میرے ہاتھ فلاں شخص کے واسطے فروخت کر دے بیع اس قدر ثمن کے۔ پس مالک نے فروخت کیا تو یہ غلام اپنے مولے کے واسطے ہو گا۔ لان العبد یصلح وکیلا عن خیرہ فی شراء نفسه لانه اجنبی عن مالیتہ۔ اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کے خریدنے میں بغیر کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے کیونکہ اپنے مال ہونے سے اجنبی ہے۔ فتح یعنی اپنی ذات کا خود مالک نہیں ہے بلکہ بھانڈا اپنی ذات کے ایک آدمی ہے اس کا مال ہونا بھانڈا اس کے مالک کے ہے والبیع یرد علیہ من حیث انه مال الان مالیتہ فی بداهۃ الہ غلام پر بیع وارد ہونا اس لئے ہے کہ وہ مال ہے لیکن

اتنی بات ہے کہ غلام کی مالیت خود غلام کے قبضہ میں ہے۔ حتی لا یملک البائع العیس بعد البیع
لاستيفاء الثمن۔ حتی کہ بائع یعنی اس کا مالک اس کو فروخت کرنے کے بعد ثمن وصول کرنے کے لئے اس کو
روک نہیں سکتا۔ کیونکہ جب بائع بیع کو عاقد کے قبضہ میں دے دے تو روک نہیں سکتا۔ بالجملہ غلام
خود اس لائق ہے کہ دوسرے کی مالیت خریدے یعنی اپنے مولے کی مالیت جو کہ خود ہی ہے اس سے خرید سکتا
ہے۔ فاذا اضافه الى الامر صلح فعله امثالا فيقع العقد للذم۔ پس جب غلام نے عقد کو اپنے حکم دینے
والے یعنی مولے کی طرف نسبت کیا یعنی کہا کہ فلاں کے واسطے مجھے میرے ہاتھ فروخت کر دے تو غلام کا یہ فعل
اپنے مولے کے حکم کی تعمیل ہو سکتا ہے تو یہ عقد مولے کے واسطے واقع ہوگا۔ وان عقد لنفسه فهو حر۔ اور اگر
غلام نے اس عقد کو اپنے واسطے کیا تو وہ آزاد ہے مثلاً کہا کہ مجھے میرے ہاتھ فروخت کر دے اور مولے نے مانا
تو وہ آزاد ہو گیا۔ لانه اعتاق۔ اس واسطے کہ یہ اعتناق ہے۔ کیونکہ آزاد وہی جو اپنی ذات کا مالک ہو۔
وقد رضى به المولى دون المعاوضة۔ اور حال یہ کہ مولے اس پر بدون معاوضہ کے راضی ہو گیا۔
تو غلام آزاد ہوا اگرچہ غلام نے معاوضہ بیان کیا ہو کیونکہ جب غلام کسی مال کا مالک نہیں تو معاوضہ کے کچھ معنی
متصور نہیں ہیں اگر کہا جاوے کہ غلام معین ہے جواب دیا کہ والعبد وان كان وكيلا بشراء معين ولكن
ان يجنس تصوف اخر۔ غلام اگرچہ مولے کی طرف سے ایک معین غلام خریدنے کے واسطے وکیل ہے لیکن غلام
مذکور دوسری جنس کا تصرف لایا۔ کیونکہ مولے نے اس کو مال کے عوض ملک ہونے کا تصرف دیا اور اس
نے بغیر مال کے اعتناق کیا۔ وفي مثله ينفذ على الوكيل۔ اور ایسی صورت میں تصرف وکیل پر نافذ ہوتا ہے
فان در معین غلام خریدنے کی وکالت میں جب وکیل نے اسی قدر ثمن کے عوض میں خریدا ہو تو مولے کے واسطے
بیع ہوتی ہے حالانکہ یہاں مخالفت ظاہر ہے۔ وكذا لو قال بعني نفسي اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولے سے
کہا کہ تو میرے ہاتھ میری ذات فروخت کر دے۔ ولو يقل لفلان اوريون نہیں کہا کہ فلاں شخص کے واسطے
فروخت کر دے فہو حر لان المطلق يحتمل الوجهين تو یہ آزاد ہے اس واسطے کہ جو کلام مطلق سے وہ دو صورتوں کو
محمل ہے فت کہ غلام نے اپنے واسطے خود خریدا یا فلاں مولے کے واسطے خریدا۔ فلا يقع امثالا بالشك فيبقى
التصرف واقعا لنفسه۔ تو شک کی وجہ سے یہ فعل کچھ مولے کی فرمانبرداری میں نہیں واقع ہوگا پس اس کا تصرف
اپنی ذات کے واسطے باقی رہ جائے گا فت جس سے اعتناق ہوتا ہے اور اصل یہ کہ آدمی اپنی ذات کے واسطے
تصرف کرے

فصل فی البیع

فصل سوم وکالت بیع کے بیان میں

الوكيل بالبيع والشراء لا يجوز له ان يعقد مع وجده ومن لا يقبل شهادته له عند ابی حنیفہ۔
وکیل بیع یا وکیل خرید کسی کو جائز نہیں کہ بیع کا معاملہ اپنے باپ یا دادا یا ایسے شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی

وکیل کے حق میں جائز نہیں اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ وقلا يجوز بيعه منهم بمثل القيمة الا من عبده او مكاتبه۔ اور صاحبین نے کہا کہ وکیل کا بیچنا ان لوگوں کے ہاتھ پوری قیمت پر جائز ہے لیکن اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ البتہ نہیں جائز ہے لان التوكيل مطلق۔ باب الاصل واسطے کہ وکیل تو مطلق ہے نہ ہر شخص کو شامل ہے خواہ وہ وکیل کا باپ دادا وغیرہ ہو یا کوئی ہو۔ ولا تهمة اذا اذلا ملاك متبائنة والمنافع منقطة۔ اور کچھ تہمت نہیں اس واسطے کہ وکیل کے اور ان لوگوں کے املاک باہم جدا ہیں اور منافع منقطع ہیں نہ یہ تہمت نہیں کہ وکیل کے واسطے ایسا کرنے میں منفعت ہے کیونکہ ہر ایک کی ملکیت جدا ہے اور ایک کو دوسرے کی ملک سے بغیر طریقہ شرعی کے انتفاع کا حق نہیں ہے پس باپ دادا وغیرہ میں جائز ہے بخلاف العبد لانه يبيع من نفسه لان باقى يد العبد للمولى۔ برخلاف غلام کے کہ اس میں تہمت ہے اس لئے کہ یہ درحقیقت اپنے ہاتھ فروخت ہے کیونکہ جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے وہ مولے کی ملکیت ہے۔ وكذا للمولى حق في كسب المكاتب اور اسی طرح مکاتب کی کمائی میں مولیٰ کا حق ہوتا ہے نہ محض کہ مال کتابت لیتا ہے اور اب بھی بطور احسان کے مطالبہ چھوڑ دیا ہے وينقلب حقيقة بالعجز۔ اور عاجزی کے ساتھ یہ بدل کر حقیقت ہو جاتا ہے نہ یعنی اگر مکاتب مذکور اولے کتابت سے عاجز ہوا تو وہ بدستور سابق اپنے مولے کا غلام کر دیا جاتا ہے اور جو کچھ اس کے پاس کمائی ہے وہ درحقیقت مولے کو مل جاتی ہے اور اس وقت اس کا حق حقیقی مل جاتا ہے۔ وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوكالات وهذا موضع التهمة بدليل عدم قبول الشهادة ولان المنافع بينهم متصلة فصار بيعاً من نفسه من وجه والجاراة والصرف على هذا الخلاف۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تہمت کی جگہیں وکالت سے مستثنا ہوتی ہیں اور یہ بھی ایک تہمت کا مقام ہے اس دلیل سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ منافع ان میں باہم متصل ہیں تو ایک وجہ سے یہ اپنے ہاتھ بیع ہو گئی اور عقدا جارہ وعقد صرف میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی اگر جارہ کے واسطے وکیل کیا یا بیع صرف کے واسطے وکیل کیا پس اس نے اپنے باپ دادا وغیرہ ایسے شخص کے ساتھ جارہ یا عقد صرف کیا جس کی گواہی اس کے حق میں نہیں جائز ہے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور امام کے نزدیک نہیں ہے وعلیٰ ہذا اگر اس نے ان لوگوں سے کوئی مال عین بعوض ثمن معلوم کے خرید کر اس کو بطور بیع مرابحہ کے بیچنا چاہا تو صاحبین کے نزدیک بدون بیان کے جائز ہے۔ اور امام رحمہ کے نزدیک بلا بیان نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ ع۔ قال والوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير والعرض عند ابی حنیفہؒ وقالا لا يجوز بيعه بنقصان لا يتغابن الناس فيه ولا يجوز بالدرهم والدنانير۔ اور وکیل بیع کو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اختیار ہے کہ ثمن قلیل وکثیر واسباب کے عوض فروخت کرے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس قدر نقصان کے ساتھ جس کو اپنے اندازہ میں لوگ نہیں اٹھاتے ہیں نہیں فروخت کر سکتا اور سمائے دیم و دینار کے بعوض دوسری چیز کے نہیں فروخت کر سکتا۔ لان مطلق الا مریقید بالمتعارف لان المتوفات لدفع الحاجات فيتعقد بمواقعتها والمتعارف البيع ثمن المثل وبالمقودول هذا يتقيد التوكيل بشراء الوهم والمجد والافهية بنوعان الحاجة ولان البيع لغبن فاحش بيع من وجه وهبة من وجه وكذا المقايضة بيع من وجه وشراء من وجه فلا يتناول مطلق اسم البيع ولهذا لا يملكه الاب والوصی۔ صاحبین کی دلیل اول یہ ہے کہ مطلق حکم وکالت ایسی وکالت کے ساتھ متعقد ہونا ہے جو منقارن ہواس واسطے کہ تصرفات کی غرض یہ ہوتی ہے کہ صاحبین پوری ہوں تو جو ما جائز

کے موقع ہیں انہیں تک وکالت متفقہ ہوگی اور متعارف یعنی مروج یہ ہے کہ بیع میں ثمن برابر کا ہوا و بیع بعض نقد کے ہوا و اسی جہت سے کہ وکالت مفید بضرورت ہے تو جب کوئلہ یا برف یا قربانی کا جانور خریدنے کے واسطے وکیل کرتا ہے تو یہ وکالت ان چیزوں کی ضرورت کے زمانہ سے مخصوص ہوتی ہے یعنی کوئلہ کی وکالت جاڑوں کے زمانہ تک اور برف کی وکالت گرمیوں تک اور جانور قربانی کی وکالت ایام تشریق تک مفید ہوتی ہے اور دلیل دوم یہ ہے کہ جس بیع میں فاش خسارہ ہو یعنی اس قدر دام کو کوئی اندازہ نہ کرے تو یہ ایک طرح سے بیع ہے اور ایک وجہ سے یہ ہے اور اسی طرح اسباب کے عوض بیچنا بھی ایک طرح سے بیع ہے اور ایک طرح سے خرید ہے۔ تو مطلق لفظ بیع اس کو شامل نہ ہوگا اسی واسطے باپ باوصی کو غبن فاحش کا اختیار نہیں مرنہ۔ غصہ خلاصہ یہ ہے کہ جو وکالت مطلق ہو وہ معروف طریقہ کے ساتھ ضرور مخصوص ہوگی اور معروف طریقہ یہی ہے کہ ثمن برابر ہو یعنی جتنے کو بازار میں نرخ ہے اتنے داموں کو فروخت کرے یا اگر کمی ہو تو صرف اس قدر ہو کہ کوئی اندازہ کرنے والا اتنے درم بھی اندازہ کرتا ہو پس گویا موکل نے کہہ دیا تھا کہ لوگوں کے اندازہ کے موافق بیچنا اور یہ بھی دلیل ہے کہ جب وکیل نے اتنی گھٹی اٹھائی جو کسی کے اندازہ میں نہیں ہے تو گویا وکیل نے مشتری کو کسی قدر بیع ہبہ کردی حالانکہ موکل نے اس کو صرف فروخت کی اجازت دی ہے اور ہبہ کی اجازت نہیں دی اسی واسطے اگر ایک شخص کے صغیر بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے ترکہ میں کچھ مال پایا اور باپ اس کا متولی ہے یا باپ نے بھی انتقال کیا اور باپ کی طرف سے کوئی وصی ہے تو باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ صغیر کے اس مال کو اس کی قیمت سے کم کے عوض خسارہ فاحش اٹھا کر فروخت کرے۔ کیونکہ اس کو بیع کی اجازت ہے اور ہبہ کی اجازت نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی وکیل کو اجازت نہیں ہے اور اسباب کے عوض بیچنا بیع متعارف نہیں ہے بلکہ ایک طرح سے وہ اس اسباب کی خرید ہے پس حاصل یہ ہوا کہ وکیل کو نقد درم و دینار کے ساتھ اور بدون خسارہ فاحش کے بیچنا جائز ہے ورنہ نہیں۔ ولہ ان التوکیل بالبیع مطلق فیجوز علی اطلاقہ فی غیر موضع التهمة والبیع بالغبن او بالغبن متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والبر من العین والمسائل متنوعة علی قول ابی حنیفۃ صحلی ما هو المروی عنہ وانه بیع من کل وجه حتی ان من حلف لا یبیع یحنت بہ غیوان الاب والوصی لا یملکانه مع انہ بیع لان ولایتہما نظریۃ اولاً نظرفیہ والبقایضۃ شریۃ من کل وجه وبیع من کل وجه لوجود کل واحد منہما امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کی وکالت یہاں مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گی یعنی ہر طرح و ہر جگہ جائز ہر گئی سوائے ایسے موقع کے جہاں تہمت ہو یعنی جوابدہ گزر چکا اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا یا کسی اسباب کے عوض بیع کرنا بھی ایسے وقت میں معمول ہے جبکہ ثمن کی حاجت شدید ہو یا اس اسباب سے آدمی اکتا جاوے اور صاحبین نے جو کوئلہ و برف قربانی کے مسائل بیان کئے وہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ممنوع ہیں یعنی ان میں بھی وقت و زمانہ کی تخصیص نہیں بلکہ وکالت مطلق ہے جیسا کہ امام رحمہ سے روایت کیا جاتا ہے اور خسارہ فاحش کے ساتھ بیع کرنا بھی ہر طرح بیع ہے۔ حتی کہ اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا پھر اس نے خسارہ فاحش کے ساتھ بیع کی تو قسم میں حائث ہو جائے گا یعنی یہ کسی وجہ سے ہبہ نہیں ہے اور باوجود اس کے بیع ہونے کے بھی باپ درمی کو بھی جزا اس کا اختیار نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ و وصی کو ولایت نظری حاصل ہے یعنی البتہ تصرف کر سکتے ہیں جس میں صغیر کے واسطے بطلانی کی نظر ہو حالانکہ غبن فاحش میں کوئی بہتری نہیں ہے لہذا باپ درمی کو یہ اختیار بھی نہیں ہے اور رہا اسباب کے عوض بیچنا تو ہر طرح سے بیع ہے اور ہر طرح سے

خرید ہے کیونکہ اس میں خرید و فروخت کی پوری تعریف پائی جاتی ہے۔ یعنی جب کسی اسباب کے عوض
فروخت کیا تو بنظر اپنے اسباب کے اگر فروخت کا خیال کرے تو اپنا اسباب بیع ہے اور دوسرے کا اسباب
نہیں ہے اور اگر دوسرے کا اسباب بیع ہے اور یہی خیال دوسرے کی طرف سے جاری ہو سکتا ہے پس وہ بیع و
دولوں ہو سکتا ہے پس جب وہ ہر طرح سے بیع ٹھہرا تو وکالت بیع میں اس کی اجازت ظاہر ہے۔ قال والکیل
بالشراء يجوز عقده بمثل القيمة وبنیادة يتغابن الناس في مثلها ولا يجوز بمالا يتغابن الناس في مثله -
اور وکیل خرید کے واسطے جائز ہے کہ اتنے ٹمن کے عوض عقد ٹھہرا دے جو اس کی قیمت برابر ہے یا اتنی زیادتی کے
ساتھ ٹھہرا دے جس کو لوگ اپنے اندازہ میں اٹھا جاتے ہیں۔ اور اتنی زیادتی کے عوض نہیں جائز ہے جو کسی کے اندازہ
میں نہ ہو۔ ف حاصل یہ کہ وکیل خرید اگر برابر قیمت پر خریدے تو جائز ہے اور اگر اس نے ٹمن میں زیادہ کیا پس اگر
اتنی زیادتی ہو جو کسی اندازہ کرنے والے کے انداز میں داخل ہوتی ہے تو بھی جائز اور اگر غبن فاحش ہو یعنی اتنے درم
بڑھا دیے جو کسی اندازہ کرنے والے کے انداز میں نہیں ہے تو جائز نہیں ہے۔ لان التهمة فيه متحققة فلعله اشتراه
لنفسه فاذا لم يوافق الحق بغیره علی ما موصی لکان وکیل بشراء شیء بعینه قالوا یفقد علی الأمر لانه لا یمکن
شراؤه لنفسه - کیونکہ غبن فاحش کے ساتھ خرید نے میں تہمت ہوتی ہے شاید اس نے اپنی ذات کے واسطے
خریدی تھی پھر جب وہ تجارت کے موافق نہ ہوئی تو اس نے دوسرے کے ذمہ لگائی چنانچہ سابق میں گنہگار تھی کہ
اگر کسی معین چیز کے خریدنے کا وکیل ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنا بھی موکل کے ذمہ نافذ ہوگا
کیونکہ وکیل اس کو اپنے واسطے نہیں خرید سکتا تھا۔ ف یعنی تہمت نہیں ہے تو وکالت لازم ہوگی۔ وکن الوکیل
بالنکاح اذا نواجه امرأة باكثر من مهر مثلها جان عندہ لانه لا بد من الاضافة الى الموکل فی العقد فلا یکن
هذه التهمة ولا كذلك الوکیل بالشراء لانه یطلق العقد - اور یہی حکم وکیل نکاح کا ہے کہ جب
اس نے موکل کو کوئی عورت اس کے مہر مثل سے زائد کے عوض بیاہ دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ عقد
نکاح میں موکل کی طرف نسبت کرنا ضرور ہے تو تہمت کی کوئی گنجائش نہ ہوگی بخلاف وکیل خرید کے کہ وہ عقد کو اپنی
ذات کی جانب منسوب کرتا ہے ف یعنی وکیل نکاح میں سوائے اس کے کوئی صورت نہیں ہے کہ وہ یوں کہے کہ میں
نے اپنے موکل فلاں شخص کے ساتھ بعض ہزار درم کے تیرا نکاح کیا۔ اور وکیل خرید یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے
یہ چیز ہزار درم کو خریدی کیونکہ یہ خرید جائز ہو جائے گی۔ اگرچہ اس نے موکل کے واسطے نیت کی ہو۔ قال والذی لا
یتغابن الناس فیہ مالا یدخل تحت تقویہا مقومین وقیل فی العروض ده نیرو فی الحیوانات دہ
یانده فی العقارات دہ دوانده - پھر واضح ہو کہ وہ خسارہ جس کو لوگ اپنے اندازہ میں نہیں اٹھاتے ہیں ایسے
خسارہ کا نام ہے جو اندازہ کرنے والوں میں سے کسی کے اندازہ میں نہ آوے یعنی جو لوگ تجارت سے ماہر ہیں ان میں
سے کوئی اس قدر مال کے عوض اندازہ نہ کرے اور کہا گیا کہ اسباب میں دس کی چیز ساٹھ درم ہمارے حیوانات
میں دس درم کا جانور گیارہ درم کا ہمارے عقارات مانند کھیت وغیرہ میں دس کے بارہ ہوں ف نہایت وغیرہ میں کہا کہ مراد
ہے کہ اس قدر خسارہ ہو تو خفیہ ہے جس کو لوگ اندازہ میں اٹھا جاتے ہیں۔ پس جب اس سے زیادہ ہو تو غبن فاحش ہے
اور کٹایہ وغیرہ میں کہا کہ یہ غبن فاحش کی مثال ہے اور قستانی میں بھی مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ہر حال اسباب و عقار
حیوانات میں فرق ہے۔ لان التصرف یکثر وجودہ فی الاول ویقل فی الاخر ویستوسط فی الاوسط

و کثرة الغبن لقلة التصرف - کیونکہ اسباب میں خرید و فروخت کا تصرف بہت ہوتا ہے اور غنات میں یہ تصرف بہت کم ہوتا ہے اور بیوانات میں بدرجہ اوسط ہوتا ہے اور غبن کی زیادتی اس میں ہوتی ہے جس میں تصرف کم ہوتا ہے اس واسطے کہ اس کا نرخ لوگوں پر مخفی ہوتا ہے۔ قال واذا وكله ببيع عبده نصفه نصفه جانہ عند ابی حنیفہ لان اللفظ مطلق من قبل الافتراق والاجتماع الا ترى انه لو باع الكل بثمن النصف يجوز عندنا فاذا باع النصف به اولی - اگر اپنا ایک غلام بیچنے کے واسطے وکیل کیا پس وکیل نے نصف غلام فروخت کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اس واسطے کہ وکالت میں کوئی قید کل یا بعض کی نہیں ہے بلکہ مطلق ہے جو دونوں کو شامل ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہر کہ اگر اس نے کل غلام کو نصف کے دام پر بیچ ڈالا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہو جاتا ہے پس جب ان داموں کے عوض نصف ہی غلام بیچا تو بدرجہ اولی جائز ہے۔ وقال لا يجوز لانه غیر متعارف ولما فيه من ضرر الشركة - اور صاحبین نے فرمایا کہ نصف بیچنا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ متعارف نہیں ہے اور اس لئے کہ اس میں شرکت کا ضرر لاحق ہو جائے گا۔ الا ان يبيع النصف الاخر قبل ان يختصم الا ان يبيع النصف قد يقع وسيلة الى الامتثال بان لا يجد من يشتريه جملة فيحتاج الى ان يفرق فاذا باع الباقي قبل نقض البيع الاول تبين انه وقع وسيلة واذا لم يبيع ظهر انه لم يقع وسيلة فلا يجوز وهذا استحسنان عندنا۔ لیکن اگر باقی نصف کو وکیل و موکل کے جھگڑے سے پہلے وکیل نے فروخت کر دیا تو جائز ہے اس واسطے کہ نصف فروخت کرنا کبھی موکل کی تعمیل حکم کا ذریعہ ہو جاتا ہے مثلاً وکیل کو ایسا شخص نہ ملا جو ایک بارگی پورا غلام خریدے تو اس کو حاجت ہوئی کہ غلام کو متفرق کر کے فروخت کرے پس جب نصف اول کی بیع ٹوٹے سے پہلے وکیل نے باقی نصف بھی فروخت کر دیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اول فروخت کرنا تعمیل حکم کا ذریعہ واقع ہوا تھا تو جائز ہے اور جب وکیل نے باقی نصف غلام فروخت نہ کیا تو ظاہر ہوا کہ اول نصف بیچنا تعمیل حکم کا ذریعہ نہیں تو جائز بھی نہ ہوگا اور یہ صاحبین کے نزدیک استحسنان ہے فقہ یعنی موکل کا اصلی مقصود یہ ہے کہ کل غلام فروخت کر دے اور اس حکم کی تعمیل دو طرح ہو سکتی ہے ایک یہ کہ پورا غلام بیٹے والا مل گیا تو اس نے ایک بارگی پورا غلام بیچ ڈالا اور دوم یہ کہ اس نے نصف نصف کیے فروخت کیا۔ پس اگر اس نے دونوں نصف فروخت کئے خواہ ایک بارگی یا آگے پیچھے تو موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور اگر اس نے نصف غلام فروخت کیا پھر اس کی بیع ٹوٹ گئی پھر اس نے باقی نصف فروخت کیا تو جائز نہیں ہے وان وكله بشراء عبد فاشترى نصفه فالشراء موقوف فان اشترى باقية لزم الموكل لان شراء البعض قد يقع وسيلة الى الامتثال بان كان موثقا بين جماعة فيحتاج الى شراء شقصة شقصة فاذا اشترى الباقي قبل رد الامر اليه تبين انه وقع وسيلة فينفذ على الامر وهذا بالاتفاق والفرق لابي حنیفہ ان في الشراء يتحقق التهمة على ما مر وان كان الامر بالبيع يصادف ملكه فيصح فيعتبر فيه اطلاقه والامر بالشراء صادف ملك الغير فلم يصح فلم يعتبر فيه التقيد والاطلاق - اور اگر اس کو ایک غلام خریدنے کا وکیل کیا پس وکیل نے اس کو آدھا خریدا تو یہ خرید متوقف رہے گی یعنی بالاتفاق ابھی حکم میں توقف ہے پس اگر وکیل نے باقی غلام بھی خریدا تو وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگا اس واسطے کہ غلام میں سے ایک حصہ خریدنا کبھی موکل کا حکم پورا کرنے کا وسیلہ ہو جاتا ہے مثلاً یہ غلام کسی جماعت نے میراث پایا ہو تو اس کو حصہ حصہ کر کے خریدنے کی ضرورت ہوگی پھر جب اس نے باقی غلام

بھی خرید لیا قبل اس کے کہ موکل نے حصہ اول کی بیع رد کی ہو تو یہ ظاہر ہوا کہ پہلا حصہ خریدنا وسیلہ ہو گیا تھا تو موکل پر یہ بیع نافذ ہوگی۔

اور اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے اور امام رحمہ نے اس میں اور فروخت میں فرق کیا ہے۔

اس وجہ سے کہ خرید کی صورت میں تہمت پائی جاتی ہے چنانچہ اس کا بیان سابق میں گذرا اور دوسرا فرق یہ ہے کہ فروخت کا حکم کرنا موکل کی ملک سے منتفق ہوا تو یہ حکم صحیح ہے تو اس میں حکم اطلاق معتبر ہوگا۔ اور خریدنے کا حکم دوسرے کی ملک سے متصل ہوا تو صحیح نہیں ہوا یعنی بضرورت جائز ہے تو اس میں اطلاق یا تقبیہ کچھ معتبر نہ ہوئی۔ قال ومن امر جلا

بیع عبدة فباعه وقبض الثمن اوله يقبض فردة المشتري عليه بعيب لا يحدث مثله بقضاء القاضی ببینه

او باء یمین او باقرارہ یودہ علی الامر۔۔۔ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کر کے حکم کیا

پس اس نے فروخت کیا اور ثمن پر قبضہ کیا یا نہیں کیا تھا کہ مشتری نے وکیل کو بسبب ایسے عیب کے واپس کہا جس

کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور یہ واپسی بحکم قاضی ہوئی خواہ قاضی نے بذریعہ گواہوں کے حکم دیا یا وکیل نے قسم سے انکار

کیا یا وکیل نے عیب کا اقرار کیا تو قاضی نے حکم دے دیا تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ موکل کو واپس دے لان القاضی یقن

بحدث العیب فی ید البائع فلم یکن قضاؤه مستندا الی هذه الحجج وتاویل اشتراطها فی الكتاب ان القاضی یعلم

انہ لا یحدث مثله فی مدة شهر مثلا لکنہ اشتبه علیه تاریخ البیع فیحتاج الی هذه الحجج لظهور التاریخ او کان عیبا

لا یعرفه الا النساء والاطباء وقولهن وقول الطبيب حجة فی توجه الخصومة۔۔۔ اس واسطے کہ قاضی

کو یہ یقین ہے کہ بائع کے قبضہ میں یہ عیب تھا تو حکم قاضی ان محبتوں کے اعتبار پر نہ ہوا اور کتاب میں جو ان محبتوں کی

شرط لگائی ہے۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ قاضی جانتا ہے کہ ایسا عیب مثلاً ایک مہینہ کی مدت میں نہیں پیدا ہو سکتا

لیکن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہے تو وہ تاریخ ظاہر ہونے کے واسطے ان محبتوں کی ضرورت رکھتا ہے یا یہ تاویل

ہے کہ ایسا عیب تھا جس کو کوئی پہچان نہیں سکتا سوائے عورتوں یا طبیبوں کے اور عورتوں یا طبیب کا قول بائع کے

ساتھ مشتری کا جھگڑا متوجہ ہونے میں حجت ہے اور بائع پر واپس ہوجانے میں حجت نہیں ہے تو رد کرنے کے واسطے قاضی

کو ان محبتوں کی ضرورت ہے حتیٰ کہ اگر قاضی نے بیع کا معاہدہ کیا ہو اور حال یہ کہ عیب مذکور ظاہر ہو تو ان میں سے کسی حجت

کی ضرورت نہیں ہے بلکہ قاضی بائع کو یعنی وکیل کو واپس کر دے گا اور یہی مرکل پر واپسی ہے تو موکل کو واپس کرنے میں

وکیل کو دعویٰ واپسی و جھگڑے کی ضرورت نہ ہوگی۔ قال وبذلک ان ردہ علیه بعيب يحدث ببینه او باء یمین

لان البینه حجة مطلقة والوکیل مضطرب انکول لبعده العیب عن علمه باعتبار عدم مآرسته البیع فلزم الامر۔

اور اسی طرح اگر وکیل سے خریدنے والے نے وکیل کو بوجہ ایسے عیب کے واپس کیا جس کی مثل پیدا ہونے سے خواہ بید

گواہوں کے یا بوجہ وکیل کے انکار قسم کی تو بھی یہ واپسی موکل کو لازم ہوگی اس واسطے کہ گواہی تو حجت مطلقہ ہے اور وکیل

قسم سے انکار کرنے میں لاچار ہے کیونکہ بیع کے ساتھ اس کا سابقہ زیادہ نہ ہونے کی وجہ سے وکیل کے علم سے عیب پیدا

ہے لہذا انکار کرے گا تو واپسی ہرگز ضروری نہ ہوگی۔ پس ایسے عیب میں جس کی مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے جیسے

چھ الکلیاں وغیرہ تو اس میں وکیل کا اقرار بھی معتبر نہیں ہے اور اگر وہ عیب پیدا ہو سکتا ہے جیسے زخم و پھرٹا وغیرہ تو اس

میں گواہی کی طرح وکیل کا قسم سے انکار کرنا بھی عذر ہے اور وکیل پر کچھ التزام نہ ہوگا۔ قال فان کان ذلك باقولا فزم

الماور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غير مضطرب اليه لامكانه السكوت والانکول الا ان له ان يخاف من الموکل فيلزم ببینه

او بنکولہ بخلاف ما اذا كان الرد بغير قضاء باقرار العيب يحدث مثله حيث لا يكون له ان يخاصم بائعه لانه
 بيع جديد في حق ثالث والبائع ثالثهما والرد بالقضاء فسخ لعوم ولاية القاضي غير ان الحجة قاصرة وهي
 الاقرار فمن حيث الفسخ كان له ان يخاصمه ومن حيث القصور في الحجة لا يلزم الموكل الادبحة ولو كان
 العيب لا يحدث مثله والرد بغير قضاء باقراره يلزم من غير خصومة في رواية لان الرد متعين وفي
 عامة الروايات ليس له ان يخاصمه لما ذكرنا والحق في وصف السدامة ثم ينتقل الى الرد
 ثم الى الرجوع بالنقصان فلم يتعين الرد وقد بينا في الكفاية باطول من هذا -
 اور اگر یہ عیب کی واپسی باقرار وکیل ہو یعنی در صورتیکہ مشتری نے ایسے عیب کا دعویٰ کیا جس کی مثل وقت بیع سے
 وقت دعویٰ تک پیدا ہو سکتا ہے پس وکیل نے عیب کا اقرار کر لیا حتیٰ کہ بیع اس کو واپس دی گئی تو بیع مذکور بذمہ
 وکیل لازم ہوگی یعنی موکل پر متعدي نہ ہوگی اس واسطے کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی جس نے اقرار کیا اسی تک
 حجت ہے اور دوسروں پر حجت نہیں ہوتا تو وکیل تک واپسی لازم رہی اور وکیل اس اقرار کرنے میں لاچار نہیں تھا
 اس واسطے کہ اس کو ممکن تھا کہ خاموشی اختیار کرے یا قسم سے انکار کرے یعنی جب اس نے یہ نہ کیا تو اقرار اسی کے ذمہ رہا
 لیکن اتنی بات ہے کہ وکیل مذکور کو اپنے موکل سے اس بارہ میں محاصمہ کا اختیار ہے کہ گواہوں سے موکل پر ثابت کرے
 کہ یہ عیب موکل کے پاس تھا یا موکل سے قسم لے اگر وہ انکار کرے تو اس صورت میں موکل کے ذمہ واپسی لازم ہوگی۔
 یہ سب جبکہ قاضی نے واپسی کا حکم دے دیا برخلاف اس کے جب وکیل کو واپسی بدون حکم قاضی کے باقرار وکیل ایسے
 عیب میں ہو جس کے مثل پیدا ہو سکتا ہے تو وکیل کو یہ اختیار بھی نہیں ہوگا کہ اپنے بائع سے یا موکل سے محاصمہ کر سکے۔
 کیونکہ یہ اقالہ بمنزلہ جدید بیع کے بحق ثالث ہوتی ہے یعنی دونوں عقد کرنے والوں نے تو اپنے نزدیک بیع فسخ کی مگر دونوں
 کے حق میں گویا دوبارہ جدید بیع ان دونوں میں واقع ہوئی اور بائع ان کا تیسرا شخص ہے یعنی موکل یا بائع کے حق میں یہ جدید
 بیع ہوگی اور قاضی کے حکم سے واپسی میں یہ بات نہیں ہے اس واسطے کہ حکم قاضی سے واپسی تو نسخ ہے کیونکہ قاضی
 کی ولایت سب پر عام ہے سوائے اتنی بات کے کہ وکیل کا اقرار کرنا ایک حجت قاصرہ ہے تو حجت ہونے کی وجہ
 سے وکیل کو اختیار ہے کہ موکل سے محاصمہ کرے اور حجت کے قاصرہ ہونے سے یہ واپسی بذمہ موکل لازم نہ ہوگی جب
 تک کہ وکیل کوئی حجت قائم نہ کرے یعنی مثلاً گواہ لاوے کہ موکل نے اقرار کیا کہ یہ عیب میرے پاس سے ہے یا موکل
 سے قسم لے اور وہ قسم سے انکار کرے اور اگر یہ عیب ایسا ہو جس کے مثل پیدا نہیں ہو سکتا جیسے چھنگا و بھنگا ہونا اور
 واپسی بغیر حکم قاضی ہو یعنی وکیل نے اقرار کر کے واپس لی تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ بسوط کتاب الیوم کی ایک
 روایت میں ہے کہ بغیر محاصمہ کے وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگی اس واسطے کہ واپسی متعین ہے اور بسوط کی عامہ روایات
 میں ہے کہ وکیل کو موکل سے محاصمہ کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ گویا اس نے جدید بیع کر لی اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ واپسی متعین
 ہے کہ حق تو یہ تھا کہ مشتری کو بیع صحیح سالم سے پھر یہ حق بجانب واپسی منتقل ہوا پھر نقصان واپس لینے کی طرف منتقل
 ہوا تو معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں واپسی متعین نہیں ہے اور ہم نے کفایت المشتی میں اس سے زیادہ واضح بیان کیا ہے۔
 قال ومن قال لا ضرر منك ببيع عبدي بنقد فبعته ببيعة - اگر موکل نے وکیل سے کہا کہ میں نے تجھے حکم دیا تھا کہ
 میرا غلام بعرض نقد کے فروخت کر دے پس تو نے اس کو اقرار فروخت کیا۔ وقال الامام مودا مرتنی ببيعه ولم تقل
 شيئاً فالقول قول الامران الامر يستفاد من جهته اور وکیل نے کہا کہ تو نے مجھے اس کے فروخت کرنے کا حکم

دیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا تھا تو قول یہاں موکل کا قبول ہوگا کیونکہ حکم اسی کی طرف سے مستفاد ہے نہ
تو وہ اپنے قول سے خوب واقف ہے۔ ولاد دلالۃ علی الاطلاق۔ اور موکل کے کلام میں اطلاق کی دلالت نہیں ہے
تو کیونکہ اس نے خاص کر نقد بیچنے کا حکم دیا اور بیع کبھی نقد اور کبھی ادھار ہوا کرتی ہے تو بیع کی وکالت کچھ اطلاق کو
نہیں چاہتی ہے بخلاف مضاربیت کے ہاں اگر موکل یہ کہتا کہ اس کو فروخت کر دے تو مطلق ہوتا ہے کہ نقد و ادھار
دونوں کو شامل ہے قال وان اختلف في ذلك المضارب و دب المال فالقول قول المضارب۔ اور اگر نقد یا ادھار میں مضارب
اور رب المال نے اختلاف کیا تو مضارب کا قول قبول ہوگا۔ فقہ مثلاً رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس
شخص کو یہ مال مضاربیت پر اس شرط سے دیا تھا کہ آدھے نفع پر فروخت کرے مگر نقد فروخت کرے اور مضارب
نے کہا کہ نقد کی قید نہیں تھی تو مضارب کا قول قبول ہوگا۔ لان الاصل في المضاربة العموم الا ترى انه يملك
التصرف بذكر لفظة المضاربة فقامت دلالة الاطلاق بخلاف ما اذا ادعى رب المال المضاربة في نوع والمضارب
في نوع آخر حيث يكون القول لرب المال لانه سقط الاطلاق فيه بتصادقهما فنزل الى الوكالة المحضة ثم مطلق
الامر بالبيع ينتظمه نقداً وتسيطة الى اى اجل كان عندك حنيفة وعندها يتقيد باجل متعارف والوجه قد تقدم۔
اس واسطے کہ مضاربیت میں اصل یہ ہے کہ عام ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مضارب کو صرف لفظ مضاربیت کہنے سے
تصرف کا اختیار ہر جاتا ہے تو مضاربیت میں اطلاق پر دلالت موجود ہے یہ اس وقت کہ مضارب و رب المال
کے قول سے تخصیص کا اقرار نہ ہو۔ بخلاف اس کے اگر رب المال نے ایک نوع کی مضاربیت کا دعویٰ کیا اور مضارب
نے دوسری نوع کا دعویٰ کیا یعنی دونوں کے اقرار سے مضاربیت کا خاص کر ہونا ثابت ہوا تو قول رب المال کا قبول ہوگا
کیونکہ دونوں کی باہمی تصدیق سے مضاربیت کا اطلاق ساقط ہو گیا تو یہ مضاربیت بمنزلہ وکالت محضہ کے ہو گئی پھر واضح ہو
کہ وکالت بیع کی صورت میں جب بیع کا حکم مطلق ہو تو وہ بیع نقد و بیع ادھار کو بھی شامل ہے خواہ کوئی میعاد ہو یعنی
میعاد متعارف ہو یا نہ ہو اور امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک ادھار میں میعاد متعارف کی قید ہوگی
اور اس کی وجہ سابق میں مذکور ہوئی۔ فقہ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک اطلاق معتبر ہے اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ
لفظ مطلق ہر مگر اس سے وہی مراد ہوگی جو لوگوں میں مروج و متعارف ہے تو یہاں ادھار میں بھی وہی میعاد معتبر ہوگی جو
رایج ہر جہتی کہ سو برس کی میعاد لگانا صاحبین کے نزدیک باطل ہے قال ومن امر رجلا ببيع عبده فباعه واخذ بالثمن
راهناء ففزع في يده او اخذ به كفيل فتوى المال عليه فلا ضمان عليه۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے
کو اپنا غلام فروخت کر لے گا حکم کیا پس اس نے فروخت کیا اور ثمن کے عوض میں رہن لے لیا پس رہن مذکور اس کے قبضہ
میں ضائع ہو گیا یا وکیل کے ثمن کے واسطے کفیل لے لیا پس اس پر مال ڈوب گیا تو وکیل پر ضمان نہیں ہے نہ مثلاً
کفیل مفلس مرگیا اور کفول غنہ نامعلوم ہو گیا یا قاضی کے اجتہاد میں کفالت سے اصیل بری ہو جائے پس اصیل میں
بری ہوا حتیٰ کہ مال ڈوب گیا تو وکیل کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔ لان الوکیل اصیل في الحقوق اس واسطے کہ حقوق
بیع میں وکیل خود اصیل ہے فقہ یعنی اصل میں حقوق بوجہ وکیل راجع ہیں۔ وقبض الثمن منها اور بیع مذکور کا ثمن
وصول کرنا مبالغہ حقوقی کے ہے۔ فقہ تو وکیل نے موافق حق شرعی کے ثمن وصول کرنے کا حق پایا۔ والکفالة تو ثمن بہ
اور کفیل ہونا ثمن کے ساتھ مضبوطی ہے والارشاد وثيقة بما نسب الاستيفاد في ملكها۔ اور رہن لے لینا بھی وصول کر لیں جا
میں وثیقہ، مضبوطی ہے تو وکیل مذکور کہ کفالت اور رہن لینے کا اختیار حاصل ہے۔ فقہ یہ اس وکیل کا مال ہے

جس کو بیع کرنے کے واسطے وکیل کیا ہو جو رشن وصول کرنے کا مقام ہے۔ بخلاف الوکیل یقبض الدین لہذا نہ یفعل نیابة۔ بر خلاف ایسے وکیل کے جس کو قرضہ وصول کرنے کا وکیل کیا اس واسطے کہ وہ نیابت میں کام کرتا ہے نہ اور خود اکیل نہیں ہے وقد انا بہ فی قبض الدین دون الکفالة واخذ الوهن۔ اور یہاں یہ کہ موکل نے اس کو قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل کیا ہے نہ کفالت قبول کرنے اور رشن لینے کا تو اس کو کفالت لینے یا رشن لینے کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے بر خلاف وکیل بیع کے۔ والوکیل بالبیع یقبض اصالة اور بیع کے لئے جو شخص وکیل ہے وہ اکیل ہونے کے طور پر وصول کرتا ہے نہ کسی کا نائب نہیں ہے کیونکہ اسی نے بیع کر کے ذمہ داری و حقوق اپنی طرف لئے ہیں بلکہ وہ موکل کو اپنی طرف سے وصول کا نائب کر سکتا ہے۔ ولہذا لا یمکن للموکل وجوہ اور اسی اصالت کی وجہ سے موکل کو اختیار نہیں کہ اپنے وکیل بیع کو مجبور کرے نہ یعنی تصرف سے منع کرے اس واسطے کہ تصرف کا حق اس کو شرعاً حاصل ہوا ہے اور موکل نے نہیں دیا ہے تاکہ منع کر سکے۔

فصل

چہارم فصل ایک سے زیادہ وکیل کرنے کے بیان میں

دا اذا وکل وکیلین فلیس لاحدهما ان یتصرف فیما وکلا بہ دون الآخر۔ اور جب اس نے دو شخصوں کو وکیل کیا تو ایک وکیل کو اختیار نہیں کہ جس چیز میں دونوں وکیل کئے گئے ہیں اس میں بدون دوسرے وکیل کے تنہا تصرف کرے نہ یعنی اس کا تنہا تصرف کرنا پورا نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے وکیل کی رائے سے مضبوطی حاصل نہیں ہوتی و هذا فی تصرف محتاج فیہ الی الراى کا بیع والبیع والخلع وغیر ذلک۔ اور یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے بیع و خلع وغیرہ نہ تاکہ متعدد رائے سے اتفاق ہو کر مضبوطی حاصل ہو پس ایک کی رائے پر جواز نہ ہوگا۔ لان الموکل رضی برایہما لا برای احدهما۔ اس واسطے کہ موکل ان دونوں کے رائے پر راضی ہوا تھا نہ فقط ایک کی رائے پر نہ تو موکل کی رضا مندی ندارد ہے اگر کہا جاوے کہ جب معاوضہ کی مقدار معین ہو مثلاً سو روپیہ کے عوض بیع ہو یا ہزار روپیہ کے عوض خلع ہو تو چاہیے کہ اس میں دوسرے کی رائے کی ضرورت نہ ہو بلکہ ہر ایک وکیل اس کو پورا کر سکے جواب دیا کہ اب بھی دوسرے وکیل کی ضرورت ہے۔ والبدال وان کان مقدرا ولكن التقدير لا یمنع استعمال الراى فی الزیادة واختیار المشتري۔ معاوضہ اگرچہ معین ہو لیکن معین کر دینا باوق و پستد مشتری میں رائے کام میں لانے سے نہیں روکتا۔ نہ یعنی جو معاوضہ مفق کیا گیا اس سے کمی نہ ہونا چاہیے اور زیادہ ہونا منع نہیں ہے اور اس کے علاوہ ایسا مشتری میں جو درم ادا کرنے میں کھڑا ہو تو اس پستد میں بھی رائے کی ضرورت ہے پس معلوم ہوا کہ جب دو وکیل کئے جاویں تو جہاں رائے کی ضرورت ہے وہاں ایک وکیل کا تنہا تصرف جائز نہ ہوگا اگرچہ معاوضہ مفق نہ ہو سوائے وکیل خصومت و سوائے مقت طلاق زوجہ یا مفت آزادی غلام یا واپسی و بیعت یا ادا قرضہ کے کہ یہ مستثناة ہیں چنانچہ لکھا۔ قال الا ان یوکلہما بالخصومة لان الاجتماع فیہما متعذر وللافضاء الی الشعب فی مجلس القضاء والراى یمتثل الیہ سابقا لتقویہا بالخصومة۔ یعنی تنہا ایک وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے سوائے چند صورتوں کے ایک یہ کہ دونوں کو حاکم کے یہاں خصومت و ناش کے واسطے وکیل کرے اس واسطے کہ خصومت میں دونوں

کا مجتمع ہونا متغذربے کیونکہ اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ قاضی کے دربار میں شور شغب ہوا درائے کی ضرورت بھی اس سے پہلے ہے تاکہ مقدمہ کو مضبوطی کے ساتھ قائم کر دے۔ پس مجلس قاضی میں جمع ہونے کی ضرورت نہیں ہے قال او بطلاق نواجته بغیر عوض او یعتق عبداً بغیر عوض او بردود دیعة عندہ او قضاء دین علیہ - اور سوالے اس صورت کے کہ اس نے دونوں کو مفت اپنی زوجہ کے طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا تو ایک وکیل بھی طلاق دے سکتا ہے یا مفت اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا بلکہ اپنے پاس سے ولایت واپس کرنے یا جو قرضہ اپنے اوپر ہے اس کے ادا کرنے کے واسطے دونوں کو وکیل کیا تو ایک وکیل اس کام کو کر سکتا ہے۔ لان هذه الاشياء لا يحتاج فيها الى الراي بل هو تعبير محض وعبارة المثني والواحد سواء وهذا بخلاف ما اذا قال لهما طلقاها ان شئتما او قال امرها بايد يكما لانه تفويض الى رايهما لا ترى انه تمليك مقتصر على المجلس ولا نه علق الطلاق بفعلهما فاعتبره بدخولهما۔ اس واسطے کہ ان چیزوں میں رائے کی ضرورت نہیں بلکہ یہاں تو محض موکل کی عبارت بیان کرنا ہوتا ہے اور موکل کی عبارت کو خواہ دو بیان کریں یا ایک بیان کرے برابر ہے اور یہ سب اس وقت ہے کہ موکل نے رائے خود قائم کی ہو بخلاف ایسی صورت کے کہ اس نے دونوں وکیلوں سے کہا کہ اگر تم چاہو تو اس کو طلاق دے دو یعنی تمہاری رائے پر منحصر ہے یا کہا کہ اس عورت کا امر طلاق تمہارے ہاتھ میں یعنی تمہاری رائے پر ہے تو دونوں کی ضرورت ہے اس واسطے کہ یہاں دونوں کی رائے پر تفویض ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ یہ اختیار ان دونوں کو اسی مجلس تک رہتا ہے اور اس دلیل سے کہ اس نے طلاق دینا دونوں وکیلوں کے فعل پر معلق کیا تو اس کا قیاس ایسا ہوا جیسے عورت کا طالق ہر تان دونوں کے گھر میں جانے پر معلق کیا ہے مثلاً کہا کہ اگر تم دونوں اس گھر میں داخل ہو تو میری زوجہ طالق ہے پس اگر ایک ہی آدمی اس گھر میں گیا تو طلاق نہیں پڑتی جب تک دونوں داخل نہ ہوں اسی طرح جب تک اس کی طلاق پر دونوں کی رائے متفق نہ ہو اور دونوں اس کو طلاق نہ دیں تب تک طالق نہ ہوگی۔ قال وليس للوكيل ان يوكل فيما وكل به لانه فوض اليه التصرف دون التوكيل به وهذا لانه رضی برایہ والناس متفادون في الاداء۔ اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جس کام میں وہ وکیل کیا گیا ہے اس میں دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ موکل نے اس وکیل کو اس کام میں تصرف کرنے کا اختیار دیا اور اس کام میں دوسرے کو وکیل کرنے کا اختیار نہیں دیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ موکل تو اس کی رائے پر راضی ہوا ہے اور لوگوں کی رائیں باہم مختلف ہوتی ہیں تو یہ ثابت نہ ہوگا کہ موکل دوسرے کی رائے پر بھی راضی ہوا یہ سب اس صورت میں کہ موکل نے وکیل کو دوسرا وکیل کرنے کی اجازت نہ دی ہو۔ قال الا ان ياذن له الموكل لوجود الرضاء او يقول له اعمل برأيك لا تطلق التفويض الى رايه واذا جاز في هذا الوجه يكون الثاني وكيلا عن الموكل حتى لا يملك الاول عزله ولا ينزل بموته وينعزلان بموت الاول وقد مر نظيرة في ادب القاضي۔ لیکن اگر موکل اس کو اجازت دے دے تو دوسرا وکیل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کی طرف سے رضا مندی نہائی گئی یا موکل اس سے کہہ دے کہ اپنی رائے پر عمل کر تو بھی دوسرا وکیل کر سکتا ہے کیونکہ مطلقاً اس کی رائے کے پرورد کر دیا اور جب اس صورت میں دوسرا وکیل کرنا جائز ٹھہرا تو دوسرا وکیل بھی اپنے موکل کی طرف سے وکیل ہوگا۔ حتی کہ وکیل اول اس کو معزول نہیں کر سکتا اور اول وکیل کی موت سے وہ معزول نہ ہوگا اور موکل کی موت سے دونوں معزول ہوجائیں گے اور ادب القاضي میں اس کی نظیر گندہ کی ہے۔ فان وكل بهيراذن موكله فعقد وكيده بضرته جائز لان المقصود

رای الاول وقد حضر وتکلموا فی حقوقہ — اور اگر وکیل اول نے بدون اجازت موکل کے دوسرا وکیل کیا پس اس نے موکل اول کی حضوری میں معاملہ کا عقد باندھا تو جائز ہے اس واسطے کہ مقصود یہ تھا کہ وکیل اول کی رائے موجود ہو اور وہ یہاں حاصل ہے اور علماء نے اس عقد کے حقوق میں اختلاف کیا ہے بعض کے نزدیک اس کے حقوق کا ذمہ وکیل اول پر ہے اور بعض نے کہا کہ وکیل دوم برہے وان عقد فی حال غیبة لم یجزلانہ فات رایہ — اور اگر وکیل اول کی غیر موجودگی میں اس نے عقد کیا تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ وکیل اول کی رائے موجود نہ ہوئی۔ الا ان یبلغہ فیجیزہ وکذا الویاع غیر الوکیل فبلغہ فاجازہ لانہ حضریہ لیکن اگر وکیل اول کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دے دی تو جائز ہو جائے گا اور اسی طرح اگر وکیل دوم کے سوائے کسی اجنبی نے فروخت کیا پھر وکیل اول کو خبر پہونچی اس نے اجازت دے دی تو جائز ہو جاتا ہے کیونکہ وکیل اول کی رائے موجود ہو گئی۔ ولو قدر الاول الثمن للثمن ففقدت بغیبتہ یجوز لان الراۃ یمتاج الیہ فیہ لتقدیر الثمن ظاہر او قد حصل و هذا بخلاف ما اذا وکل وکیلین وقد ر الثمن لانہ لما فوض الیہما مع تقدیر الثمن ظہران غرضہ اجتماع رایہما فی الزیادۃ واختیار المشتوی علی ما بیناۃ اما اذا لم یقدر الثمن وفوض الی الاول کان غرضہ رایہ فی معظم الامر وهو التقدير فی الثمن۔

اگر وکیل اول نے دوسرے وکیل کے واسطے ثمن کا اندازہ معین کر دیا پس وکیل اول کی غیبت میں اس نے عقد قرار دیا تو جائز ہے کیونکہ ظاہر عقد کے اندر ثمن کا اندازہ کرنے کے واسطے رائے کی ضرورت ہے اور وہ رائے یہاں حاصل ہو گئی اور یہ اس صورت میں کہ اول نے دوسرا وکیل کیا ہو بخلاف اس کے اگر موکل نے دو وکیل کئے اور ثمن کا اندازہ بیان کر دیا تو فقط ایک وکیل کا عقد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جب موکل نے ثمن معین کرنے کے بعد دونوں کے سپرد کیا تو معلوم ہوا کہ موکل کی غرض یہ ہے کہ اس سے بڑھانے میں یا منٹری کو پسند کرنے میں دونوں کی رائے متفق ہو چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے اور جب موکل نے ثمن کا اندازہ معین نہیں کیا اور موکل اول کے سپرد کیا تو اس کی غرض یہ ظاہر ہوئی کہ معاملہ میں سب سے بڑی بات یعنی مقدار ثمن میں اس کی رائے مطلوب ہے۔ قال واذا وضح الکاتب والعبد والذی ابنتہ وہی صغیرۃ حرة مسلمۃ او باع او اشتری لہا لم یجز معنایہ التصرف فی مالہا لان الرق والکفر یقطعان الولاية الا یری ان المرقوق لا یملک النکاح نفسه ککف یملک النکاح غیرہ وکذا الکافر لا ولاية له علی المسلم حتی لا تقبل شہادۃ علیہ ولان هذه ولاية نظریۃ فلا بد من التفویض الی القادر المشفق لیتحقق معنی النظر والرق یزیل القدۃ والکفر یقطع الشفقة علی المسلم فلا تفوض الیہما۔ اور اگر مکانب یا غلام نے یا کافر نے اپنی دختر صغیرہ کو جو آزادہ مسلمان ہے بیاد دیا یا اس کے واسطے کوئی چیز فروخت کی یا خریدی تو جائز نہیں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس دختر کے مال میں تصرف کرنا جائز نہیں کیونکہ مملوک ہونے یا کافر ہونے سے ولایت منقطع ہو جاتی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مملوک اپنی ذات کا نکاح نہیں کر سکتا تو غیر کا نکاح کیونکر کر سکے گا اور اسی طرح کافر کو بھی مسلمان پر ولایت نہیں حتیٰ کہ کافر کی گواہی مسلمان پر قبول نہ ہوگی اور اس وجہ سے کہ یہ ولایت نظری ہے تو ضرور ایسے شخص کو سپرد کرنا چاہیے۔ جو اس کام کی قدرت رکھتا ہو اور شفقت والا ہو تاکہ نگہداشت کے معنی پائے جاویں اور مملوک ہونے سے قدرت زائل ہو جاتی ہے اور کفر کی وجہ سے مسلمان پر شفقت منقطع ہو جاتی ہے تو مملوک و کافر کو ولایت سپرد نہ ہوگی۔ وقال ابو یوسف و محمد بن علی اذا قتل علی ردتہ وللعربی كذلك لان العربی ابعده من الذمی فاولی بسلب الولاية واما المرتد فتصرفہ فی مالہ وان نافذ عندہما لکنہ موقوف علی ولدہ ومال ولدہ بالاجماع لانہا ولاية نظریۃ فذلك باتفاق الملة وہی مترددة ثم تستقر جہۃ

الانقطاع اذا قتل على الردة فيبطل وبالنسبة يجعل كانه لعيزل كان مسلما فيصح - اور امام ابو يوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مرتد اگر اپنی ردت پر قتل کیا گیا اور حربی کا بھی یہی حال ہے یعنی مسلمان پرانے دلوں کا تصرف نہیں جائز ہے اس واسطے کہ حربی تو ذمی سے بھی زیادہ بعید ہے تو بدرجہ اولیٰ اس کی ولایت معدوم ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے ع۔ اس مرتد تو اس کا تصرف اگرچہ صاحبین کے نزدیک اپنے مال میں نافذ ہے لیکن اس کا تصرف اپنے فرزند اور مال فرزند کے حق میں بالاجماع متوقف رہتا ہے کہ اگر مسلمان ہو گیا تو نافذ ہو ورنہ نہیں اس واسطے کہ یہ ولایت نظری ہے یعنی بنظر شفقت ہے اور شفقت جب ہی ہوتی ہے کہ دین و ملت میں دلوں متفق ہوں اور یہاں مرتد کی ملت میں تردد ہے پھر اگر وہ اپنی ردت پر قتل کیا گیا تو منقطع ہونے کی جہت مستقر ہوگئی یہ امر خوب ثابت ہو گیا کہ مرتد کو اپنے مسلمان فرزند پر کچھ شفقت نہیں ہے تو اس کا تصرف باطل ہو گیا اور اگر وہ مسلمان ہوا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ برابر مسلمان ہو گیا پس اس کا تصرف صحیح ہوگا۔

باب الوکالت بالخصومة والقبض

یہ باب خصومت کرنے و قبضہ کرنے کی وکالت کے بیان میں ہے۔

فخصومت کے معنی جھگڑا کرنا اور شرع میں باہمی خصومت و جھگڑا منع ہے۔ لیکن جس شخص نے خلاف حق کسی مال عین یا دین میں اپنا استحقاق رکھا تو حقدار ضرور اپنے حق کے واسطے محاصرہ کرتا ہے پس دلوں میں سے جو شخص ناحق ہو وہی گنہگار ہے کیونکہ حقدار تو اپنا حق مانگتا ہے پھر اگر مدعی نے اپنا حق ثابت کیا تو وہ کبھی دوسرے کو وصول حق کے واسطے وکیل کر دیتا ہے اور اس کو وکیل قبضہ کہتے ہیں جیسے کبھی خصومت کے واسطے بھی وکیل کرتا ہے اور اس کو وکیل خصومت کہتے ہیں اور یہ نسبت وکیل قبضہ کے اعلیٰ ہے۔ قال الوکیل بالخصومة وکیل بالقبض عندنا خلافا للزفر - جو شخص کہ وکیل خصومت ہے وہ وکیل قبضہ بھی ہوتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور زفر کے نزدیک نہیں ہوتا ہو۔ فہو یقول انہ رضی بخصومته والقبض غیر الخصومة ولم یوض بہ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موکل تو اس کی خصومت کرنے پر یعنی پیروی نالاش پر راضی ہوا ہے اور مال پر قبضہ کرنا خصومت کے سوائے دوسری چیز ہے اور اس پر وہ راضی نہیں ہوا۔ فہو تو وکیل کو قبضہ کا اختیار بھی نہیں ہوا اور اسی کو مشائخ بلع و فقیہ ابواللیث رحمہ اللہ نے اس زمانہ میں اختیار کیا۔ ع۔ ولنا ان من ملک شیئا ملک اتمامہ وتمامہ الخصومة وانتھاؤها بالقبض - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی کام کا مجاز ہوا تو وہ اس کو پورا کرنے کا مجاز ہو جاتا ہے اور خصومت کا پورا کرنا قبضہ ہے۔ فہو تو وکیل خصومت کو اختیار ہے کہ بعد حکم قاضی کے مال دعویٰ پر قبضہ کرے۔ والفتویٰ ایوم علی قول ذفر لظہور الخیانة فی الوکلاء وقد یؤمن علی الخصومة من لا یؤمن علی المال - اور آج کل زفر کے قول پر فتویٰ ہے کہ چونکہ وکیلوں میں خیانت ظاہر ہوگئی اور ایسا ہوتا ہے کہ بعض وکیل کی خصومت ہر غماد و اطمینان ہوتا ہے حالانکہ اس کے مال وصول کرنے پر اطمینان نہیں ہوتا۔ تو اس کو وکیل خصومت کر سکتے ہیں اگرچہ وہ وکیل قبضہ نہ ہو و نظیرہ الوکیل بالتقاضی ہذا علی الدویۃ لانه فی معناه وضعها لان العرف بخلافه وهو قاض علی الوضع فانفتویٰ علی ان لا یملک - اور اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ جو شخص تقاضی قرض کے واسطے وکیل ہو وہ اصل روایت پر بالاتفاق وصول قرض کا مختار ہے اس واسطے کہ لغت میں تقاضا یعنی قبضہ قرض ہے لیکن عرف اس کے خلاف ہے اور

وضع لغت پر عرف حاکم ہوتا ہے یعنی عرف کو غالب رکھتے ہیں لہذا مشائخ کا فتویٰ یہ ہے کہ جو شخص تقاضی کا وکیل ہو وہ قرضہ وصول کرنے کا مختار نہیں ہے۔ فتہ پھر مصنف نے اصلی روایت جس پر فتویٰ نہیں ہے ایک تفریع ذکر فرمائی بقولہ قال فان كانا وکیدین بالخصومة لا یقبضان الا معاً۔ اور اگر وکیل خصومت و آدمی ہوں تو مال پر جب ہی قبضہ کر سکتے ہیں کہ دونوں متفق ہوں فتہ یعنی ساتھ ہی قبضہ کریں لانہ رضی بامانتھما لا بامانة احدهما۔ کیونکہ موکل خود دونوں کے مجموعی امانت پر راضی ہوا اور ایک کی امانت پر راضی نہیں ہوا۔ واجتماعہما ممکن۔ اور قرضہ میں دونوں کا متفق ہو کر کام کرنا ممکن ہے بخلاف الخصومة علی مامر۔ بر خلاف خصومت کے چنانچہ اوپر گذرے کہ قاضی کی کچھری میں دونوں وکیلوں کا خصومت پر متفق ہونا ممکن نہیں ہے در نہ شور و غوغا ہوگا جب تک کہ ایک خاموش نہ ہو لہذا خصومت کا اثبات و جواب صرف ایک وکیل سے متعین ہوا اور قبضہ کرنا دونوں سے ممکن ہے لیکن معلوم ہوا کہ اس زمانہ میں امانت غیر معتبر ہونے سے فتویٰ یہ کہ دونوں قبضہ نہیں کر سکتے ہیں قال والوکیل یقبض الدین وکیلا بالخصومة عند ابی حنیفہؒ۔ اور جو شخص کہ قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل ہو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہے فتہ حتیٰ کما اگر قرض دار نے قرضہ سے انکار کیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ نالش کر کے ثابت کرنے کے بعد وصول کرے کیونکہ وہ اسی طور سے وصول کر سکتا ہے پس وہ مدعی موکل کی طرف سے قائم مقام ہے حتیٰ لو اقيمت علیه البينة على استيفاء الموکل او ابرائه تقبل عندا۔ حتیٰ کہ اس وکیل کے مقابلہ میں گواہ قائم کئے گئے کہ موکل نے یہ قرضہ وصول کر لیا ہے یا قرضدار کو اس سے بری کر دیا ہے تو امام کے نزدیک یہ گواہ قبول ہوں گے۔ فتہ اور وکیل مذکور اپنے موکل کا قائم مقام قرار پاوے گا۔ وقال لا یكون خصما وهو رواية الحسن عن ابی حنیفہؒ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ وکیل مذکور اس گواہی میں مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور یہی حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے لان القبض غیر الخصومة اس واسطے کہ قبضہ غیر خصومت ہے فتہ یعنی قبضہ کرنا اور خصومت کرنا جدا جدا ہیں تو قبضہ کرنے کی وکالت سے خصومت کی وکالت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ ولیس کل من یؤمن علی المال یمتدی فی الخصومات فله یکن الرضاء بالقبض رضا بها۔ اور یہ نہیں ہے کہ جس شخص پر مال کی امانت داری کا اعتماد ہو وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو تو مال وصول کرنے پر رضامند ہونے سے خصومت پر رضامند ہونا لازم نہیں ہے۔ فتہ یعنی جس شخص کو امین سمجھ کر مال وصول کرنے کا امین کیا تو صرف وصول کرنے پر رضامندی ہے اور اس کو قرضدار سے خصومت کا اختیار بدون رضامندی موکل کے نہ ہوگا اور یہ ضرور نہیں کہ جو شخص مقدمہ امین ہو وہ نالش کو بھی اچھی طرح کر سکے کیونکہ شاید اس کو نالش کا ڈسٹنگ نہ آتا ہو تو موکل اس کی خصومت کرنے پر راضی نہ ہوگا پس قرضہ وصول کرنے کی وکالت سے یہ لازم نہیں آتا کہ موکل اس کی نالش و خصومت پر بھی راضی ہوا۔

ولابی حنیفہؒ انه وکله بالتملک لان الديون تقضى بامثالها اذ قبض الدين نفسه لا يتصور الا انه جعل استيفاء لعین حقه من وجه فاشبه الوکیل باخذ الشفعة والرجوع فی الهبة والوکیل بالشراء والقسمة والرد بالعیب۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو ملکیت حاصل کرنے کا وکیل کیا ہے اس واسطے کہ جتنے قرضہ ہیں وہ ہر چیز اپنی مثل چیز کے ادا کئے جاتے ہیں اس واسطے کہ عین قرضہ کا وصول کرنا متصور نہیں ہے مگر یہ عین حق کا وصول اس واسطے قرار دیا گیا کہ ایک راہ سے عین حق ہے تو وکیل قبضہ کی مشابہت ایسے وکیل سے ہوگی جو شفعہ لینے کے واسطے یا مہر سے رجوع کرنے کے واسطے یا خرید کے واسطے یا ہزارہ کے واسطے یا عیب کی وجہ سے واپس کرنے کے واسطے وکیل کیا ہو۔ فتہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مثلاً زید کو سو روپیہ قرض دیا تو قرض لینے والے نے

یہ روپیہ خرچ کیا پس اب قرضہ میں بعینہ یہ روپیہ نہیں وصول ہو سکتا پس لامحالہ اس کے مثل ادا کرے گا تو معلوم ہوا کہ وکیل بجائے اصل قرضہ کے اس کی اصل چیز پر ملکیت حاصل کرے گا پس گویا موکل نے اس کو ملک حاصل کرنے کے واسطے وکیل کیا ہے پھر اگر کہا جاوے کہ جب عین قرضہ وصول نہیں ہوتا تو کیونکر کہتے ہیں کہ اس نے اپنا قرضہ بھر پایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرضہ کے مثل جو چیز دی گئی وہ مثل ہونے کی راہ سے عین حق کے مساوی ہے لہذا کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا قرضہ بھر پایا اور جب یہ معلوم ہوا کہ وکیل قرضہ کو اصل قرضہ کی مثل چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو اس کو خصومت کا بھی اختیار حاصل ہوا پس وہ قرض دار کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے جیسے شفعہ لینے کا وکیل ہے تو جیسے شفعہ لینے کا وکیل بمقابلہ مشتری کے خصم ہو سکتا ہے اسی طرح سے وصول کرنے کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے اور جیسے ہیہ سے واپس لینے وغیرہ کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے مثلاً موکل نے کسی کا کچھ ہیہ کیا۔ پھر ایک وکیل کو بھیجا تاکہ موہوب لہ سے ہیہ واپس لے پس موہوب لہ نے وکیل پر گواہ قائم کئے کہ ہیہ کرنے والے نے مجھ سے عذر لے لیا ہے تو گواہ قبول ہوں گے یا مشترک چیز میں بٹوارہ کے واسطے وکیل بھیجا پس شریک نے گواہ قائم کئے کہ اس کے موکل نے اپنا حصہ وصول کر لیا ہے تو گواہ قبول ہوتے ہیں یا مشتری نے عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنے کا وکیل کیا اور بائع نے گواہ قائم کئے کہ اس کا موکل اس عیب پر راضی ہو چکا ہے یا مطلقاً عیب پر راضی ہو چکا ہے۔ تو یہ گواہ قبول ہوتے ہیں اسی طرح وکیل قرضہ کا بھی حال ہے۔ وهذا الشبه باخذ الشفعة حتی یكون خصما قبل القبض كما یكون خصما قبل الاخذ هذا لك والوكيل بالشراء لا یكون خصما قبل مباشرة الشراء وهذا لان المبادلة تقضى حقوقا وهو اصل فیها فیکون خصما فیها۔ اور وکالت قبضہ کو زیادہ مشابہت شفعہ لینے کی وکالت سے ہے تو وہ قرضہ وصول کرنے سے پہلے بھی قرض دار کے مقابلہ میں خصم ہوگا جیسے وکیل شفعہ کو شفعہ لینے سے پہلے بھی خصم قرار دیا جاتا ہے اور جو شخص کہ خرید کے واسطے وکیل ہو تو خرید کرنے سے پہلے وہ خصم نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادلہ کچھ حقوق کو چاہتا ہے اور ان حقوق کے بارہ میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے تو وہ ان حقوق کے بارہ میں خصم ہوگا۔ قال والوكيل بقبض العين لا یكون وکیلا بالخصومة لانه امین محض والقبض ليس بمبادلة فاشبه الوكيل انہ کسی مال عین پر جو شخص قبضہ کرنے کے واسطے وکیل ہو تو وہ خصومت کے واسطے وکیل نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ وہ محض امین ہے اور قبضہ کرنا کچھ مبادلہ نہیں ہے تو وہ ایچی کے مشابہ ہو گیا۔ حتی ان من وکیلا بقبض عبدا له فاقام الذی هو فی یدیه البینه علی ان الموکل اعہ ایاہ وقف الامر حتی یحضر الغائب وهذا استحسن۔ حتی کہ اگر ایک لے دوسرے کو فلاں شخص سے نیا غلام وصول کرنے کا وکیل کیا پس فلاں شخص قابض لے گواہ قائم کئے کہ موکل لے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے تو یہ معاملہ متوقف رہے گا یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے مگر حکم باستحسان ہے۔ والقیاس ان یدفع الی الوکیل لان البینه قامت لا علی خصم فلم تعتبر وجه الاستحسان انه خصم فی قصریده لقیامه مقام الموکل فی القبض فیه قصریده وان لم یتثبت البیع حتی یحضر الغائب تعاد البینه علی البیع فصار كما اذا قام البینه علی ان الموکل غزله عن ذلك فانها تقبل فی قصر بیده کذا هنا۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ وکیل کو دے دیا جائے اس واسطے کہ گواہی قائم ہوئے مگر کسی خصم پر نہیں ہے یعنی بر دو بیعت وصول کرنے کا وکیل ہو وہ خصم نہیں ہوتا ہے تو یہ گواہی معتبر نہ ہوگی اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنا ہاتھ کوتاہ ہونے میں خصم ہے یعنی وہ قبضہ کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ تو گواہی سے اس کا ہاتھ روکا جائے گا۔

پس وہ ہاتھ کوتاہ ہونے میں خصم ہے کیونکہ قبضہ میں وہ موکل کا قائم مقام ہے تو اس کا ہاتھ کوتاہ کیا جائے گا اگرچہ اس گواہی سے بیع نہیں ثابت ہوگی حتیٰ کہ اگر موکل غائب حاضر ہوا تو بیع پر گواہی دوبارہ قائم کی جائے گی تو ایسا ہو گیا جیسے قابض نے یہ گواہ قائم کئے کہ موکل نے اس وکیل کو قبضہ کرنے سے معزول کر دیا تو یہ گواہی صرف اس بات میں قبول ہوتی ہے کہ وکیل کا ہاتھ کوتاہ کیا جائے ایسا ہی اس مقام پر گواہی قبول ہوگی جسے خلاصہ یہ ہے کہ وکیل قبضہ پر جو گواہی قائم ہوں وہ اس امر کو مفید نہیں ہے کہ بیع واقع نہیں ہوئی تھی بلکہ اس واسطے ہے کہ وکیل بالفعل قبضہ نہ کرے اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ موکل نے اس کو معزول کر دیا ہے تو بھی اسی گواہی سے اس کا معزول ہونا ثابت نہ ہوگا بلکہ موکل کا ہاتھ کوتاہ کرنے میں مفید ہے حتیٰ کہ وہ قبضہ نہیں کر سکتا حتیٰ کہ اگر موکل خود حاضر ہوا تو بیع نہ ہونے کے واسطے اس پر گواہی کا اعادہ لازم ہوگا۔ قال وكذلك العتاق والطلاق وغير ذلك معناه اذا اقامت المرأة البينة على الطلاق والعبد والامة على العتاق على الوكيل بنقلهم تقبل في قصريده حتى يحضر الغائب استحصانا دون العتق - اور یہی حکم عتاق و طلاق وغیرہ کا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر عورت نے طلاق پر گواہ قائم کئے ہوا جبہ وکیل کے اور غلام یا باندی نے عتاق پر مجاہدہ وکیل کے گواہ قائم کئے اور یہ وکیل ان لوگوں کو لینے آیا تھا یعنی شوہر نے اپنی زوجہ کو لانے کے واسطے وکیل بھیجا یا مولے نے اپنا غلام یا باندی لانے کے واسطے وکیل بھیجا پس زوجہ نے وکیل پر گواہ قائم کئے جنہوں نے گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا غلام یا باندی نے گواہ قائم کئے کہ مولے نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو استحصانا یہ گواہی صرف اس واسطے قبول ہوگی کہ وکیل کا ہاتھ کوتاہ ہے یہاں تک کہ غائب موکل خود حاضر ہوا اور عتق یا طلاق کے واسطے مقبول نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ جب موکل غائب خود حاضر ہوا تو عتق یا طلاق ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ گواہ پیش کرنا واجب ہے جبکہ وہ منکر ہو۔ قال واذا اقر الوكيل بالخصومة على موكله عند القاضي جازا اقراره عليه ولا يجوز عند غير القاضي عند ابی حنیفہ ومحمد استحصانا لانه يخرج من الوكالة - اگر وکیل خصومت نے قاضی کے نزدیک اپنے موکل پر کچھ اقرار کر دیا تو وکیل کا اقرار اپنے موکل پر جائز ہوگا تو موکل پر اس کا اقرار جائز ہے اور قاضی کے سوائے دوسرے کے نزدیک نہیں جائز ہے یہ استحصانا امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے لیکن اتنی بات ہے کہ وکیل مذکور وکالت سے خارج ہو جائے گا۔ وقال ابو يوسف يجوز اقراره عليه وان اقر في غير مجلس القضاء وقال زفر والشافعي لا يجوز في الوجهين وهو قول ابی يوسف اولاد وهو القياس لانه مأمور بالخصومة وهي منازعة والاقرار يضا لانه مسالمة والامر بالشئ لا يتناول ضده ولهذا لا يملك الصاح والابراء ويصح اذا استثنى الاقرار - اور ابو یوسف نے کہا کہ موکل پر اس کا اقرار مطلقاً جائز ہے اگرچہ وکیل نے مجلس قضاء کے سوائے کسی جگہ اس پر اقرار کر دیا ہو اور زفر و شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے (خواہ مجلس قاضی میں اقرار کیا ہو یا غیر مجلس قضاء میں) اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول تھا اور قیاس یہی ہے اس واسطے کہ وہ خصومت کے واسطے مأمور ہے اور خصومت بمعنی منازعت ہے (یعنی خصم سے مخالفت پر مجبوت کرنا) اور اقرار اس کے مندرجہ اس واسطے کہ اقرار تو مسالمت یعنی موافقت و مسالحت ہے اور جب کسی کام کا حکم دیا جاوے تو یہ حکم اس چیز کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے پس منازعت کے واسطے مأمور کرنا مسالحت کی اجازت یا حکم نہیں ہو سکتا۔ اور اسی واسطے وکیل کو صلح کرنے اور بری کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور اگر اس نے اقرار کو استنار کر لیا تو بھی تو وکیل انحصار سے

ہوتی ہے فقہ یعنی توکیل اخصومت کے متفق ہیں اس سے اگر یہ اقرار ہوتا ہے تو استثناء صحیح نہ ہوتا جیسے انکار میں ہے کہ اگر وکیل سے کہا کہ میں نے تجھے وکیل خصومت کیا سوائے انکار کے کہ تیرا انکار کرنا مجھ پر جائز نہیں ہے تو یہ وکالت باطل ہے اس واسطے کہ خصومت کی ذات سے انکار بھی ہے تو بعد استثنائے مذکور کے جواز نہ ہوگا اور اگر کہا کہ تیرا اقرار مجھ پر نہیں جائز ہے تو وکالت صحیح ہے پس اقرار کرنا داخل خصومت نہیں ہوتا ہے لہذا اگر وکیل خصومت نے موکل کے اوپر اقرار کیا تو جائز نہیں ہے۔ وکذا لو وکله بالجواب مطلقاً تیقیداً بجواب ہو خصومة لجریان العادة بذلك ولهذا يختار فيه الاهدي فالاهدي - اور اسی طرح اگر موکل نے وکیل کو مطلقاً جواب دہی کے لئے وکیل کیا حالانکہ مطلقاً جواب دہی تو اقرار و انکار دونوں کو شامل ہے تو عادت جاری ہونے کی دلیل سے یہ وکالت مطلقہ فقط خصومت کی جواب دہی سے مقید ہوگی یعنی وکالت کو فقط انکاری خصومت کی جواب دہی سے مقید ہوگی کیونکہ عادت یوں ہی جاری ہے اور اسی وجہ سے ہر ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو سب سے زیادہ خصومت کرنے میں ہوشیار ہو پھر اس کے بعد جو ہوشیار ہو۔ فقہ علی ہذا القیاس درجہ بدرجہ علی درجہ پھر اس سے کم پھر اس سے کم اسی طرح وہ چھانٹ کر مقرر کرتا ہے یہ سب بنا بر دلیل قیاس ہے۔ وجہ الاستحسان ان التوکیل صحیح قطعاً۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ وکالت تو قطعاً صحیح ہے۔ فقہ یعنی استحسان کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے اس وکالت کو دیکھا تو وہ قطعاً صحیح ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ وصحته يتناول ما يملكه قطعاً۔ اور اس کی صحت بوجہ شمول ایسی چیز کے جس کا موکل قطعاً مالک ہے فقہ یعنی اگر موکل کو کسی فعل کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے واسطے وکالت جائز نہیں ہوتی ہے تو لا محالہ یہاں وکالت مذکورہ میں ہر ایسا فعل داخل ہے جس کا موکل مجاز ہے تو اس وکالت میں ہر فعل داخل ہے جس کا موکل مجاز ہے۔ وذلك مطلق الجواب دون احدهما عیناً۔ اور موکل جس چیز کا مجاز ہے وہ ہر فعل داخل ہے جس کا موکل مجاز ہے۔ فقہ یعنی موکل کے واسطے کوئی تخصیص نہیں کہ فقط اقرار یا انکار کر سکتا ہے بلکہ وہ چاہے اقرار کرے یا انکار کرے تو وکیل کو بھی اس خصومت میں موکل کی نیا بہت میں اقرار و انکار ہر ایک کا اختیار حاصل ہوا۔ وطریق المجاز موجود علی ما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ فیصرف الیہ تحریماً للصحة قطعاً ولو استثنی الاقرار فعن ابی یوسف انه لا یصح لانه لا یمکنه وعن محمد انه یصح لان للتخصیص زیادة دلالة علی ملکہ ایا کا وعند الاطلاق یحصل علی الاولی وعنه انه فصل بین الطالب والمطلوب وله یصحیہ فی الثانی لکونه مجبوراً علیہ وبخیر الطالب فیہ فبعد ذلك یقول ابی یوسف ان الوکیل قائم مقام الموکل واقراره لا یخص بمجلس القضاء فکذا اقرار نائبہ وهما یقولان ان التوکیل یتناول جواباً یسمى خصومة حقيقة ومجازاً والاقرار فی مجلس القضاء خصومة مجازاً اما لانه خرج فی مقابلة الخصومة اولاً لانه سبب له لان الظاهر انما یتعلق بالمستحق عند طلب المستحق وهو الجواب فی مجلس القضاء فیختص به لکن اذا اقيمت البينة علی اقوارہ فی غیر مجلس القضاء خرج من الوكالة حتی لا یؤمر بدفع المال الیہ لانه صار مناقضاً وصادراً کالاب والوصی اذا اقر فی مجلس القضاء لا یصح ولا یدفع المال الیہ - اور یہاں مجاز کا طریقہ موجود ہے یعنی اس نے لفظ خصومت کہہ کر مطلقاً جواب دہی کا ارادہ کیا چنانچہ ہر اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے تو قطعاً وکالت کی صحت کا قصد کر کے وکالت کو اسی معنی مجاز کی جانب پھرا جائے گا اگر موکل نے وکالت میں سے اقرار وکیل کو مستثنیٰ کیا تو ابی یوسف سے روایت ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ وکیل کو استثناء کا اعتبار نہیں ہے یعنی کبھی وکیل کو فقط انکار مطلق نہیں ہوتا ہے اور امام محمد سے روایت ہے کہ استثناء اقرار بھی ہے

کیونکہ صریح اقرار کا استثناء کرنے میں اس امر کی تریادہ دلیل ہو گئی کہ موکل اس کا مالک ہے یعنی وکیل بھی اس کا مالک ہو جائے گا اور جب موکل نے وکالت کو مطلق رکھا ہے تو وکالت ایسی صورت پر معمول ہوگی جو اولیٰ ہے اور وہ مطلق جواب دہی ہے یعنی چاہے اقرار کرے یا انکار کرے اور امام محمد سے یہ بھی روایت ہے کہ انھوں نے مدعی و مدعا علیہ میں فرق کیا پس مدعا علیہ کی صورت میں وکالت سے استثناء اقرار کو صحیح نہیں رکھا کیونکہ مدعا علیہ تو ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے اور مدعی اس انکار یا اقرار میں مختار ہوتا ہے (یعنی مدعی کو جب اقرار و انکار میں اختیار تھا تو استثناء کا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور مدعا علیہ کی وکالت سے اقرار کا استثناء نہیں صحیح ہے کیونکہ جب مدعی نے اپنا دعویٰ صحیح کر لیا تو اب مدعا علیہ اقرار پر مجبور ہوگا۔ کیونکہ اس پر قسم عائد ہوتی ہے۔ ع۔) پھر اس کے بعد ابو یوسف کہتے ہیں کہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہے اور موکل کا اقرار کچھ مجلس قضاء کے ساتھ مختص نہیں ہے تو یوں ہی اس کے نائب کے اقرار کو بھی مجلس قاضی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ وکیل کرنا ایسی جواب دہی کو شامل ہے جو حقیقتہً خصومت ہو یا مجازاً خصومت ہو اور قاضی کی مجلس میں اقرار کرنا مجازاً خصومت ہے خواہ اس وجہ سے کہ یہ جواب بمقابلہ خصومت واقع ہوا ہے یا خصومت ہی اس اقرار کا سبب واقع ہوئی ہے کیونکہ اس پر یہ ہے کہ جب مستحق نے مطالبہ کیا تو ایسا ہی جواب دیا جائے گا کہ جس کا وہ مستحق ہے اور یہ وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہے تو قاضی کی مجلس سے اس کی خصوصیت ہو گئی لیکن اگر وکیل مذکور پر گواہ قائم ہوئے کہ اس نے قاضی کی مجلس سے علاوہ اپنے موکل پر اقرار کیا ہے تو وکیل مذکور اپنی وکالت سے خارج ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کو مال دینے کا حکم نہ کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ وہ اپنے قول میں تناقض کرنے والا ہوا کیونکہ اگر وکیل رہے تو صرف وکیل اقراری رہے گا حالانکہ وہ مطلقاً وکیل کیا گیا تھا (کافی۔ ع۔) اور یہ وکیل اقراری ایسا ہو گیا کہ جیسے باپ یا دمی نے مجلس قاضی میں اقرار کر لیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کو مال نہیں دیا جائے گا۔ مثلاً باپ یا دمی نے صیغہ کے واسطے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے انکار کیا پس باپ یا دمی نے اس کی تصدیق کر لی تو یہ صیغہ کے حق میں صحیح نہیں ہے پھر اگر صیغہ کے واسطے مال ثابت ہوا تو وہ اس کے باپ یا دمی کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کے نزدیک یہ لینا باطل ہے۔ اور اقرار اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ باپ یا دمی کو یہ ولایت بنظر شفقت حاصل ہے حالانکہ صیغہ کے مقابلہ میں اس کے مدعا علیہ کی تصدیق کرنا کوئی نظر شفقت نہیں ہے اسی طرح اگر وکیل نے غیر مجلس قضاء میں موکل پر اقرار کر لیا تو وہ وکالت سے خارج ہوگا پھر اگر موکل کا حق مالی مدعا علیہ پر ثابت ہوا تو وکیل اس مال کو وصول نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اقرار کر چکا کہ موکل نے یہ مال پایا ہے یا موکل کا حق نہیں ہے تو پھر اس کے دعوے سے موکل کے واسطے مال نہیں مل سکتا۔ قال ومن كفل بمال عن رجل فوكله صاحب المال لقبضه عن الغريم لم يكن وكيلاً في ذلك أبداً۔ اگر کسی نے زید کی طرف سے مال کی کفالت کی پھر صاحب مال یعنی مکفول نے کفیل کو اپنی طرف سے یہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس معاملہ میں وہ کبھی وکیل نہ ہوگا۔ لان الوکیل من يعمل لغيره ولو صححناها صار عاملاً لنفسه في ابراء ذمته فانعدم الذکن ولان قبول قوله ملانهم للوكالة لكونه اميناً ولو صححناها لا يقبل لكونه مبرئاً لنفسه فينعدم بانعدام لانهم۔ اس واسطے کہ وکیل وہ شخص ہوتا ہے جو غیر کے واسطے کام کرے یعنی غیر کے واسطے کام کرنا اس کا رکن ہے پس اگر مسئلہ مذکورہ کی وکالت ہم صحیح سمجھیں تو وہ اپنی ذات کے واسطے کام کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ اس سے وہ بری الذمہ ہوتا ہے۔ تو وکالت کا رکن جاننا اور اس لئے کہ وکالت کے واسطے اس کا قول قبول ہونا لازم ہے کیونکہ

وہ ابن ہوتا ہے پس اگر مسئلہ مذکورہ میں وکالت صحیح ہو تو یہاں اس کا قول قبول نہ ہوگا (مثلاً اس نے کہا کہ میں نے وصول کر کے دے دیا تو قول نہیں قبول ہوگا) کیونکہ وہ اپنی ذات کا بری کرنے والا ہوگا تو جو چیز کہ وکالت کے واسطے لازم تھی اس کے ندارد ہونے سے وکالت بھی معدوم ہوگی۔ ف کیونکہ جب لازم نہ ہو تو ملزوم بھی نہیں ہوتا ہے اور ہم نے دیکھا کہ وکیل کا قول قبول ہونا جو لازمہ وکالت ہے یہاں ندارد ہے تو معلوم ہو گیا کہ وکالت بھی ندارد ہے وھو نظیر عبد ماذون مدیون اعتقہ مولدہ حتی ضمن قیمتہ للخرماء ویطالب العبد بجمیع الدین فلو وکلہ الطالب یقبض المال عن العبد کان باطلا لسا بیناہ۔ اور یہ مسئلہ نظر مسئلہ غلام ماذون ہے کہ اگر مولے نے اپنے غلام قرضدار کو جس کو تجارت کی اجازت دی تھی آزاد کر دیا حتی کہ قرض خواہوں کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہوا اور غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا پس اگر قرض خواہ نے اس کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل کیا تو وکالت بدلیل مذکورہ بالا باطل ہے ف کیونکہ مولے بقدر قیمت کے اپنے بری ہونے کا وکیل ہے اور شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اگر مولے نے اپنے قرضدار غلام کو آزاد کیا تو جائز ہے اور قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ چاہیں غلام سے قرضہ کا مطالبہ کریں اور چاہیں مولے سے مقدار قرضہ یا قیمت میں سے جو کم ہے اس کا مطالبہ کریں پس حاصل یہ ہوا کہ اگر قرض خواہوں نے مولے کو وکیل کیا کہ غلام سے ان کا قرضہ وصول کرے تو یہ وکالت اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ مولے خود بقدر قیمت کے ضامن ہے تو وہ اپنی برادرت کے واسطے عامل ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔ قال ومن ادعی انہ وکیل الغائب فی قبض دینہ فصدقہ الغریب امر بتسلیم الدین الیہ لانہ اقرار علی نفسه لان ما یقضیہ خالص مالہ اگر زید نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص غائب کی طرف سے اس کے قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوں پس قرضدار نے اس کے قول کی تصدیق کی تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ قرضہ اس کے سپرد کرے کیونکہ قرضدار نے اپنی ذات پر اقرار کر لیا تو موثر ہوگا کیونکہ ہمچہ وہ ادا کرے اس کا ذاتی مال ہے۔ فان حضو الغائب فصدقہ ولادفع الیہ الغریب الدین ثانیاً لانہ لم یثبت الاستیفاء حیث انکر الوکالۃ والقول فی ذلک قوله مع یمینہ فیفسد الاداء۔ پھر اگر موکل غائب نے حاضر ہو کر وکیل کے قول کی تصدیق کی تو غیر ورنہ قرضدار اس کا قرضہ اس کو دوبارہ ادا کرے گا کیونکہ جب اس نے وکالت سے انکار کیا تو اس کا بھربانا ثابت نہ ہوگا اور اس بارہ میں قسم سے قول موکل ہی کا قبول ہوگا تو ادا کرنا فاسد ہو گیا۔ ف پس قرض خواہ کو دوبارہ ادا کرے۔ ویرجع بہ علی الوکیل ان کان باقی فی یدہ لان غرضہ من الدفع براءۃ ذمتہ ولم یحصل فلہ ان ینقض قبضہ۔ اور اگر ادا کیا ہوا مال وکیل کے قبضہ میں باقی ہو تو اس کو واپس لے کیونکہ وکیل کو دینے سے اس کی غرض یہ تھی کہ اس کا ذمہ بری ہو اور یہ غرض حاصل نہیں ہوئی تو اس کو اختیار ہوا کہ قالیق کا قبضہ ٹوڑ دے۔ وان کان ضاع فی یدہ لہ یرجع علیہ لانہ بتصدیقہ اعترف انہ بحق فی القبض وھو مظلوم فی هذا الاخذ والمظلوم لا یظلم غیرہ۔ اور اگر وکیل کے پاس جو مال قبضہ کیا ہے ضائع ہو گیا تو قرضدار اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ قرضدار نے وکیل کی تصدیق کرنے میں اقرار کیا کہ وہ اس کو وصول کرنے میں حق پر ہے اور یہ کہ قرض خواہ کے بارہ لینے میں ہیں مظلوم ہوں تو مظلوم سے یہ نہیں ہو سکتا کہ جس کو حق پر سمجھتا ہو اس پر ظلم کر کے تادان لے دے تو وکیل سے تادان نہیں لے سکتا اس واسطے کہ وکیل نے عمداً وہ مال ضائع نہیں کیا ہے بلکہ بدون اس کی حرکت کے ضائع ہو گیا تو وہ مقصود ہے۔ قال الا ان یکون ضمنہ عند الدفع لان الماخوذ ثانیاً مضمون علیہ فی زعمہا وھذا کفالة

اضیفت الی حالۃ القبض فیصح بمنزلۃ الکفالة بما ذاب له علی فلان - لیکن اگر قرضدار نے وکیل کو دیتے وقت ضمانت لے لی ہو تو اس کو واپس لینے کا استحقاق ہوگا یعنی مثلاً کہا کہ میں تیری وکالت سے واقف ہوں اور شاید کہ قرض خواہ انکار کر کے مجھ سے دوبارہ وصول کرے لہذا تو مجھے ضمانت دے تو اس صورت میں وکیل سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ قرض خواہ نے جو کچھ دوبارہ وصول کیا وہ قرضدار وکیل دونوں کے زعم میں اس پر مضمون ہے یعنی اس کا پھر ریجا واجب ہے تو یہ کفالت جائز ہوگی اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی جانب مضاف ہوئی یعنی اگر قرض خواہ وصول کرے تو تو ضمانت ہے تو یہ کفالت صحیح ہے جیسے کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں شخص پر ثابت ہو میں اس کا ضمان ہوں نہ پس باہمی معاملات کے بعد جو کچھ فلاں شخص پر نکلے کفیل اس کا ضمان ہوگا اگرچہ بالفعل اس پر کچھ نہ ہو ولو کان العزیم لم یصدقہ علی الوکالة ودفعہ الیہ علی ادعائہ فان رجع صاحب المال علی العزیم رجع العزیم علی الوکیل لانه لم یصدقہ فی الوکالة وانما دفعہ الیہ علی رجاء الاجازة فاذا انقطع رجاء وہ رجع علیہ اور اگر قرضدار نے وکالت میں وکیل کی تصدیق نہ کی اور صرف اس کے دعوے وکالت پر قرضہ اس کو دے دیا پھر اگر قرض خواہ نے قرضدار سے اپنا قرضہ وصول کیا تو قرضدار اس وکیل سے وصول کرے گا کیونکہ اس نے وکالت میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی بلکہ صرف اجازت کی امید پر اس کو قرضہ دے دیا پس جب اس کی امید منقطع ہوگئی تو وہ اپنا قرضہ وصول کرے گا۔ وکذا اذا دفعہ الیہ علی تکذیب ایاہ فی الوکالة وھذا ظہر لما قلنا اور اسی طرح اگر وکیل کو وکالت میں جھوٹا بنا کر قرضہ دے دیا ہو تو بھی اپنا قرضہ واپس لے گا اور یہ حکم اس صورت میں ہماری دلیل مذکورہ بالا کے واسطے زیادہ ظاہر ہے۔ وفي الوجوة کلھا لیس له ان یسترد المدفوع حتی یحضر الغائب لان المؤدی صار حقا للغائب اما ظاہرا او محتملا فصا کما اذا دفعہ الی فضولی علی رجاء الاجازة لم یملک الاسترداد لاحتمال الاجازة ولان من یأشر بالتصرف لغرض لیس له ان یتفضہ مالہ لیقع الیا من عن غرضہ - اور ان چاروں صورتوں میں قرضدار کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ دیا ہے اس کو واپس کرے یہاں تک کہ قرض خواہ جو بالفعل غائب ہے وہ حاضر ہو اس واسطے کہ جو کچھ قرضدار نے ادا کیا وہ قرض خواہ کا حق ہو گیا خواہ بطور ظاہر یا محتمل ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے قرضدار نے کسی فضولی کو اس امید پر دے دیا کہ شاید قرض خواہ اجازت دے تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ شاید وہ اجازت دے دے اور اس دلیل سے کہ جس شخص نے کوئی کام کسی غرض سے کیا ہو تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس تصرف کو توڑ دے جب تک کہ اس کو اپنی غرض سے پاس نہ ہو جاوے۔ ومن قال انی وکیل بقبض الودیعة فصدقہ المودع لھو مبرا بالتسلیم الیہ لانه اقترار بمال الغیر بخلاف الدین ومن ادعی انہ مات ابوا وتروک الودیعة میراثا لہ لا وارث لہ غیرہ وصدقہ المودع امر بالدفع الیہ لانه لا یبقی مالہ بعد موته فقد اتفقا علی انہ مال الوارث ولو ادعی انہ اشتری الودیعة من صاحبھا فصدقہ المودع لھو مبرا لدفع الیہ لانه مادام حیا کان اقترار بملك الغیر لانه من اھلہ فلا یدق ان فی دعوی البیع علیہ اگر ایک شخص نے کہا کہ میں وریعت رکھوانے والے کی طرف سے وریعت وصول کرنے کا وکیل ہوں پس مستودع نے اسکے قول کی تصدیق کی تو مستودع کو حکم نہیں دیا جائیگا کہ اس مدعی دلیل کو وریعت دیدے اس واسطے کہ مستودع نے مال غیر کیساتھ یہ اقرار کیا کہ یہ اس مال وریعت قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور خود اپنے مال میں ایسا اقرار نہیں کیا بخلاف قرضہ کے کہ قرضہ عین مال سے ادا نہیں ہوتا بلکہ مثل سے ہوتا ہے تو گویا اپنا مال دینا ہے پس قرضدار کا اقرار معتبر ہوتا ہے اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میرا مال

اور وولیت کو میرے واسطے میراث چھوڑ گیا اور میرے سوائے کوئی اس کا وارث نہیں ہے اور مستودع نے اس کے قول کی تصدیق کی تو مستودع کو حکم دینا چاہئے گا کہ مدعی کو سپرد کر دے کیونکہ مودع کی موت کے بعد مال وولیت اس کا مال نہیں رہا اور اب مدعی مستودع دونوں نے اتفاق کیا کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے مودع سے وولیت خریدی ہے پس مستودع نے اس کے قول کی تصدیق کی تو اس کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ مشتری کو وولیت سپرد کرے اس واسطے کہ جب تک مودع زندہ ہے تو مستودع کا تصدیق کرنا مال غیر کا اقرار ہے اس واسطے کہ غیر یعنی مودع ابھی تک مالک ہونے کی بیاقت رکھتا ہے تو قول مدعی مستودع کی تصدیق اس مودع پر نہیں ہوگی۔ قال فان وكل وکیلا بقبض ماله فادعی الغویم ان صاحب المال قد استوفاه فانه یدفع المال الیه۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل کیا پھر مدعا علیہ قرضدار نے کہا کہ مالک مال نے اپنا سب مال وصول کر لیا ہے تو مستودع کو حکم ہوگا کہ وکیل مذکور کو یہ مال سپرد کرے۔ لان الوکالة قد ثبت بالتصالح ولا ستیفاء لم یثبت بمجرد دعواه فلا یؤخر الحق۔ اس واسطے کہ وکالت ترانہ وکیل کی باہمی تصدیق سے ثبوت ہوگی اور مال کو پورا وصول کرنا صرف وکیل مدعی کے قول سے ثبوت ہوتا ہے پس حنی دلولے میں تاخیر نہ کی جائے گی۔ قال ویتبع رب المال فیستخلفه رعاية لجانبه ولا یستخلف الوکیل لانه نائبہ۔ اور قرضخواہ اپنے قرضدار کا دامن گیر ہو کر اس سے قسم لے گا تا کہ قرضدار کی جانب بھی لحاظ رہے اور وہ وکیل سے قسم نہیں لے سکتا کیونکہ وکیل تو اپنے موکل کا نائب ہے۔ فے اور نائب پر قسم نہیں آتی ہے۔ قال ومن وكله بعیب فی جارية فادعی البائع رضا المشتري لم یرد علیه حتی یخلف المشتري بخلاف مسألة الدین۔ اگر کسی نے خریدی ہوئی باندی میں عیب پا کر ایک شخص کو پھرنے کے واسطے وکیل کیا پس بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو گیا تو وکیل اس کو واپس نہیں کر سکتا یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جاوے بخلاف مسئلہ قرضہ کے فقہ جواد پر گزرا چنانچہ وہاں قرضدار کو حکم دیا جاتا تھا کہ وکیل کو قرضہ دے دے بدو اس کے کہ قرضخواہ سے قسم لی جاوے کہ میں نے قرضہ وصول نہیں پایا پس دونوں میں فرقی ہے۔ لان التدارک ممکن هنالك باسترداد ما قبضه الوکیل اذا ظهر الخطاء عند تكلوه وفي الثانية غیر ممکن لان القضاء بالفسق ماض على الصعقة وان ظهر الخطاء عند ابی حنیفةؒ کہا ہوا مذہبہ ولا یستخلف المشتري عند بعد ذلك لانه لا یفید۔ اس واسطے کہ قرضہ کے مسئلہ میں تدارک ممکن ہے بایں طور کہ جب قرضخواہ کی قسم سے انکار کرنے پر خطا ظاہر ہو تو جو کچھ وکیل نے وصول کیا ہے اس کو وکیل سے واپس کر سکتا ہے اور عیب مبیع کے مسئلہ میں تدارک ممکن نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر قاضی نے بیع فسخ کر دی تو وہ براہ فسخ رہے گی۔ اگرچہ خطا ظاہر ہو عیب کا ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اور اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ کچھ مفید نہیں ہے۔ فے یعنی جب حکم قاضی کی وجہ سے بیع ظاہر وہاں میں فسخ ہو گئی تو پھر مشتری سے قسم لینا بے فائدہ ہے کیونکہ اس کے بعد فسخ کرنا منسوخ نہیں ہو سکتا ہے اگرچہ مشتری قسم سے انکار کرے اور معلوم ہو جاوے کہ وہ عیب پر راضی ہو چکا تھا پھر یہ فرقی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے واما عندہما قالوا یجب ان یتحد الجواب علی هذا فی الفصلین ولایؤخر لان التدارک ممکن عندہما بطلان القضاء۔ اور صاحبین کے نزدیک مشائخ نے فرمایا کہ صورت قرضہ و صورت عیب مبیع دونوں صورتوں میں یکساں جواب ہونا چاہیے یعنی حکم میں تاخیر نہ کی جاوے یعنی وکیل کو قرضہ دلادیا جاوے اور بائع کو بیع واپس

دی جادے۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک تدارک دونوں صورتوں میں ممکن ہے کیونکہ جب خطا ظاہر ہو تو حکم قضا باطل ہو جاتا ہے پس اگر قرض خواہ نے اگر وکالت سے انکار کیا تو مدیون نے جو کچھ دیا ہے وکیل سے واپس لے گا۔ اسی طرح جب وکیل کے دعوے سے بائع کو بیع واپس دی گئی پھر مشتری کی حاضری سے معلوم ہوا کہ وہ عیب پر راضی ہو گیا تھا تو ظاہر ہوا کہ حکم قاضی باطل تھا پس بیع بحال ہوگی اور واپسی توڑی جائے گی۔ وقیل الاصح عند ابی یوسفؒ ان یوخر فی الفصلین لانه یعتبر النظر حتی یتحلف المشتري لوکان حاضرا من غیر دعوی البائع فینتظر للنظر۔

اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر دی جادے کیونکہ ابو یوسفؒ انتظار معتبر رکھتے ہیں۔ یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جادے بشرطیکہ بدون دعوے بائع کے وہ حاضر ہو تو نگہداشت کے واسطے انتظار کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ وکالت قرضہ کی صورت میں شاید قرض خواہ نے انکار کیا یا وکالت بیع کی صورت میں شاید مشتری سے عیب پر رضامندی ثابت ہوئی تو قاضی کا حکم ٹوٹے گا جیسے مدعی و مدعا علیہ کے واسطے تاخیر ہوگی تاکہ حکم قاضی ٹوٹنے سے محفوظ رہے قال ومن دفع الی رجل عشرة دسراهم لینفقها علی اہله فانفق عشرة علیہم من عندہ فالحشرة بالعشرة۔ اگر زید نے بکر کو دس درم اس واسطے دیئے کہ زید کے بال بچوں پر خرچ کرے پس اس نے اپنے پاس سے دس درم خرچ کر دیئے تو یہ دس لبوض اس دس کے ہو جائیں گے لان الوکیل بالاتفاق وکیل بالشراء والحکم فیہ ماذکوناہ وقد قررناہ فہذا کذلک۔ اس واسطے کہ یہ وکیل بالاتفاق وکیل خرید ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے سابق میں بیان کیا اور ہم اس کی تقریر بیان کر چکے تو اس کا حکم بھی یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے وقیل ہذا استحسن فی القیاس لیس لہ ذلک ویصیر متبرعا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ استحسن ہے اور قیاس مقتضی ہے کہ اس کو بدلنا نہیں جائز ہے اور وہ اپنے دس درم خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہو جائے گا۔ پس موکل سے جو درم لئے وہ اس کو واپس کر دے۔ وقیل القیاس والاستحسان فی قضاء الدین لانه لیس بشراء واما الاتفاق یتضمن الشراء فلایدخلہ واللہ اعلم۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ قیاس واستحسان صرف اداۓ قرض کی صورت میں جاری ہے کیونکہ وہ بمعنی خرید نہیں ہے اور رہا خرچ کرنا تو وہ متضمن خرید ہے تو وہاں قیاس واستحسان نہیں داخل ہوگا۔ یعنی اگر قرض دار نے ہزار درم اپنے وکیل کو دیئے تاکہ اس کے قرض خواہ کو ادا کرے پس وکیل نے ان درموں کے سوائے اپنے پاس سے ہزار درم ادا کئے تو قیاس مقتضی ہے کہ وکیل نے احسان کیا اس واسطے کہ اداۓ قرضہ بمعنی خرید نہیں ہے بلکہ یہی درم دینا لازم ہے اور اگر خرید ہوتا تو البتہ اس کا ثمن بذمہ وکیل ہوتا تو اس کو اختیار ہوتا کہ ان کی مثل ادا کرے کیونکہ وہ وکیل کے ذمہ قرضہ ہوتے اور جب وہ بذمہ وکیل نہ ہوئے تو لا محالہ وکیل اپنے مال سے بطور تبرع ادا کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم اس کے ذمہ قرضہ لازم نہیں کر سکتے بخلاف اسکے اگر دس درم اپنے بال بچوں پر خرچ کے واسطے وکیل کیا تو خرچ کرنا متضمن خرید ہے یعنی ان درموں سے خرید کر صرف کرے گا اور خرید سے جو ثمن اس کے ذمہ واجب ہوا وہ بعینہ یہ درم نہیں ہیں بلکہ ان کے مثل ہیں لہذا چاہے اپنے مال سے دیدے اور کچھ احسان نہ ہوگا کیونکہ وکیل کو اختیار ہوتا ہے کہ اس نے جو ثمن ادا کیا وہ موکل سے لے لیوے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب عزل الوکیل !

یہ باب وکیل کو معزول کرنے کے بیان میں ہے۔

قال وللموکل ان یعزل الوکیل عن الوکالة - موکل کو اختیار ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے
لان الوکالة حقہ فله ان یبطلہ الا اذا تعلق به حق الخیر فان کان وکیلاً بالخصومة یطلب من جهة
الطالب لمافیہ من ابطال حق الخیر وصادراً لوکالة التي تضمنها عقد الدھن - اس واسطے کہ وکالت تو موکل کا
حق ہے پس اس کو اختیار ہے کہ اپنا حق مٹا دے لیکن اگر وکالت سے کسی غیر کا حق متعلق ہو تو بغیر اس کی رضا مندی کے
معزول نہیں کر سکتا مثلاً طالب مدعی کی درخواست سے نالش و خصومت میں وکیل کیا ہو تو بغیر اس کی رضا مندی کے
معزول نہیں کر سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غیر کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور یہ مانند اس وکالت کے ہو گئی جس کو عقد رہن منضم
ہوتا ہے جسے مثلاً زید نے بکر سے ہزار روپیہ قرض لیکر اپنا باغ اس کے پاس رہن کیا مگر یہ باغ دونوں کے اتفاق سے
ایک شخص ثالث عادل کچاس جس پر دونوں کا اعتماد ہے رکھا گیا اس شرط سے کہ اگر دو سال کے اندر یہ روپیہ ادا نہ ہوا تو
راہن نے بخوابش مرہن اس عادل کو وکیل کیا کہ وہ اس باغ کو فروخت کر کے مرہن کا روپیہ ادا کر دے تو یہ وکالت
بضمن رہن ہے جس سے مرہن کا حق متعلق ہے لہذا اگر راہن نے چاہا کہ اس درمیانی عادل کو وکالت سے معزول
کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں اور وہ معزول نہ ہو گا اسی طرح قاضی کی کچہری میں مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے وکیل
خصومت دیا تو بغیر رضا مندی مدعی کے اس کو معزول نہیں کر سکتا یہاں وقت ہے کہ مدعی کی درخواست پر وکیل کیا ہو
اور اگر بغیر درخواست ہو تو جب چاہے معزول کرے اور واضح ہو کہ وکیل کو خبر پہنچنا ضرور ہے - قال فان لم یبلغه
العزل فهو علی وکالتہ وتصرفہ جائز حتی یعلمہ - پھر اگر وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہیں پہنچی تو وہ برابر ہی
وکالت پر باقی رہے گا اور اس کا تصرف جائز رہے گا یہاں تک کہ اس کو معزول ہونا معلوم ہو - لان فی العزل اضراً
به من حیث ابطال ولایۃ او من حیث رجوع الحقوق الیہ فینفذ من مال الموکل ویسلم المبیع فیقمنہ فیتضرر ما به -
کیونکہ معزول کرنے میں وکیل کا ضرر ہے خواہ اس راہ سے کہ اس کی ولایت باطل کی گئی یعنی بغیر آگاہی کے یا اس راہ سے
کہ وکیل کی جانب حقوق راجع ہوں گے تو خرید کی صورت میں موکل کے مال سے وہ ٹمن دے گا اور بیع کی صورت میں بیع
کو سپرد کرے گا پس ہر صورت وہ ٹمن یا بیع کا ضامن ہو کر اس سے ضرر اٹھا دے گا - جسے حالانکہ شرعاً اس کے
ذمہ سے ضرر دفع کیا گیا ہے اور وہ اسی طور پر کہ بغیر اس کی آگاہی کے اس کو معزول کرنا صحیح نہیں ہے - ویستوی
الوکیل بالنکاح وغیرہ للوجه الاول وقد ذکرنا اشتراط العدد والعدالة فی المخبّر فلا نعیدہ -
اور وجہ اول کی دلیل سے خواہ وکیل نکاح ہو یا دوسرا وکیل ہو سب برابر ہیں اور خبر دینے والے میں ہم نے عدد یا
عدالت کا شرط ہونا سابق میں ذکر دیا پس اس کو ہم اعادہ نہیں کریں گے جسے یعنی جب بغیر آگاہی کے وکیل کی ولایت
باطل کرنا جائز نہیں ہے تو اس میں وکیل نکاح وغیرہ سب برابر ہیں پس بغیر آگاہی کے وکیل نکاح بھی معزول نہ ہو
گا - اور آگاہ ہونا اس طرح کہ وکیل کو خبر دیجائے اور خبر دینے والا اگر ایک ہو تو امام رحمہ کے نزدیک اس کا عادل ہونا شرط ہے
اور اگر پورے دو ہوں تو ان کی خبر کافی ہے اور عدالت کی ضرورت نہیں ہے پھر یہ تو وکیل کے معزول کرنے کا بیان تھا
اور بعض صورتوں میں وکیل خود معزول ہو جاتا ہے جبکہ وکالت باطل ہو جائے اور اس کی کئی صورتیں ہیں چنانچہ ان مسائل
کو بیان فرمایا - قال ویبطل الوکالة بموت الموکل وجنونه جنونا مطبقاً ولحافہ ہذا الصواب مرتداً -
اور وکالت باطل ہو جاتی ہے اگر موکل مر جاوے یا اس کو جنون مطبق ہو جائے یا وہ مرتد ہو کر دار الحرب میں مل جائے -
لان التوکیل تصرف غیر لازم فیکون لدوامہ حکم ابتدائہ فلا بد من قیام الامر وقد بطل بهذا القول

اس واسطے کہ توکیل ایک تصرف غیر لازم ہے تو اس تصرف کے دوام کو اس کی ابتدا کا حکم ہے پس حکم کا قائم رہنا ضرور ہے حالانکہ وہ ان عوارض سے مٹ گیا ہے تو صبیح یہ کہ وکیل کرنا کوئی ایسا تصرف نہیں جو لازم ہو جاتا ہو بلکہ ہر ایک موکل وکیل کو توڑنے کا اختیار حاصل ہے پس جب ایسا تصرف ٹھہرا تو اس توکیل کی ابتداء میں جو بات چاہے وہ برابر باقی رہنے کے واسطے بھی ضرور ہے اور ابتداء میں موکل کا حکم چاہیے تو ضرور ہوا کہ اس کا حکم برابر باقی رہے تب تو توکیل باقی رہے حالانکہ جب موکل مرا تو اس کا حکم بھی معدوم ہوا اور اسی طرح جنون مطبق میں اور مرتد ہو کر دار الحرب سے مل جانے میں بھی حکم کا عدم ہے پس ان سب صورتوں میں توکیل مٹ جائے گی و شرط ان یکون الجنون مطبقا لدن قلیدہ بمنزلۃ الاعضاء۔ اور کتاب میں شرط لگائی کہ جنون مذکور ایسا ہو جس کو مطبق کہا جاوے اس واسطے کہ قلیل جنون تو بمنزلہ بیہوش ہو جاوے کے ہے یعنی جیسے بلقم سے دماغی سدہ میں حواس بیکار ہو کر بیہوش ہو جاتا ہے اسی طرح قلیل جنون بھی کچھ نہیں ہے بلکہ مطبق ہو۔ و حد المطبق شہر عند ابی یوسف اعتبارا بما یسقط بہ الصوم۔ اور جنون مطبق کی حد امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایک ماہ ہے بقیاس ایسی چیز کے جس سے روزہ ساقط ہو جاتا ہے نہ حتی کہ اگر برابر ایک ماہ رمضان بھر تمام جنون رہا تو اس پر قضا نہیں ہے اسی طرح اس کی توکیل بھی ساقط ہے کیونکہ جب وہ لائق خطاب آہی لعبادات نہیں ہے تو دنیاوی معاملہ بھی ساقط ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے شیخ جصاص الرازی رحمہ اللہ نے روایت کیا۔ و عنہ اکثر من یوم ولیلۃ لانه یسقط بہ الصلوات الخمس فساد کالمیت۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ جنون مطبق وہ ایک رات دن سے زیادہ ہو اس واسطے کہ اس قدر جنون سے پانچوں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں تو وہ مثل میت کے ہو گیا ہے تو اس کا تصرف دنیاوی یعنی وکیل کرنا وغیرہ بھی ساقط ہو گیا۔ وقال محمد رحمہ اللہ حول کامل لانه یسقط بہ جمیع العبادات فقد سبہ احتیاطا قالوا حکم المذکور فی اللعاق قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ لان تصرفات المرتد موقوفہ عندہ فکذا وکالة فان اسلم نفذ وان قتل اولحق بدار الحرب بطلت الوکالة فاما عندہما تصرفاتہ نافذۃ فلا یبطل وکالتہ حتی یموت او یقتل علی ردتہ او یحکم بلعاقہ وقد صرفی السیروان کان الموکل امرأۃ فارادت فالتوکیل علی وکالتہ حتی تموت او تلحق بدار الحرب لان ردتہا لا تؤثر فی عقودہا علی ما عرف۔

اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جنون مطبق ایک سال کامل ہے کیونکہ ایک سال تک مجتہد ہونے میں جمیع عبادات ساقط ہو جاتی ہیں یعنی زکوٰۃ و حج بھی ساقط ہوتی ہے تو اسی مدت سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا مشائخ نے فرمایا کہ کتاب میں دار الحرب میں مل جانے کا جو حکم مرتد مذکور ہے وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ہے یعنی دار الحرب میں مل جانے کی شرط بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہے کیونکہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات منوقت رہتے ہیں پس اس کی توکیل بھی منوقت رہے گی پھر اگر وہ مسلمان ہو جاوے تو تصرف نافذ ہو گا اور اگر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مل جاوے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی (پس مظلوم ہوا کہ باطل ہونے کے واسطے دار الحرب میں مل جانا شرط ہے) رہا صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک تو اسل یہ کہ مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں تو اس کی توکیل نہیں باطل ہوگی مگر جبکہ مر جاوے یا اپنی ردت پر قتل کیا جاوے یا اس کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم دیا جاوے اور یہ اختلاف کتاب الیہیں مذکور ہو چکا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات منوقت اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہیں۔ یہ اس وقت کہ موکل مرد ہو اور اگر موکلہ کوئی عورت ہو پس مرتد ہو گئی تو اس کا وکیل اپنی وکالت پر باقی رہے گا یہاں تک کہ عورت

مذکورہ مرچا سے یا دار الحرب میں مل جاوے کیونکہ عورت کا مرتد ہونا اس کے عقود میں موثر نہیں ہوتا چنانچہ کتاب السیر میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا ہے کیونکہ عورت مرتد قتل نہیں کی جاتی ہے بالجملہ عوارض مذکورہ موت وغیرہ سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ قال واذا وکل المکاتب ثم عجز۔ اگر مکاتب نے کسی کو وکیل کیا پھر خود عاجز ہو گیا ہے یعنی مکاتب مذکور اپنی ادائے کتابت واقساط سے عاجز ہوا حتیٰ کہ وہ بدستور رقیق کر دیا گیا اوالمآذون لہ ثم حجرو علیہ۔ یا غلام مآذون نے وکیل کیا پھر وہ ممنوع مجبور کر دیا گیا ہے یعنی مولے نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی تھی اس حالت میں اس نے کسی کو وکیل خرید و فروخت وغیرہ کیا پھر مولے نے اس غلام کو تجارت سے ممنوع و مجبور کر دیا حتیٰ کہ اس کا تصرف جائزہ نہیں رہا۔ اوالمشریکان فافتقرا۔ یا دو شریکوں نے ایک وکیل کیا پھر دونوں جدا ہو گئے ہیں یعنی دو شخصوں میں شرکت مدافضہ یا عنان تھی اس حالت میں اس نے وکیل کیا پھر دونوں نے شرکت توڑی اور جدا ہو گئے۔ فہذا الوجوہ تبطل الوکالۃ علی الوکیل علم او لم یعلم۔ تو یہ صورتیں ایسی ہیں کہ وکیل سے وکالت کو باطل کرتی ہیں خواہ وہ آگاہ ہو یا نہ ہو یعنی مکاتب یا مآذون یا شریک کا وکیل اپنی وکالت سے معزول ہو جائے گا خواہ اس کو مکاتب کی عاجزی یا مآذون کی مجبوری یا شریک کی جدائی سے آگاہی ہو یا نہ ہو۔ لماذکونا ان بقاء الوکالۃ یعمد قیام الامر وقد بطل بالعجز والافتراق۔ کیونکہ ہم یہاں کہہ چکے ہیں کہ وکالت کا باقی رہنا حکم قائم رہنے کے اعتماد پر ہے حالانکہ موکل کا حکم تو بسبب عاجزی یا مجبوری یا جدا ہونے کے باطل ہو گیا ہے اور جب حکم نہیں رہا تو وکالت بھی باقی نہیں رہی کیونکہ مکاتب عاجز ہوا اور مآذون مجبور ہوا اور شریک جدا ہو گئے لیکن قطع نے شرح قدوری میں کہا کہ اگر متفاوین یا ایک شریک نے وکیل کیا پھر شرکت توڑ دی پھر وکیل نے جان بوجھ کر وکالت پوری کی تو دونوں پر جائزہ ہے کافی الاصل۔ اور بسوط میں ہے کہ وکالت باطل ہونا جب ہے کہ خرید و فروخت کی وکالت ہو ورنہ ادائے قرضہ یا تقاضائے قرضہ کی وکالت نہیں باطل ہوگی۔ مع۔ اور یہاں وکیل کا معلوم ہونا بھی ضرور نہیں ہے۔ ولا فرق بین العلم وعدمہ لان هذا عزل حکمی فلا یتوقف علی العلم اور وکیل کے آگاہ ہونے یا نہ ہونے میں فرق اس وجہ سے نہیں کہ یہ معزولی تو حکمی ہے یعنی بدون معزول کرنے کے حکم معزول ہو گیا تو یہ وکیل کے جلنے پر موقوف نہیں ہے جسے موت وغیرہ کی صورت میں ہونا ہے۔ کالوکیل بالبیع اذا باعہ الموکل۔ جیسے وکیل بیع جب موکل نے بیع کو فروخت کیا۔ و مثلاً زید نے اپنا غلام فروخت کرنے کے لئے بکر کو وکیل کیا تھا پھر زید نے خود فروخت کیا تو بکر معزول ہو گیا خواہ جائے یا نہ جائے کیونکہ وہ مکمل معزول ہو گیا جبکہ وکیل کے تصرف کا عمل نہیں رہا یہ سب تو موکل کی طرف عوارض پیدا ہوتے ہیں۔ قال واذا مات الوکیل او جن جنونا مطبقا بطلت الوکالۃ۔ اور جب وکیل مر گیا یا اس کو جنون مطبق ہو گیا تو وکالت باطل ہو گئی لانہ لا یصح اموہ بعد جنونہ وموتہ۔ اس واسطے کہ وکیل کا مامور ہونا اس کے جنون ہونے اور مرجانے کے بعد صحیح نہیں ہے۔ حالانکہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ وکالت جب ہی باقی رہتی ہے کہ موکل کا حکم دینا اور وکیل کا مامور ہونا برابر صحیح رہے تو جب موکل کا حکم صحیح نہ رہے خواہ اس وجہ سے کہ موکل میں لیاقت نہیں رہی یا اس وجہ سے کہ وکیل میں لیاقت نہ رہی تو وکیل باطل ہو گئی پس وکیل کے مرنے یا جنون ہونے پر وکالت باقی رہی جبکہ جنون مطبق ہو ورنہ حقیقت بنزلہ محاب کے ہے۔ وان لحق مداد اللہوب

ہے مگر انکہ وہ مسلمان ہو کر واپس آوے فت دارالاسلام میں چلا آوے تو وہ وکالت پاوے گا قال و هذا عند محمد بن
شیخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کے نزدیک ہے۔ فاما عند ابی یوسف فلا يعود الوکالة۔ اور ابی یوسف کے نزدیک
اس کی وکالت عود نہیں کرے گی۔ فت یعنی صاحبین کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں لیکن جب
وہ دارالحرب میں مل گیا تو وکالت باطل ہو گئی پھر اگر وہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں لوٹ آیا تو ابی یوسف کے
نزدیک وکالت عود نہ کرے گی اور امام محمد کے نزدیک عود کرے گی۔ لمحمد ان الوکالة اطلاق لانه مرفع المانع۔
امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تو اطلاق ہے اس واسطے کہ وہ مانع دور کرنا ہوتا ہے۔ فت یعنی وکیل کو موکل
کے معاملات میں تصرف کرنے سے شرعاً ممانعت تھی پس جب اس نے ممانعت دور کر دی تو ابازت حاصل
ہو گئی یعنی روک نہیں رہا بلکہ اطلاق ہو گیا یعنی اس کا ہاتھ کھل گیا کہ جب چاہے تصرف کرے۔ اما الوکیل
یتصرف بمعان قائمہ بہ۔ وکیل تو ایسے معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہیں۔ فت یعنی آند
عاقل بالغ ہے حتی کہ اس پر اعتماد کر کے موکل نے اجازت دے دی۔ وانما عجز لعارض اللحاق لتبائن
الداہین۔ اور وکیل صرف اس وجہ سے عاجز ہو گیا تھا کہ وہ دارلکفر سے مل گیا کیونکہ دارالاسلام دارالکفر میں تباہ
ہے۔ فت حاصل یہ کہ وکیل کو مطلقاً اجازت تھی اور موکل کی طرف سے برابر قائم ہے پھر وکیل کی طرف سے یہ
حرکت ہوئی کہ وہ دارالحرب میں مل گیا تو تصرف سے عاجز ہو گیا تھا۔ فاذا زال العجز والاطلاق باق عادی وکیل۔
پھر جب عاجزی رائل ہو گئی اور موکل کی طرف سے اطلاق اجازت برابر باقی ہے تو وہ پھر وکیل ہو گیا جیسے سابق
میں تھا۔ فت لہذا ہم نے کہا کہ اگر وکیل مسلمان ہو کر واپس آ گیا تو وہ اپنی وکالت پر ہوگا۔ اور امام ابی یوسف کے
کے نزدیک وکالت کے یہ معنی ٹھیک نہیں ہیں ولابی یوسف انہ اثبات ولاية التنفيذ اور دلیل ابی یوسف یہ ہے
کہ وکالت کے معنی نافذ کرنے کی ولایت حاصل ہونا فت یعنی تصرف نہیں بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا
نام وکالت ہے یعنی موکل نے وکیل کو تصرف نافذ کرنے کا مالک کیا اور اصل تصرف کا مالک نہیں کیا۔ لان ولاية
اصل التصرف باہلیتہ اس واسطے کہ وکیل کو اصل تصرف کی قدرت تو اپنی لیاقت سے حاصل ہے۔ فت یعنی وکیل
جب عاقل آند بالغ ہے تو اس کو تصرف کی لیاقت حاصل ہے پس وہ موکل کے مال میں بھی تصرف کی لیاقت
رکھتا ہے مگر اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے حتی کہ غیر کے مال میں تصرف کرنا نافذ نہیں ہوتا ہے۔ وولاية التنفيذ بالملك
اور نافذ کرنے کی ولایت بالک ہے۔ فت یعنی جب تصرف کا مالک ہو تو نافذ کر سکتا ہے پس جب موکل نے اس کو
وکیل کیا تو وہ اپنا تصرف نافذ کرنے کا مالک ہو گیا تھا۔ وباللحاق لحق بالاموات وبطلت الولاية فلا يعود۔
اور وکیل کے دارالحرب میں مل جانے سے وہ مردہ آدمیوں میں مل گیا اور اس کی ولایت باطل ہو گئی یعنی نافذ کرنے کی ولایت
نہیں رہی تو پھر یہ ولایت عود نہیں کرے کہ کملکہ فی ام الولد والمدبر۔ جیسے ام ولد اور مدبرین اس کی ملکیت عود
نہیں کرتی ہے فت حتی کہ اگر وکیل مذکور جب مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا یعنی قاضی نے حکم دے دیا تو اس کی ام ولد
باندی آند ہو گئی اور مدبر مملوک بھی آند ہو گیا پھر اگر وہ مسلمان ہو کر واپس آیا تو یہ ام ولد یا مدبر پھر اس کی ملکیت میں نہیں
آوے گی اسی طرح اس کی وکالت بھی عود نہیں کرے گی یعنی اس کو تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اگر موکل
دارالحرب میں مل گیا تو وکالت باطل ہوئی چنانچہ اوپر گذرا۔ ولو عاد الموکل مسلماً وقد لحق بدارالحرب موقداً
الاتعود الوکالة فی الظاہر۔ اور اگر موکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آیا حالانکہ مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا تھا۔

تو اس کی وکالت یعنی توکیل اب عود نہیں کرے گی یہی ظاہر روایت ہے۔ وعن محمدؑ انها تعود کما قال فی الوکیل
اور امام محمدؑ سے روایت ہے کہ موکل کی توکیل بھی عود کرے گی۔ جیسے وکیل میں ان کا قول ہے فی یعنی
لہذا دریں امام محمدؑ سے روایت آئی کہ اگر موکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آیا تو اس نے جس کو وکیل کیا تھا وہ
وکالت عود کرے گی۔ یعنی وہ وکیل بدستور سابق ہوگا جیسے وکیل اگر مرند ہو کر دارالحرب میں مل گیا پھر مسلمان ہو کر واپس
آیا تو امام محمدؑ کے نزدیک بدستور وہ اپنی وکالت پر ہو جاتا ہے۔ پس امام محمدؑ سے موکل کے بارہ میں دو روایتیں ہیں ایک
روایت نوافر کہ اس روایت پر وکیل و موکل میں کچھ فرق نہیں ہے حتیٰ کہ دونوں کے واپس آنے پر وکالت عود کرتی ہے
اور دوم ظاہر روایت ہے کہ اس میں وکیل و موکل میں فرق ہے چنانچہ امام محمدؑ کے نزدیک وکیل اگر مرتد ہو کر بعد ملنے
دارالحرب کے واپس آیا تو وکالت عود کرتی ہے اور اگر موکل واپس آیا تو وکالت عود نہیں کرتی ہے۔ والفرق لہ علی
الظاہر وان مبني الوکالة فی حق الموکل علی الملك وقد نال وفی حق الوکیل علی معنی قانہ بہ و لہ
یؤل باللاحاق۔ اور بنا بر ظاہر روایت کے امام محمدؑ کے واسطے موکل و وکیل میں فرق یہ ہے کہ موکل کے حق میں ملک
پر بنائے وکالت ہے اور وہ نائل ہوگئی۔ (جیکہ وہ مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا) اور وکیل کے حق میں ایسے معنی ہو وکالت
بنی ہے جو وکیل کی ذات میں قائم ہیں (عقل و بلوغ کے ساتھ ہوتیاری سے کام کرنا) اور یہ معنی دارالحرب میں مل جانے سے
نائل نہیں ہوئے فی توجب وہ دارالحرب سے دارالاسلام میں آگیا تو بمقتضائے وکالت کام کر سکتا ہے قل ومن وکل
آخر بشی ثم تصرف بنفسه فیما وکل بہ بطلت الوکالة وهذا اللفظ ینتظم وجوها مثل ان یوکلہ
باعتاق عبداً او بکتابة فاعتقه او کاتبه الموکل بنفسه او یوکلہ بتزویج امرأة او بشراء شیء
ففعله بنفسه او یوکل بطلاق فطلقها الزوج ثلثاً او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع
فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعدر علی الوکیل التصرف فبطلت الوکالة حتی لو تزوجها
بنفسه و ابانها لہ یکن للوکیل ان یزوجها منه لادن الحاجة قد انقضت۔ اگر کسی
نے کسی دوسرے کو کسی کام کے واسطے وکیل کیا پس جس کام کے واسطے وکیل کیا تھا اس کو خود کر لیا تو وکالت باطل ہوگئی
اور یہ کلام بہت سی صورتوں کو شامل ہے مثلاً ایک یہ کہ اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا دوم یہ کہ اپنا غلام مکاتب
کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر وکیل نے بذات خود یہ غلام آزاد یا مکاتب کر دیا سوم یہ کہ وکیل کو کوئی عاص عورت بیاہنے کے
کے واسطے یا کوئی معین چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا پھر یہ کام خود کر لیا چہاں اس اپنی زوجہ کو طلاق دینے کے واسطے وکیل
کیا۔ پھر موکل نے خود اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت گذر گئی۔ پیغم یہ کہ اپنی عورت کو خلع
دینے کے واسطے وکیل کیا پھر موکل نے ہذاً خود اس کو خلع دیا تو ان سب صورتوں میں وکالت باطل ہوگئی کیونکہ جب
موکل نے ہذاً خود تصرف کر لیا تو وکیل پر تصرف کرنا متعذر ہو گیا پس وکالت باطل ہوگئی حتیٰ کہ اس کے بعد موکل نے
اس عورت سے نکاح کیا اور اس کو طلاق سے بائنے کر دیا تو وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ موکل کے ساتھ اس عورت کا نکاح
کر دے کیونکہ حاجت پوری ہو چکی۔ بخلاف ما اذا تزوجها الوکیل و ابانها لہ ان یزوج الموکل لبقا الحاجة۔
بہذاً اس کے اگر وکیل نے خود اس عورت سے نکاح کر کے اس کو بائنے کر دیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ اس کو موکل کے ساتھ
بیاہ دے کیونکہ ابھی حاجت باقی ہے۔ وکذا لو وکلہ یبیع عبداً فباعه بنفسه۔ اور اسی طرح اگر وکیل کو اپنا غلام
بیچنے کے واسطے وکیل کیا پھر اس کو خود فروخت کر دیا تو بھی وکالت باطل ہوگئی۔ فلودفع علیہ بعیب بقضاء القاطن

فعن ابی یوسفؒ انه ليس للوكيل ان يبيعه مرة اخرى لان يبيعه بنفسه منع له من التصرف
فصار كالعزل - پھر اگر یہ غلام بوجہ عیب کے بحکم قاضی واپس کیا گیا تو امام ابو یوسفؒ سے روایت
ہے کہ وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو دوبارہ فروخت کرے کیونکہ موکل کا بذات خود فروخت کرنا ولایت ہے
کہ اس نے وکیل کو تصرف سے روکا تو ایسا ہو گیا کہ گویا صریحاً اس کو موقوف کیا۔ وقال محمدؒ له ان يبيعه
مرة اخرى لان الوكالة باقية لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف ما اذا وكله بالهبة فوهب بنفسه ثم
رجع لم يكن للوكيل ان يهب ثانياً لانه مختار في الرجوع فكان دليل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بخير
اختياراً فلم يكن دليل نوال الحاجة فاذا عاد اليه قد يحو ملكه كان له ان يبيعه والله اعلم -
اور امام محمدؒ نے کہا کہ وکیل کو دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار ہے اس واسطے کہ ولایت تو اطلاق یعنی اس کام کی
مطلق اجازت ہے اور وکیل کی عاجزی دور ہو گئی یعنی پہلے موکل کے فروخت کرنے سے محل نہ رہنے سے وکیل اس
کام سے عاجز ہوا تھا وہ عاجزی دور ہو گئی بخلاف اس کے اگر وکیل کو یہ غلام ہیہ کرنے کے واسطے دلیل کیا پھر بذات
خود موکل نے اس کو ہیہ کر دیا پھر ہیہ سے رجوع کر لیا تو وکیل کو اختیار نہیں ہے کہ اس کو دوبارہ ہیہ کرے اس واسطے کہ موکل
نے ہیہ پھرنے میں اپنی پسند سے کام لیا تو یہ دلیل ہے کہ موکل کو ہیہ کرنے کی حاجت نہیں ہے رہا بیع میں بحکم قاضی
واپسی بغیر اختیار موکل سے یعنی مجبوراً اس کو واپس لینا پڑا تو اس سے یہ دلالت نہیں کہ موکل کو فروخت کی حاجت نہیں
ہے پس جب وہ غلام اس موکل کے پاس اس کے تدبیر ملک سے واپس آیا تو وکیل کو اختیار ہوا کہ اس کو فروخت کرے
واللہ تعالیٰ اعلم

کتاب الدعوی

یہ کتاب دعوے کے بیان میں ہے

اس کتاب میں مدعی و مدعا علیہ اور مال یا حق جس کا دعویٰ ہوا اور مدعی و مدعا علیہ کی شناخت اور دعویٰ صحیح ہونے
کا بیان ہے اور مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے اور قسم سے انکار بمنزلہ انکار ہے اور قاضی کے حضور میں جب دعویٰ
صحیح ہو تو مدعا علیہ پر جواب لازم ہے اور گواہوں کی عدالت وغیرہ قاضی کے حضور میں ہوگی لہذا اس کے احکام بیان فرمائے
قال المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکھا۔ تہوری نے فرمایا کہ مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ دعویٰ ترک
کے تو اس پر خصومت کے لئے جبر نہ کیا جاوے جسے یعنی اگر اس نے خصومت و نالیش کی پھر دعویٰ چھوڑ دیا تو اس
پر شرعاً یہ اختیار نہیں ہے کہ دعویٰ پر مجبور کیا جاوے بلکہ اس کو اختیار ہے کہ جہاں سے دعویٰ پر قائم رہے اور جہاں سے
واپس لے اور دعویٰ چھوڑ دے کیونکہ اس نے اختیار سے دعویٰ کیا تھا۔ والمدعی علیہ من یجبر علی الخصومة۔
اور مدعا علیہ وہ شخص ہے کہ جب اس پر دعویٰ ثابت ہو تو ترک مختار نہیں یعنی اس پر لازم ہے کہ مدعی کا ہمایہ دے
و معرفۃ الفرق بینہما من اہم ما یدنی علیہ مسائل الدعوی۔ اور واضح ہو کہ جن امور پر مسائل دعویٰ بنی ہیں ان میں سے
مدعی و مدعا علیہ میں فرق جانتا منجملہ مذکورہ امور کے زیادہ اہم ہے۔ وقد اختلف عباسات المشائخ فیہ

فمنہا ما قال فی الكتاب وهو حد عام صحیح - اور مدعی کی تعریف کی تعریف میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں ازاںجملہ ایک یہ عبارت ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہ تقریر ہر طرح کی مدعی کو شامل اور صحیح ہے۔

وقیل المدعی من لا یتحقق الادبجة کالخارج والمدعی علیہ من یکون مستحقا بقوله من غیر حجة کذی الید وقیل المدعی من یتمسک بغير الظاهر والمدعی علیہ من یتمسک بالظاہر وقال محدث فی الاصل المدعی علیہ هو المنکر وهذا صحیح لکن الشان فی معرفته والترجیح بالفقه عند الحذاق من اصحابنا لان الاعتبار للمعانی دون الصور فان المودع اذا قال رددت الودیعة فالقول قوله مع الیمین وان کان مدعیاً للرد وصورة لا نه ینکر الضمان معنی - اور بعض نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہوتا ہے جو مستحق ہو مگر محبت یعنی بہ گواہی یا باقرار بیسے وہ شخص جو عین مندرجہ پر قاضی نہ ہوا مدعا علیہ وہ شخص ہوتا ہے جو صرف اپنے قول سے بیان محبت کے مستحق ہے جیسے وہ شخص کہ بالفعل قاضی ہے اور بعض نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہے جو بشیر ظاہر کے تمسک کرے اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو ظاہر کے ساتھ تمسک کرے (پس جو شخص کسی مال عین پر قاضی سے وہ ظاہر مال سے اپنی ملکیت کا مدعی ہے اور جو شخص اس پر دعویٰ کرتا ہے وہ غیر ظاہر کے ساتھ تمسک ہے) اور امام محمد نے مبسوط میں فرمایا کہ مدعا علیہ وہ شخص ہے جو منکر ہر یہ قول اگرچہ صحیح ہے لیکن ہماری گفتگو اسی منکر کی شناخت میں ہے (حتی کہ بعض صورتوں میں جو بظاہر مدعی معلوم ہوتا ہے وہ معنی کے راہ سے منکر ہے اور بظاہر منکر معلوم ہوتا ہے وہ باطن مدعی ہے کیونکہ ایک ہی شخص میں ایک راہ سے دعویٰ اور ایک راہ سے انکار جمع ہو جاتا ہے) اور دعویٰ و انکار میں سے ایک کو ترجیح دینا بذریعہ فقہ کے ہمارے فقہاء میں سے ان لوگوں کو حاصل ہے جو خوب ماہر ہیں کیونکہ درحقیقت تو معنی کا اعتبار ہوتا ہے نہ ظاہری صورت و لفظ کا چنانچہ اگر مسنود غ نے کہا کہ میں ولایت کو واپس کر چکا تو قسم سے اسی کا قول قبول ہوگا۔ اگرچہ بظاہر وہ واپس کرنے کا مدعی ہے لیکن درحقیقت منکر ہے اس واسطے کہ وہ ازراہ معنی کے اپنے اوپر تالان واجب ہونے سے انکار کرتا ہے قال ولا یقبل الدعوی حتی ینکر شیئاً معلوماً فی جنسہ وقد لا یرادح ہو کہ دعویٰ قبول نہیں ہوتا یہاں تک کہ مدعی ایسی معلوم چیز بیان کرے جس کی جنس و مقدار معلوم ہو۔ لان فائدة الدعوی الالزام بواسطة اقامة الحجة والالزام فی المجهول لا یتحقق - اس واسطے کہ دعویٰ کا فائدہ یہ ہے کہ محبت قائم کرنے کے ذریعہ سے مدعا علیہ پر لازم کیا جاوے اور معمول چیز کا لازم کرنا ممکن نہیں ہے۔ فلو ضرر ہوا کہ جس چیز کا دعویٰ ہے اس کی جنس و مقدار بیان ہو۔ فان کان عیناً فی ید المدعی علیہ کلف احضارها لیشیر الیها بالدعوی و کذا فی الشهادة والاستحلاف - پس اگر مدعا علیہ کے قبضہ میں کوئی مال عین ہر یعنی مال منقول معین ہوتا اس کو ملکیت دی جائے گی کہ کچھری میں اس کو حاضر کرے تاکہ دعویٰ کرنے میں اس کی طرف اشارہ واقع ہو اور اسی طرح گواہی میں اور قسم پینہی بھی اس کی طرف اشارہ ہو۔ لان الاعلام باقصی ما یمکن شرط وذلك بالاشارة فی المنقول لان العقل ممکن والاشارة ابلغ فی التعریف - اس واسطے کہ آگاہ کرنا جہاں تک ممکن ہے بذریعہ غایت شرط ہے اور ایسی آگاہی مال منقول میں بذریعہ اشارہ ہوتی ہے اس واسطے کہ مال منقول کو کچھری میں منتقل کرنا ممکن ہے اور اشارہ سے شناخت ہر جہ غایت ہے۔ و یتعلق بالدعوی وجوب الحضور وحلی هذا القضاء من اخره فی کل عصور وجوب الجواب اذا لیس فی حضوره ولزوم احضار العین المدعاة لما قلنا والیمین اذا انکره فسنذکره ان شاء اللہ تعالیٰ - اور دعویٰ کے ساتھ چند امور متعلق ہیں اول یہ کہ مدعا علیہ پر حاضر ہونا واجب ہے چنانچہ اول سے آخر تک ہر زمانہ کے

کے قاضی اسی قول پر چلے آتے ہیں دوم یہ کہ جب مدعا علیہ حاضر ہوا تو اس پر جواب دہی واجب ہے تاکہ اس کی حاضری مفید ہو سوم یہ کہ مال منقول جس میں دعویٰ ہو ہے بدیل مذکورہ بالا لازم ہے چہاں یہ کہ اگر دعویٰ سے منکر ہو تو قسم بیعت پر قسم لازم ہے اور اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال وان لم تکن حاضرة ذکر قيمتها ليصير المدعي معلوما - اور اگر یہ مال منقول حاضر نہ ہو یعنی خواہ تلف ہو گیا ہو یا اس کا حاضر لانا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت ذکر کرے تاکہ جو کچھ دعویٰ ہے وہ معلوم ہو۔ لان العين لا تعرف بالوصف والقيمة تعرف به وقد تعذر مشاهدة العين اس واسطے کہ مال عین کی شناخت اس کا وصف یا ان کرنے سے نہیں ہوتی ہے یعنی ایسی شناخت نہیں ہو سکتی جیسی شرط ہے اور قیمت البتہ ایسی چیز ہے جس سے شناخت ہو سکتی ہے اور یہاں مال عین کا مشاہدہ کرنا متذکرے سے مثلاً اناج کی ڈبیری میں دعویٰ ہو تو اس انبار کو منتقل کرنا مشکل ہے پس بجائے وصف اس کی قیمت بیان کرنا چاہیے۔ وقال الفقيه ابوالليث يشترط مع بيان القيمة ذكر الزكوة والا فوثقة - اور فقیہ ابواللیث نے فرمایا کہ قیمت بیان کرنے کے ساتھ میں مذکور مونت بیان کرنا بھی شرط ہے نہ یہ سب مال منقول میں سے قال فان ادعى عقار احداه و ذكر انه في يد المدعي عليه وانه يطالبه - اور اگر مدعی نے کسی عقار کا دعویٰ کیا تو اس کے حدود بیان کرے اور یہ بھی بیان کرے کہ وہ مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے اور یہ کہ مدعی نے اس سے اس عقار کا مطالبہ کیا۔ لانه تعذر التعريف بالاشارة لتعذر النقل فيصا الى التحديد فان العقار يعرف به وبذكر الحد ودلالة اربعة وبذكر اسماء اصحاب الحدود وانسابهم ولا بد من ذكر الجد لان تمام التعريف به عند ابی حنیفہ علی ما عرف هو الصحيح۔ کیونکہ جب اشارہ سے اس کا شناخت کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ کچھری میں منتقل کرنا ممکن نہیں ہے تو حدود بیان کرنے کی جانب مرجع ہو کیونکہ عقار کی شناخت اسی طور پر ہوتی ہے اور حدود چاروں بیان کرے اور صاحبان حدود کے نام و نسب کو بیان کرے یعنی مثلاً زید بن بکر بن خالد اور دادا کا نام بیان کرنا ضرور ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دادا کے ذکر سے تعریف پوری ہوتی ہے چنانچہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور یہی روایت صحیح ہے۔ نہ اور یہ اس وقت ہے کہ یہ شخص مشہور نہ ہو۔ یعنی جو شخص اس کے حدود میں سے کسی حد کا مالک ہے وہ مشہور نہ ہو۔ ولو كان الرجل مشهوراً يكتفى بذكره - اور اگر یہ شخص مشہور ہو تو اس کے نام ذکر کرنے پر اکتفا کیا جاوے نہ یعنی فقط اس کا نام بدون نسب کے کافی ہے مثلاً فلاں مدثرنی کا مالک فلاں شخص سے اور اس کو معرفت طور پر لوگ جانتے ہیں۔ فان ذكر ثلاثة من الحدود يكتفى بها عندنا خلافاً للزفر لوجود الاكثر۔ پھر اگر مدعی نے چاروں حدود میں سے صرف تین حدود بیان کئے تو بر خلاف قول زفر کے ہمارے نزدیک اکتفا کیا جائے گا۔ کیونکہ اکثر حدود کا ذکر آگیا نہ اور دو حدود میں نہیں ہے۔ اور اکثر بمنزلہ کل کے ہے۔ بخلاف ما اذا غلط في الواحدة لانه يختلف به المدعي ولا كذلك بتوكلها۔ برخلاف اس کے جبکہ جو بھی مدعیان کرنے میں غلطی کی تو دعویٰ غلط ہوا اس واسطے کہ جس چیز میں دعویٰ ہے وہ مختلف ہو گئی اور جو کسی حد کا بیان چھوڑنے میں یہ بات نہیں ہے نہ کیونکہ وہ حد اپنے مرتع پر سے اگرچہ بیان نہیں ہوئی۔ وکما يشترط التحديد في الدعوى يشترط في الشهادة - اور جیسے دعوے میں حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی میں بھی حدود کا بیان شرط ہے نہ یعنی بزرگ اس دعویٰ پر گواہ ہیں وہ بھی حدود بیان کریں۔ بطور مذکورہ بالا وقوله في الكتاب وذكر انه في يد المدعي عليه۔ اور جو کتاب میں لکھا کہ مدعی بیان کرے کہ یہ عقار اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے۔ لا بد منه لانه انما ينتصب خصماً اذا كان في يده۔ یہ بیان ضروری ہے اس واسطے کہ مدعا علیہ جب ہی خصم قرار پاوے گا کہ یہ عقار اس کے قبضہ میں ہو

وفي العقار لا يكتفى بذكر المدعى وتصديق المدعى عليه انه في يده - اور دعوی عقار میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعا علیہ کی تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے اکتفاء نہیں کیا جائے گا جسے یعنی اگر عقار کا دعویٰ کیا اور ذکر کیا کہ عقار مذکور قبضہ مدعا علیہ میں ہے اور مدعا علیہ نے اس اسرار کا اقرار کیا کہ جس عقار پر دعویٰ ہے وہ اس مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے۔ بل لا یثبت الید فیہ الا بالبیئۃ او علم القاضی - بلکہ عقار میں قبضہ نہیں ثابت ہوگا مگر جبکہ گواہ لاوے یا قاضی کو علم ہوا ہو مثلاً گواہ نے کہا کہ ہم نے اس مکان کو مدعا علیہ کے قبضہ میں نا حق پایا تو یہ کافی نہیں ہے ہو الصحیح لقی التهمة الموضوعة ہی صحیح قول ہے تاکہ مبیع میں باہمی قرار داد کا بچاؤ ہے۔ اذ العقار عساة فی ید غیرہما کیونکہ عقار شاید کہ ان دونوں کے سوائے تیسرے کے قبضہ میں ہو۔ بخلاف المنقول لان الید فیہ مشاہدۃ برخلاف مال منقول کے کہ منقول میں قابض کا قبضہ خود مشاہدہ ہے اور قبضہ دلیل ملکیت ہے تو ظاہر سے دعویٰ صحیح ہو گیا۔ وقولہ انه یطالبہ بہ - اور یہ جو فرمایا کہ بیان کرے کہ مدعی اس کو اس مدعا علیہ سے مطالبہ کرے گا لان المطالبة حقہ فلا بد من طلبہ اس واسطے کہ عقار تو مدعی کا حق ہے پس مدعا علیہ سے اس کو طلب کرنا شرط ہے ولانہ یحتمل ان یکون صرہونا فی یدہ او محبوسا بالغنم فی یدہ - اور اس واسطے کہ احتمال ہے کہ عقار مذکور اس مدعا علیہ کے قبضہ میں بطور مرہون ہو یا بوجہ ثمن کے اس کے پاس روکا ہوا ہو۔ جسے یعنی شاید مدعی نے مدعا علیہ سے قرضہ لے کر یہ عقار اس کے پاس مرہون کیا ہو یا مدعی نے اس سے خرید لیا لیکن ثمن ادا نہ کرنے کی وجہ سے مدعا علیہ نے روک رکھا ہو تو دعویٰ صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال موجود ہے۔ وبالمطالبة یزول هذا الاحتمال - اور مطالبہ کے ساتھ میں یہ احتمال نائل ہو جاتا ہے کہ کیونکہ جو چیز مرہون یا ثمن میں محبوس ہو وہ قابض کے قبضہ سے نہیں نکالی جاتی ہے پس جب اس نے مطالبہ کیا تو دعویٰ ملکیت میں یہ احتمال نہیں رہا۔ وعن هذا قالوا فی المنقول يجب ان یقول فی یدہ بغیر حق - اور یہیں سے مشائخ نے فرمایا کہ مال مقبول کے دعویٰ میں یہ کہنا چاہئے کہ اس مدعا علیہ کے قبضہ میں نا حق ہے پس احتمال نہیں رہا کہ مرہون یا ثمن محبوس ہے اس واسطے کہ یہ قبضہ مرتبہ یا بالغ کا بحق ہے پھر یہ سب مال عین میں ہے۔ قال وان کان حقا فی الذمۃ ذکر انہ یطالبہ بہ - اور اگر وہ چیز جس کا دعویٰ ہے کوئی حق بذمہ مدعا علیہ ہو تو مدعی بیان کرے کہ وہ مدعا علیہ سے اس حق کا مطالبہ کرتا ہے۔ لما قلنا - بدلیل مذکورہ بالا اسے کہ مطالبہ حق مدعی ہے تو اس کا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ وهذا لان صاحب الذمۃ قد حضرقلم یبق الا المطالبة - اور یہ اس واسطے کہ صاحب الذمہ تو حاضر ہوا پس سوائے مطالبہ کے کچھ باقی نہیں رہا۔ جسے کیونکہ وہ مال عین نہیں کہ اس کی طرف اشارہ ہو۔ لکن لا بد من تعریفہ بالوصف لانه یعرف بہ - لیکن اس حق کی شناخت کرنا بیان وصف کے ساتھ ضرور ہے کیونکہ جو حق کے ذمہ واجب ہر یعنی غیر مبین ہو اس کی شناخت اسی بیان وصف سے ہوتی ہے۔ مثلاً کہے کہ پانچ سو درم کھرے یا اوسط درجہ کے بوزن کذا کہ فلاں ہیں۔ بالجملة جو امور کہ دعویٰ صحیح ہونے میں لازم ہیں سب بجالاوے۔ قال واذا صحت الدعوی سال القاضی المدعا علیہ عنہا لینکشف وجه الحكم - پھر جب دعویٰ صحیح ہو گیا تو قاضی مدعا علیہ سے اس دعویٰ کو دریافت کرے جسے کہ تو کیا کہتا ہے آیا مقرر ہے یا منکر ہے تاکہ حکم کی جہت کھل جائے جسے کہ نا فہم لے مدعا علیہ پر اس کے اقرار پر حکم دیا یا وہ منکر ہوا تھا پھر گواہوں سے اس پر ثابت کر کے حکم دیا۔ فان اعترف قضی علیہ بھا - پھر اگر مدعا علیہ نے اقرار کر لیا تو نامی اس دعوے کا اس پر حکم دے دے۔ لان الاقرار موجب بنفسہ فیامرہ الخود عنہ اس واسطے کہ اقرار بذات خود موجب ہے۔ پس قاضی اس کو حکم کرے گا کہ اس اقرار کی ذمہ داری سے باہر ہو۔

فمن ینبئ آدمی کو اپنی ذات پر اختیار ہے کہ جو چاہے اقرار کرے وہ اس پر نافذ ہوگا تو جب مدعا علیہ نے اس دعوے کا اپنی ذات پر اقرار کر لیا تو بدین کسی حجت کے وہ اس پر واجب ہو گیا پس قاضی اس پر یہ حکم کرے گا اس کو ادا کر کے بری الذمہ ہو۔ وان انکرمسال المدعی البینۃ۔ اور اگر مدعا علیہ نے دعوے سے انکار کیا تو قاضی اس مدعی سے گواہ طلب کرے گا۔ لقولہ علیہ السلام الذی بینۃ فقال لا فقال لک یمینہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کو فرمایا کہ کیا تیرے پاس گواہ ہیں اس نے عرض کیا کہ نہیں پس فرمایا کہ اب تیرے واسطے اس مدعا علیہ کی قسم ہے فترداه البخاری و مسلم والاربعہ۔ سئل و سئل الیمین علی فقد البینۃ فلا بد من السؤال لیمکنہ الاستحلاف اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے گواہ طلب کئے پھر گواہ نہ ہونے پر قسم مترتب فرمائی تو ضرور ہوا کہ قاضی پہلے سوال کرے تاکہ اس کو مدعا علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔ فتردہ اول میں مدعی سے گواہ طلب کرے۔ قال وان احضرها قضی بھا لا انتفاء التهمة عنھا۔ پس اگر مدعی گواہوں کو حاضر لایا یعنی وہ عادل ثابت ہو گئے تو قاضی ان گواہوں کے موافق حکم دے دیے کیونکہ اس دعوے سے تہمت دور ہو گئی۔ وان عجز عن ذلك و طلب یمین خصمه استخلفہ علیہا لماردینا اور اگر مدعی اپنے گواہوں کو حاضر لانے سے عاجز ہوا اور اس نے مدعا علیہ کی قسم طلب کی تو قاضی اس دعوے پر مدعا علیہ سے قسم لے گا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی فاشعث بن قیس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کے بابت جھگڑا تھا پس میں اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لایا پس آپ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تیرے پاس گواہ ہیں میں نے عرض کیا کہ نہیں پس آپ نے یہودی سے فرمایا کہ تو قسم کھا تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ یہ تو قسم کھا جائے گا اور میرا مال بے جائے گا اور یہ شخص بیباک ہے تو آپ نے فرمایا کہ جس شخص نے ایسی قسم کھائی جس کی وجہ سے مال کا مستحق ہو حالانکہ وہ اس قسم میں جھوٹا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس جاں میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہو رداه مسلم و قدرہ راہ السنۃ کلہم۔ پس اللہ عزوجل نے نازل فرمایا ان الذین لیشترون بعہد اللہ وایا تہم ثمنًا قلیلًا لی قولہ ولہم عذاب الیم۔ کما فی صحاح السنۃ۔ ولامن طلبہ لان الیمین حقہ۔ اور مدعی کا قسم طلب کرنا ضرور ہے اس واسطے کہ قسم اس کا حق ہے الا تری انہ کیف اذیف الیہ بحرف اللام فلا بد من طلبہ۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ کیونکر حرف لام کے ساتھ مدعی کی طرف مضاف ہوئی ہے تو مدعی کا طلب کرنا ضرور ہوا فتردہ یعنی حدیث میں فرمایا فلک یمینہ یعنی تیرے واسطے مدعا علیہ کی قسم ہے تو ظاہر ہوا کہ یہ قسم مدعی کا حق ہے پس جب وہ اپنا حق طلب کرے تو حاکم اس کو مدعا علیہ سے دلا دے گا

باب الیمین !

یہ باب قسم کے بیان میں ہے

واذا قال المدعی لی بینۃ حاضرة و طلب الیمین لم یستخلف عندی حنیفۃ۔ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعا علیہ سے قسم طلب کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم نہیں لے جائے گی۔ معنا کا حاضرة فی المصراہ اس کے معنی یہ ہیں کہ میرے گواہ اس شہر میں حاضر ہیں۔ فتردہ یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ میرے گواہ کچھری میں حاضر ہیں کیونکہ اگر کچھری میں حاضر تو بالاتفاق مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میرے گواہ اس شہر

میں ہیں تو اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قسم نہیں لے جائے گی۔ وقال ابو یوسف یتحلف لادب الیمین حقہ بالحديث المعروف فاذا طالبه به يجيبه ولا يبي حنیفۃ ان ثبوت الحق فی الیمین مرتب علی العجز عن اقامة البینة لما وینافلذ یكون حقہ دونہ کہا اذا كانت البینة حاضرة فی المجلس ومحمد معہ فیما ذکرہ الخصاف ومع ابی حنیفۃ فیما ذکرہ الطحاوی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مدعا علیہ سے قسم لیا جائے گی اس واسطے کہ قسم تو مدعی کا حق بدلیل حدیث معروف ہے پس جب مدعی نے مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو مدعا علیہ اس کو قبول کرے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم میں مدعی کا حق ثابت ہونا گواہ قائم کرنے سے عاجزی پر مرتب ہوتا ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی تو بدو گواہی سے عاجز ہونے کی قسم مدعی کا حق نہ ہوگی جیسے اگر قاضی کی مجلس میں گواہ حاضر ہوں تو بالاتفاق قسم لینا مدعی کا حق نہیں ہوتا۔ اور امام محمد رحمہ سے دو روایتیں مختلف ہیں۔ چنانچہ خصاف کی روایت میں وہ امام ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ہیں اور طحاوی کی روایت میں وہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں۔ غایتہ البیان میں اعتراض کیا کہ خصاف نے امام محمد رحمہ کا قول بالکل نقل نہیں کیا۔ اور یوں ہی طحاوی نے بھی مختصر میں ذکر نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔ قال ولا تور الیمین علی المدعی۔ قدوری نے لکھا کہ مدعی پر قسم نہیں پھیری جائے گی یہی امام احمد رحمہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ فے یعنی کسی حال میں یہ نہیں ہوگا کہ مدعی کے قسم کھانے پر بدو نہ حجت دعوے کے حکم دیا جاوے لقولہ علیہ السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ مدعی پر گواہ ہیں اور جو انکار کرے اس پر قسم ہے فے رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ قسم والقسمۃ تنافی الشوكة۔ یہ بٹوارہ ہے اور بٹوارہ منافی شرکت ہے فے یعنی گواہی دہنوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی و مدعا علیہ پر بانٹ دیا تو بٹوارہ میں شرکت نہیں ہو سکتی ہے۔ ورنہ بٹوارہ کے کچھ منافی نہ ہوں وجعل جنس الایمان علی المنکون اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسموں کی جنس کو منکروں کے واسطے کیا فے جبکہ الیمین باللف لام جنس فرمایا کیونکہ بالاتفاق یہاں کوئی قسم معہود نہیں ہے تو جنس قسم واسطے منکر کے ہوئی۔ و لیس وراء الجنس شیء۔ اور ما وراء جنس کے کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ فے یعنی جب جنس قسم مختص بدعا علیہ ہوگئی تو اب کچھ باقی نہیں جو مدعی کے واسطے ہو۔ وفيہ خلاف الشافعی اور اس حکم میں امام شافعی رحمہ کا اجتہاد مخالف ہے فے چنانچہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک جب مدعی کے واسطے بالکل گواہ نہ ہوں اور قاضی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے انکار کیا تو قسم بجانب مدعی رد کرے گا پس اگر مدعی نے قسم کھائی تو اسکی قسم پر حکم دیدے گا۔ اسی طرح اگر مدعی نے ایک گواہ قائم کیا اور دوسرے گواہ سے عاجز ہوا تو مدعی پر قسم پھیری جائے گی پس اگر اس گواہ کے ساتھ قسم کھا گیا تو قاضی اس کے دعویٰ کے موافق حکم کرے گا اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو کچھ حکم نہیں کریگا۔ ک۔ اور یہی قول امام مالک و ایک روایت احمد ہے اور بعض علما نے شافعی نے جزم کیا کہ یہی مذہب احمد و جمہور فقہاء ہے۔ اور امام مالک نے موطا میں حضرت باقر رضی اللہ عنہ سے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ و مدعی کی قسم پر فیصلہ کا حکم دیدیا۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث کو مالک سے ایک جماعت نے موصول کیا جن میں سے عثمان ابن محالد الغسانی و اسمعیل بن موسیٰ الکونی ہیں اور باقر رضی اللہ عنہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے موصول روایت کی جس کو ایک جماعت بخالا نے اسناد کہا ہے اور یہ حدیث ابن عباس و جابر و ابو ہریرہ و زید بن ثابت و عمر ابن عمرو علی و سعد بن عبادہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و مغیرہ بن شعبہ و مسروق رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اور حدیث ابن عباس و مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا اور شافعی نے کہا کہ حدیث صحیحہ سے اور ابن عبد البر

نے کہا کہ صحیح ہے اس میں کسی کو مجال طعن نہیں ہے۔ اور علماء نے کہا کہ اس باب میں قریب بیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلعم سے روایت کیا جس میں صحیح و حسن روایات بہت ہیں ابن عبد البر نے کہا کہ متواترات ہیں۔ طحاوی نے اعتراض کیا کہ اس کے اسناد میں قیس بن سعد رادی کی کوئی روایت عمرو بن دنیار سے ثبوت نہیں ہوتی۔ جواب دیا گیا کہ یہ دونوں ثقہ تابعی مکی ہیں۔ اور قیس بن سعد حنفی ثقہ ثقات سے سنا جو عمرو بن دنیار سے مقدم ہیں۔ مانند مجاہد و عطار کے پھر کوئی جرح نہیں ہے۔ اور قیس بن سعد سے بخاری و مسلم نے روایت کی اور ابن المدینی نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اور قیس کی متابعت کی محمد بن مسلم الطائفی نے اور شافعی نے اس کو دوسرے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ غیر ازینکہ ترمذی نے علل کبیر میں بخاری سے نقل کیا کہ عمرو بن دنیار نے اس حدیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا جواب دیا گیا کہ عمرو بن دنیار نے اس حدیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے احادیث روایت کیں اور ملاقات ممکن ہے حتیٰ کہ مسلم نے تبعیج کی علاوہ بریں حنفیہ کے نزدیک یہ کوئی جرح نہیں ہے جبکہ لاوی ثقہ ہے۔ اور دارقطنی نے کبھی عمرو بن دنیار عن طاؤس عن ابن عباس روایت کی اور کبھی عمرو بن دنیار عن جابر بن زید عن ابن عباس روایت کی پس وصل بطور ثقہ ثابت ہے۔

علاوہ بریں یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً سنن اربعہ میں مروی ہے اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اس کی رواۃ سب مدنی ثقہ ہیں اور حدیث جابر سے ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کی و ابن خزیمہ و ابو غوانہ نے اس کو صحیح میں داخل کیا اور حقی یہ ہے کہ حدیث ضرور ثابت ہے۔ پھر کبھی جواب میں کہا جاتا ہے کہ حدیث منسوخ ہے لیکن رد کیا گیا کہ نسخ صرف احتمال سے ثابت نہیں ہوتا ہے اور شافعی نے کہا کہ اس حدیث میں قرآن سے کوئی مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ نص میں یہ امر نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے دارقطنی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان سب حضرات ایک گواہ و مدعی کی قسم پر حکم دیا کرتے تھے اور مالک نے موطا میں ابوالزناد سے روایت کی عمرو بن عبد العزیز نے اپنے عامل کو فہ کو جن کا نام عبد الحمید بن عبد الرحمن بن زید بن الخطاب تھا فرمان لکھا کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم پر حکم دے اور مالک نے بلاغاً یہ فتویٰ ابو سلمہ بن عبد الرحمن و سلیمان بن یسار سے نقل کیا اور مالک نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر حکم دیا جاوے۔ پس حاصل استدلال یہ ہوا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم مع ایک جماعت کثیر صحابہ و تابعین کے متفق ہیں کہ ایک گواہ و مدعی کے قسم پر حکم دیا اور ہم کو حکم ہے کہ ہم خلفائے راشدین کی اتباع کریں دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حکم قضاء بطریق تو ان نقل ہوا اور کمتر نہیں کہ یہ حدیث مشہور ہے اور بالانفاقی حدیث مشہور کے ذریعہ سے کتاب اللہ تعالیٰ پر زیادت جائز ہے اور کتاب کا اطلاق و عموم اس سے نسخ ہوتا ہے پس بناء بر اصول الخیفہ کے بھی لازم آیا کہ اسی حدیث کے موافق حکم ہوا اور خود خیفہ نے اس زیادت کے موافق چند مسائل میں کیا۔ چنانچہ کسی عورت کا نکاح اس کی بھوپھی یا قالہ پر جائز نہیں ہے۔ حالانکہ قولہ تعالیٰ داخل لکم ما وراہ ذلکم الا یہ۔ موجود ہے اور جسے مزدور پر مسح کرنا اور پالو گرہے کا گوشت حرام ہونا وغیر ذلک مسائل ہیں اور یہ خود اصول میں مقرر ہوا کہ نص میں عدد جب مقصود نہ ہو تو اس سے کم و بیش بعد ثبوت کے جائز ہے اور یہاں خود حدیث و آثار میں بیان موجود ہے پس ظاہر ہوا کہ حدیث پر عمل واجب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اجتہاد خیفہ کی اصل ظاہر یہ ہے کہ ہم نے قرآن میں معاملات کے اندر نصوص میں درمروا ایک مرد و عورتیں گواہ پائے۔ پس اس سے کمی جائز نہیں کیونکہ زیادتی میں بالاجماع کوئی منع نہیں ہے۔ پس اگر کمی میں ممانعت مقصود نہ ہو تو آیت سے کچھ ثبوت نہ ہوگا اور یہ بالاجماع خلاف ہے پس ظاہر القرآن یہ ہوا کہ اس سے کم نہیں جائز ہے پھر ہم نے حدیث میں پایا کہ ایک تو آپ نے ایک گواہ و قسم مدعی پر حکم دیا اور دوم آپ نے مدعی پر

گواہ اور مدعا علیہ پر قسم کا بٹوارہ کیا اور یہ بات معلوم ہے کہ بٹوارہ میں جنس تعین بجانب مدعا علیہ رکھی تو کوئی فرد قسم کا بجانب مدعی نہیں ہوا تو بظاہر اس حدیث کے فقہ سے اور حدیث اول سے معارضہ ہوتا ہے لیکن معارضہ بوجہ ظاہر استنباط کے ہے اور اگر ہم یوں تاویل کریں کہ قسم بجانب مدعا علیہ اس وقت ہے کہ مدعا علیہ قسم کھاوے و مدعی کے پاس گواہ ہوں اور جب مدعی کے پاس گواہ نہیں بلکہ صرف ایک گواہ ہے تو اس صورت میں مدعی کی جانب قسم پھیرنے میں موافق حدیث اول کے مرضائق نہیں ہے۔ اس طرح اتفاق کرنا ممکن ہوا لیکن اس سے یہ لازم آگیا کہ مدعی کے واسطے دو گواہ اصل میں ضرور ہیں۔ تاکہ ایک گواہ کے ساتھ میں بجائے دوسرے گواہ کے مدعی کی قسم ہو کیونکہ اگر مدعی کی قسم کافی ہوتی اور دو گواہ کمتر جزو نہ ہوتا تو بدین ایک گواہ کے بھی مدعی کی قسم پر فیصلہ ہوتا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور جب یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں بیشک دراصل مدعی کے واسطے کمتر دو گواہ ہونا مقصود ہے پھر حدیث سے ثبوت ہوا کہ بجائے ایک گواہ کے مدعی کی قسم کافی ہوتی ہے تو اب ہم کو آیت میں کچھ معارضہ نہیں ہے اور حدیث میں معارضہ ہے لیکن توفیق دینا ممکن ہے اور یہ توفیق بھی قرآن سے معارض ہوتی ہے علاوہ بریں احتمال ہے کہ شاید ایک گواہ خاص ہو لہذا قرآن مجید کی ترجیح دی گئی اور حدیث سے موافقت لی گئی اور ایک گواہ و قسم مدعی کی حدیث کو واقعہ خاص پر معمول کیا گیا اور دیگر علماء نے کہا کہ واقعہ خاص اس وجہ سے نہیں رہا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم نے اس کے موافق فیصلہ کیا اور حدیث مشہور سے زیادہ بھی جائز ہے پس وجہ استدلال بدون ترجیح کے قائم ہونا چاہیے۔ کیونکہ حدیث مشہور بھی ساقط نہیں ہو سکتی ہے ناہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ولا تقبل بینه صاحب الید فی الملک المطلق و بینة الغایج اولی۔ قدری نے فرمایا کہ ملک مطلق کے دعوے میں قابض کے گواہ قبول نہ ہوں گے اور غیر قابض کے گواہ اولی ہیں۔ توضیح یہ کہ اگر مال عین پر ایک قابض ہے جس پر ایک غیر قابض نے دعویٰ کیا تو دو مال سے خالی نہیں یا تو دعویٰ میں بیان کیا کہ مثلاً یہ غلام جس پر یہ شخص قابض ہے میری ملک اس وجہ سے ہے کہ وہ میری ملک میں میری باندی سے پیدا ہوا یا یہ بل میری ملک کا گائے سے میری ملک میں پیدا ہوا ہے۔ غرضیکہ ملکیت کسی سبب خاص سے بیان کی ہے یا یہ دعویٰ فقط ملک مطلق کے ساتھ ہے مثلاً یہ چیز میری ملک ہے اور اس مدعا علیہ کے قبضہ میں باقی ہے پس اگر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ دیے اور غیر قابض مدعی نے اپنی ملکیت کے گواہ دیے تو ہمارے نزدیک غیر قابض کے گواہ اولی ہیں تو وہی قبول ہوں گے اور قابض کے گواہ نہیں قبول ہوں گے۔ وقال الشافعی یقضی بینه ذی الید لا اعتضادھا بالید فیقوی الظہور۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قابض کے گواہوں پر حکم ہوگا کیونکہ اس کی گواہی بوجہ قبضہ کے قوی ہوئی تو ظہور قوی ہوا۔ فقہ اور جس سے حق زیادہ واضح ہو اسی پر حکم دینا واجب ہے۔ وصاروا کالنتاج والنکاح۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نتائج و نکاح فقہ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک چوہا ہے اس پر مکر نے دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ میری ملک میں میرے جانور سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور یہ عورت ایک کے قبضہ میں ہے تو قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ ع۔ ودعوی الملک مع الاعتاق اولاد استیلا و التذبیہ۔ اور جیسے ملک کا دعویٰ مع اعتاق یا استیلا دیا تدبیر کے فقہ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر مکر نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیلئے اور گواہ قائم کئے اور زید نے گواہ قائم کئے کہ میں نے اس کو بھالت اپنی ملکیت کے آزاد کیلئے تو قابض کے گواہ اولی ہیں۔ اسی طرح ایک باندی پر ایک غیر قابض نے دعویٰ کیا اور گواہ دیے کہ میں نے اس کو تحف میں لاکرام دلہنیا ہے اور قابض نے اپنے نام دلہنیا کے گواہ دیے

تو قابض کے گواہ قبول ہیں اسی طرح ایک غلام کے مدبر کہنے پر قابض نے اور مدعی نے ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ میں نے اس کو مدبر کیا ہے تو قابض کے گواہ قبول ہوتے ہیں اسی طرح جب ملک مطلق کا دعویٰ ہر تو بھی قابض کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ قبضہ کی وجہ سے زیادہ ظہور و ثبوت ہوا۔ ولنا ان بینة الخامسج اکثر اثباتا و اظہارا لان قدس ما اثبة الید لا یشدہ بینة ذی الید اذا الید دلیل مطلق الملك، بخلاف النتائج لان الید لا تدل علیہ و کذا علی الاعتقاد و اختیہ و علی الولاء الثابت بہا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہوں سے یہ نسبت قابض کے زیلہ اثبات یا اظہار سے کیونکہ جس قدر قبضہ نے ثابت کیا تھا وہ بھی قابض کے گواہوں نے ثابت نہیں کیا اس واسطے کہ قبضہ تو مطلق ملکیت کی دلیل ہے بخلاف نتائج کے کیونکہ نتائج پر قبضہ نہیں دلالت کرتا ہے اور اسی طرح اختناق پر یا استیلا و یا تدبیر پر یا دلام پر جو ان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ نہیں دلالت کرتا ہے۔ منہ حاصل یہ ہے کہ قابض کے قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اس کو اپنے گواہوں سے مدعی پر کچھ استحقاق نہیں ہوا بلکہ صرف اپنی ملکیت کی تاکید ہوتی کیونکہ غیر قابض کے واسطے کوئی ملکیت نہ تھی اور پھر غیر قابض کے گواہوں نے اس کے واسطے ملکیت ثابت کی پس قابض کی ظاہری ملکیت پر غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوتی کہ انہوں نے ظاہری ملکیت کو تسلیم کرنا غیر قابض کی ملکیت ثابت کی بخلاف نتائج وغیرہ کے کہ جیسے غیر قابض کے گواہوں نے نتائج یا اختناق وغیرہ ثابت کیا اسی طرح قابض کے گواہوں نے بھی ان امور کو ثابت کیا کیونکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اور نتائج وغیرہ نہیں ثابت ہوتا ہے تو جب قابض و غیر قابض دونوں کے گواہوں نے نتائج وغیرہ کو یکساں ثابت کیا تو ترجیح کی ضرورت ہوتی پس ہم نے قابض کو ترجیح دی۔ قال واذ انکل المدعی علیہ عن الیمین قضی علیہ بالنکول والزمہ ما ادعی علیہ وقال الشافعی لا یقضی بہ بل یرد الیمین علی المدعی فاذا حلف یقضی بہ لان النکول یحتمل التورع عن الیمین الکاذبة والترفع عن الصادقة واشتباہ الحال فلا ینتصب حجة مع الاحتمال و یمین المدعی دلیل الظہور فی صا الیہ ولنا ان النکول دل علی کونہ باذلا و مقرا و اولادک لا قدم علی الیمین اقامة للواجب و دفعا للضرر عن نفسه فیترجح هذا الجانب ولا وجه لرد الیمین علی المدعی لما قد مناہ۔ اور جب مدعا علیہ نے قسم سے انکار کیا تو قاضی اس پر بوجہ انکار کے حکم دے دے گا اور جو کچھ مدعی نے اس پر دعویٰ کیا ہے وہ اس کے ذمہ لازم کرے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاضی بوجہ انکار کے مدعا علیہ پر کچھ حکم نہیں دے گا۔ بلکہ قسم کو مدعی پر لوٹا دے گا پس جب مدعی قسم کھا گیا تو اس کے واسطے حکم دے دے گا۔ اس واسطے کہ مدعا علیہ کا قسم سے انکار کرنا محتمل ہے کہ شاید جھوٹی قسم سے پرہیز ہو یا سچی قسم سے احتیاط ہو تو اس میں احتمال و اشتباہ حال ہو گیا۔ پس اس احتمال کے باوجود قسم سے انکار کرنا کچھ حجت نہیں ہو سکتا اور مدعی کا قسم کھا جانا ظہور حق کی دلیل ہے تو اسی کی طرف مرجع ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعا علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعا علیہ مال دعویٰ کو دلیری کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا وہ دعویٰ مدعی کا مفتر ہے کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ قسم کھانے پر قدام کرتا تاکہ جو کچھ شرع نے واجب کیا ہے وہ ادا کرے اور اپنی ذات سے ضرر دور کرے پس اسی جانب کو ترجیح ہوگی اور مدعی پر قسم پھیرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا منہ یعنی مدعا علیہ کی انکار قسم میں ایک تو وہ احتمال ہے جو امام شافعی نے بیان کیا کہ شاید جھوٹ ہو یا اس نے بطور پرہیز گاری کے نہ کھائی لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس پر حکم شرع کی تعمیل کرنا اور اپنی ذات سے ضرر دور کرنا واجب تھا پس اسی احتمال کو ترجیح ہے کہ یا تو اس نے دعویٰ

مدعی کا اقرار کیا یا قسم کو چھوڑ کر دلیری سے مال دینا چاہا لہذا اس پر حکم دے دیا جائے گا۔ قال وینبغی للمقاضی ان یقول لہ انی اعرض علیک الیمین ثلثا فان حلفت والاف قضیت علیک بما ادعایہ وهذا الانذار لعلامہ بالحکم اذہو موضع الخفاء اور قاضی کو مدعا علیہ سے کہنا چاہیے کہ میں تجھ پر تین بار قسم پیش کرتا ہوں پس اگر تو نے قسم کھالی تو بہتر در نہ تجھ پر دعویٰ مدعی کا حکم دوں گا اور اس کو یہ ڈر سنانا اس غرض سے ہے کہ اس کو قسم سے انکار کا حکم بتلایا جاوے کیونکہ یہ پویشیدگی کا مقام ہے نہ یعنی ممکن ہے کہ اس کو اجتہاد امام شافعی معلوم ہو کہ انکار قسم سے مدعا علیہ پر حکم نہیں ہوتا بلکہ مدعی پر قسم بھیری جاتی ہے پس قاضی اس کو اپنے اجتہاد سے آگاہ کر دے تاکہ اس پر یہ امر مخفی نہ ہے۔ قال فاذا اکر العرض علیہ ثلاث مرات قضی علیہ بالنکول وهذا التکرار ذکرہ المخصاف لزیادۃ الاحتیاط والمبالغۃ فی ابلاء العذر فاما المذہب انہ لو قضی بالنکول بعد العرض صرۃ جائز لما قدمنا ہوا الصیح والاول اولی ثم النکول قد یکون حقیقیا کقولہ لا احلف وقد یکون حکمیا بان یسکت وحکمہ حکم الاول اذا علم ان ملافۃ بہ من طرش او خرس ہوا الصیح۔ پھر جب قاضی نے مدعا علیہ پر تین مرتبہ قسم پیش کی تو بوجہ انکار قسم کے اس پر حکم کرے گا اور یہ کہ تین بار پیش کرنا خصاف نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور اظہار غدر میں مبالغہ ہے اور مذہب تو یہ ہے کہ اگر ایک ہی بار پیش کرنے کے بعد بوجہ انکار قسم کے قاضی نے حکم دے دیا تو جائز ہے کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا کہ قسم سے انکار کرنا دلیل ہے وہ دلیری کے ساتھ مال دینا ہے یا دعوے کا اقرار کرتا ہے اور یہی صیح ہے اور جو خصاف نے ذکر کیا اس کا عمل میں لانا بہتر ہے پھر قسم سے انکار کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے مثلاً کہا کہ میں قسم نہیں کھاتا ہوں اور کبھی حکمی ہوتا ہے بایں طور کہ سکوت کر لیا اور اس حکمی انکار کا بھی حکم مثل حقیقی کے ہے بشرطیکہ یہ بارت معلوم ہو جاوے کہ مدعا علیہ کو ہرے یا گرنگے ہونے کی کوئی آفت نہیں تھی اور یہی قول صحیح ہے

قال وان کانت الدعوی نکاحا لم یستحلف المنکر عند ابی حنیفۃ۔ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ولا یستحلف عندہ فی النکاح والرجعة والنفی فی الایلاء والرق والاستیلاء والنسب والولد والحدود واللعان وقال ابو یوسف ومحمد یستحلف فی ذلك کله الا فی الحدود واللعان وصورة الاستیلاء ان تقول العباسیۃ ان ام ولد مولیٰ وهذا ابی منہ وانکر المولیٰ لانه لو ادعی المولیٰ ثبت الاستیلاء باقرارہ ولا یلتفت الی انکارہ ہا لهما ان النکول اقرار لانه یدل علی کونه کاذبا فی الانکار علی ما قدمنا فان اقرارہ او بدلا عنه والاقرار یجری فی هذه الاشیاء لکنہ اقرارہ فیہ شبہۃ والحدود تندری بالشبہات واللعان فی معنی الحد۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح میں اگر رجعت میں اور بلا کے رجوع کرنے میں اور رقیہ میں اور استیلاء میں اور نسب میں اور ولادت میں اور حدود میں اور لعان میں بھی قسم نہیں لی جائے گی اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ ان سب میں سوائے حدود و لعان کے قسم لی جائے گی اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ القاضی خاں۔ کہ اور استیلاء کی صورت یہ ہے کہ ایک باندی کہے کہ میں اپنے مولے کی ام ولد ہوں اور میرا بیٹا اسی سے پیدا ہوا ہے اور مولے اس سے منکر ہو اس کے برعکس صورت نہیں ہو سکتی ہے اس واسطے کہ اگر مولے مدعی ہو تو مولے کے اقرار سے استیلاء ثابت ہو جائے گا۔ اور باندی کے انکار پر بلکہ التفات نہ ہو گا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک اقرار ہے کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے باقی میں جو دعویٰ مدعی کو نہیں مانا تو اس انکار میں جھوٹا تھا چاہے کہ ہم نے سابق میں بیان کیا تو قسم سے انکار کرنا خود اقرار ہے یا اقرار کا

بدل ہے اور ان چیزوں میں اقرار جاری ہوتا ہے لیکن قسم سے انکار یا سکوت کرنا ایسا اقرار ہے جس میں کچھ شبہ ہے تو حدود میں مفید نہ ہوگا اور حدود ایسے امور ہیں کہ وہ شبہات سے ساقط ہوتے ہیں اور ربا لعان تو وہ حد کے معنی میں ہے پس سوائے حدود و لعان کے باقی میں جیسے اقرار صریح کافی ہوتا ہے اسی طرح انکار قسم سے اقرار یا قائم مقام اقرار کا کافی ہوگا۔ ولای حنیفةؑ آنہ بذل لان معہ لایبقی الیمین واجبة لحصول المقصود وانزالہ باذلا اولی کیلا یصیر کاذبا فی الانکار۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک بذل ہے یعنی دلیری سے مال دینے کا قصد ہے اور اس بذل کے ساتھ میں قسم واجب نہیں رہتی کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا (پس قسم سے انکار کرنے میں دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اقرار ٹھہرایا جاوے جیسا تم کہتے ہو اور دوم یہ کہ دلیری سے بذل ٹھہرایا جاوے جیسا ہم کہتے ہیں) ولیکن اس کو بذل ٹھہرانا بہتر ہے تاکہ انکار سابق میں وہ جھوٹا نہ ٹھہرے پس ثابت ہوا کہ انکار قسم اقرار نہیں بلکہ بذل ہے تو جہاں بذل جاری ہوگا وہاں قسم لینا بھی جاری ہوگا اور جن چیزوں میں بذل نہیں ہوتا وہاں انکار قسم کچھ مفید نہ ہوگا۔ والی بذل لا یجوز فی هذه الاشياء فائدة الاستحاف القضاء بالنکول فلا یستحلف الا ان هذا بذل لدفع الخصومة فیملکہ المکاتب والعبد الماذون بمنزلة الضیافة الیسیرة۔ اور ان اشیاء مذکورہ بالا میں بذل نہیں جاری ہوتا ہے یعنی ان میں بذل کے کچھ معنی نہیں ہیں تو قسم لینے کے بھی کچھ معنی نہیں اور قسم لینے کا فائدہ یہ تھا کہ انکار قسم پر حکم دے دیا جاوے پس قسم نہیں لی جائے گی (پھر بذل تو اپنی طرف سے ایک دلیری کے ساتھ احسان ہے تو شبہ ہوتا ہے کہ اس بذل کو غلام مکاتب یا ماذون نہ کر سکے بلکہ جو شخص آزاد مختار ہو وہی قسم سے انکار کے ساتھ بذل کر سکے) لیکن اتنی بات ہے کہ یہ ایسا بذل ہے جو خصومت دور ہونے کے واسطے کیا جاتا ہے تو اس کو مکاتب و ماذون بھی کر سکتا ہے جیسے خفیف ضیافت کا اختیار ماذون وغیرہ کو حاصل ہے۔ فہم خفی نہیں کہ اس توضیح میں تردد ہے کیونکہ انکار قسم سے جو بذل ہر دو پورے دعوے مدعی پر ہوتا ہے حالانکہ دعویٰ مدعی کبھی ہزاروں درم کا ہوتا ہے تو خفیف ہونا ضرور نہیں ہے پھر اعتراض ہوتا تھا کہ اگر انکار قسم کو بذل قرار دیا جائے تو ایسی چیزوں میں جاری ہوگا جو اعیان ہیں اور دوم و دینار وغیرہ میں جو دین ہیں جاری نہ ہوگا چاہے اس واسطے کہ وہ تو ذمہ ثابت ہوتے ہیں اور ان میں بذل و عطاء جاری نہیں ہوتا تو جواب دیا کہ دیون میں بھی یہ معنی صحیح ہیں۔ وصحته فی الدین بناء علی نزع المدعی وهو یقبضه حقاً لنفسه والی بذل معناه ههنا توك (المنع وامر المال بین)۔ اور دین میں اس کا صحیح ہونا بر بناء نزع مدعی ہے وہ اس مال کو اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے اور بذل کے اس مقام پر یہ معنی ہیں کہ روک دو کرے اور مال کا معاملہ آسان ہوتا ہے۔ قال ویستحلف السارق فان نکل ضمن ولم یقطع۔ امام محمد نے جامع صغیر میں لکھا کہ چور سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو ضامن ہوگا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا لان المنوط بفعله شیأ الضمان ویعمل فیہ النکول والقطع ولا یثبت به فساد کما اذا شهد علیه رجل وامرأتان کیونکہ چور کے فعل سے دو باتیں متعلق ہیں ایک تو ضمانت مال اور اس میں قسم سے انکار کرنا کارآمد ہوتا ہے اور دوم ہاتھ کاٹنا جانا اور یہ انکار قسم سے ثابت نہیں ہوتا ہے تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے چوری پر ایک مرد و عورتوں نے گواہی دی ہے حالانکہ ایک مرد و عورتوں کی گواہی پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اور مال ثابت ہو جاتا ہے ایسے ہی انکار قسم سے بھی یہی حکم ہوگا۔ قال واذا ادعت المرأة طلاقاً قبل الدخول استحلف الزوج فان نکل ضمن نصف البهر فی قولهم جميعاً۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر عورت نے طلاق قبل دخول کا دعویٰ کیا تو شوہر سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو بالاتفاق سب کے نزدیک نصف مہر کا ضامن ہوگا۔ فہم اور اگر طلاق بعد دخول کا دعویٰ کرے تو بھی یہی حکم ہے۔

لان الاستحقاق یجوز فی الطلاق عندہم لاسیما اذا کان المقصود هو المال - اس واسطے کہ امانوں کے نزدیک طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مال ہی مقصود ہو۔ وکذا فی النکاح اذا ادعت ہی الصداق لان ذلک دعوی المال ثم یتثبت المال بنکولہ ولا یتثبت النکاح - اور اسی طرح نکاح میں بھی قسم لی جاتی ہے جبکہ عورت مہر کی مدعیہ ہو اس واسطے کہ یہ مال کا دعویٰ ہے پھر شوہر کے انکار قسم سے مال ثابت ہوگا اور نکاح ثابت نہیں ہوگا۔ وکذا فی النسب اذا ادعی حقاً کالامات والحجر فی اللقیط والنفقة وامتناع الرجوع فی الہبۃ لان المقصود ہذا الحقوق - اور اسی طرح نسب میں قسم لی جائے گی جبکہ وہ کسی حق کا دعویٰ کرے جیسے میراث کا اور لقیط میں گود کا اور نفقہ کا اور بیہ میں بوجہ قرابت کے رجوع منع ہونے کا اس واسطے کہ اس دعویٰ میں بھی حقوق مقصود ہیں۔

فے مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مقصود یہ ہے کہ اس کی میراث مجھے ملنا چاہیے تو جو شخص منکر ہو اس سے قسم لی جائے گی اسی طرح اگر لقیط کے پرورش کرنے و نفقہ کا دعویٰ کیا تو بھی منکر سے قسم لی جائے گی یا اس نے نسب کا دعویٰ اس غرض سے کیا کہ اس نے کوئی چیز بیہ کے رجوع کرنا چاہا پس اس نے نسب کا دعویٰ کر کے یہ قصد کیا کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے تو مال مقصود ہونے کی وجہ سے قسم لی جائے گی پس ان صورتوں میں مال ثابت ہوگا مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور ہم دونوں کے باپ نے انتقال کیا اور اس کے قبضہ میں میراث کا مال چھوڑا پس قاضی سے درخواست کی کہ مال دلویا جائے اور میرا نفقہ اس پر فرض کیا جائے تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کا گیا تو بری ہو گیا اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو مال کا حکم ہوگا۔ اور نسب کا حکم نہ ہوگا اسی طرح اگر زید کے پاس ایک لقیط ہو جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا ہے پھر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور اس کی مراد یہ ہے کہ منقط سے لے کر خود پرورش کرے تو منقط سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر اس نے انکار کیا تو پرورش کے لئے عورت کو دے دیا جائے گا مگر نسب نہیں ثابت ہوگا اور نفقہ کی صورت یہ ہے کہ زید نے بوجہ بیچ اپنا بیچ ہونے کے بکر پر اپنے نفقہ کا دعویٰ کیا اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے اور مدعا علیہ نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو نفقہ کا حکم ہوگا اور نسب ثابت نہ ہوگا اور اسی طرح بیہ کے دعویٰ میں واجب نے رجوع کرنا چاہا اور مرہوب نے دعویٰ کیا کہ تو میرا بھائی ہے پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو نسب ثابت نہ ہوگا لیکن بیہ سے رجوع نہیں کر سکتا یہ سب اس صورت میں کہ خالی نسب مقصود نہیں بلکہ مال مقصود ہے اور خالی نسب کے دعویٰ میں بھی صاحبین کے نزدیک قسم لی جائے گی۔ وانما یتعلف فی النسب الموجود عندہما اذا کان یتثبت باقرا ماہ کالاب والابن فی حق الرحیل - اور صاحبین کے نزدیک خالی نسب کے دعویٰ میں جب ہی قسم لی جائے گی کہ جب ایسا نسب ہو کہ اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا تھا جیسے مرد کے حق میں باپ ویٹے کا اقرار ہے نہ یعنی جب قسم سے انکار کرنا صاحبین کے نزدیک اقرار ہوتا ہے تو ایسی ہی صورت میں مدعا علیہ سے قسم لی جاوے کہ اقرار سے نسب ثبوت ہو مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ یا بیٹا ہے اور کچھ مال کا دعویٰ نہیں کیا تو صاحبین کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم لی جاوے پس اگر انکار کرے تو نسب ثبوت ہوگا اس واسطے کہ اگر ابتداء سے زید اقرار کرتا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور وہ بھی دعویٰ کرتا تو ثبوت ہو جاتا کیونکہ یہ ایسے نسب کا دعویٰ ہے کہ اقرار سے ثبوت ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر دعویٰ کرے کہ یہ میرا بھائی یا چچا وغیرہ ہے تو مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ انکار قسم بلکہ سب اقرار ہے بھی نسب ثبوت نہ ہوگا کیونکہ اس میں غیر پر نسب لازم کرنا ہوگا حق کہ وہ اس کے بھائی کا بیٹا ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔

کافی ارکائی۔ پس جہاں دوسرے پر نسب لازم کرنا نہ ہو وہاں تو خالی نسب کے دعوے میں مدعا علیہ سے قسم لی جاوے
ورنہ نہیں پس مرد میں باپ و بیٹا ہونے کا دعویٰ ہے۔ والاد فی حق المرأة۔ اور باپ کا دعویٰ عورت سے تق
میں ہے نہ چنانچہ اگر کسی عورت پر زید نے دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ ہوں تو عورت سے قسم لی جاوے کہ نہ
عورت اگر زید کے واسطے اقرار کرے کہ میرا باپ ہے تو اقرار صحیح ہے اور خالی اس کے اقرار سے باپ ہونا ثبوت
ہو جائے گا اور باپ کی خصوصیت اس واسطے کہ بیٹے کا اقرار عورت سے صحیح نہیں ہے۔ لان فی دعواھا الادین
تحمیل النسب علی الذیر۔ اس واسطے کہ اس کے دعوے فرزند میں غیر پر نسب رکھنا لازم آتا ہے نہ مثلاً
عورت نے زید کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو لا محالہ لازم ہوگا کہ وہ اس کے شوہر کا پسہ ہے پس اگر صحیح ہو تو شوہر کے ذمہ
نسب لازم ہو پس اقرار صحیح نہیں ہے لہذا اگر عورت پر دعویٰ کیا کہ یہ میری ماں ہے اور اس سے سولے نسب کے نفقہ
وغیرہ مقصود نہیں ہے تو مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اس واسطے کہ اگر عورت خود صریح اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا
ہے تو اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے انکار قسم سے کچھ ثبوت نہیں ہوگا۔ والولی والزوج فی حقہما۔ اور مولے
و شوہر کا اقرار کرنا مرد و عورت دونوں کے حق میں صحیح ہے۔ نہ کیونکہ اس میں غیر پر نسب رکھنا نادرست تو آدمی کا
اقرار اپنی ذات پر حجت ہے مثلاً عورت نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا میرا شوہر ہے اور اس نے قسم سے انکار کیا تو بمنزلہ
اقرار کے جائز ہے جیسے مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ یا میری زوجہ ہے اور مدعا علیہ نے اقرار کیا تو صحیح ہے۔ قال ومن ادعی
قصاصاً علی غیوہ فجحدہ۔ قدوری نے لکھا کہ اگر ایک نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا پس مدعا علیہ نے انکار کیا
نہ اور مدعی کے پاس گواہ نہیں ہیں اور مدعی نے قسم کا مطالبہ کیا۔ استخلف بالاجماع۔ تو بالاتفاق مدعا علیہ سے
قسم لی جاوے نہ خواہ قصاص نفس کا دعویٰ ہو یا اس سے کم ہو۔ ثحان نکل عن الیمین فیما دون النفس
یلزمہ القصاص۔ پھر اگر مدعا علیہ نے دعویٰ نفس سے کم میں قسم سے انکار کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا
نہ جبکہ اس نے عمداً جرم کیا ہو۔ وان نکل فی النفس حبس حتی یحلف او یقر۔ اور اگر قصاص نفس
میں قسم سے انکار کیا تو مدعا علیہ کو قید خانہ میں ڈالا جاوے یہاں تک کہ وہ قسم کھاوے یا اقرار کرے۔ وهذا عند
ابی حنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال لزمہ الدماش فیہما۔ اور صاحبین نے کہا کہ نفس سے
کم میں اور نفس میں دونوں صورتوں میں اس پر سمان ویت لازم ہے نہ یعنی خواہ عمداً قتل و خون کا دعویٰ ہو تو بھی انکار
الکار قسم سے ویت لازم ہے اور اس سے کم میں بھی ویت و جزیانہ لازم ہے۔ لان التکول اقرار فیہ شبہة عندہما
فلا یشبت بہہ القصاص ویجب بہہ المال۔ اس واسطے کہ قسم سے انکار کرنا ایسا اقرار ہے جس میں شبہ
ہوتا ہے تو انکار قسم قصاص نہیں ثابت ہوگا۔ اور اس سے مال واجب ہوگا نہ یعنی جو حدود کہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوتے
ہیں وہ ثابت نہ ہوں گے پس قصاص بھی ثبوت نہ ہوگا۔ خصوصاً اذا کان امتناع القصاص لمعنی من جهة
من علیہ خصوصاً جبکہ قصاص ممتنع ہوتا ایسے معنی سے ہو جو اس شخص کی طرف سے پائے جاویں جس پر قصاص لازم ہے
نہ جیسے ہاں اس کے انکار قسم سے ضعف اقرار ہوتا ہے اور اسل یہاں یہ ہیں کہ قصاص ممتنع ہونا دو حال سے
خالی نہیں ایک یہ ایسے معنی سے ممتنع ہو جو ولی مدعی کی طرف سے ہیں۔ مثلاً ولی نے ایک مرد اور دو عورتیں گواہ قائم کئے
یا گواہی پر گواہ قائم کئے یا قاتل نے عمداً قتل کا اقرار کیا اور ولی نے اس پر قتل خطا کا دعویٰ کیا تو ہر صورت قاتل پر ویت
یا قصاص کچھ لازم نہیں ہے اور اگر ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو قاتل مدعا علیہ سے پیدا ہو تو اس صورت میں قصاص نہیں لیکن

مال واجب ہے۔ کما اذا اقرب بالخطا والولی يدعی العمد جیسے قاتل نے قتل خطا کا اقرار کیا اور ولی قتل عمر کا مدعی ہے مے تو دیت واجب ہے اسی طرح یہاں بھی قصاص نہیں بلکہ مال لازم ہوگا۔ ولابی حنیفة
ان الاطراف یسلک بها صلیک الاموال - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف میں مال کے معاملہ کا برتاؤ ہوتا ہے مے یعنی جیکہ قتل نفس نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو مثلاً کسی عضو کو قطع یا تلف کر دیا تو اطراف میں بمنزلہ اموال کے برتاؤ ہوتا ہے حتیٰ کہ قسم کھانے سے اگر مدعا علیہ نے انکار کیا تو قصاص اقرار ہوگا۔ فیجری فیہا البذل - تو اطراف میں بذل جاری ہوتا ہے مے اور ابو حنیفہ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا یعنی بذل ہے تو گویا مدعا علیہ نے بذل کیا پس اطراف و اعضاء کے بارہ میں قصاص ثبوت ہوگا۔ بخلاف النفس - بظان نفوس کے مے یعنی جان تلف کرنے کے دعوے میں بمنزلہ مال کے حکم نہیں ہے۔ فانہ لو قال اقطع یدی فقطعہ لایجب الضمان وهذا اعمال للبذل الا انہ لا یباح لعدم الفائدة وهذا البذل مفید لا ندفاع الخصومة به قصاص کقطع الید للذکلة وقلح السن للوجع فاذا امتنع القصاص فی النفس والیمین حق مستحق علیہ یحبس بہ کما فی القسامۃ - چنانچہ اگر اس نے دوسرے سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اس نے کاٹ ڈالا تو ہاتھ کا ہوان واجب نہ ہوگا اور یہ بذل کا اثر ہے لیکن یہ مباح اس واسطے نہیں ہے کہ اس میں کچھ فائدہ نہیں ہے اور یہاں قسم سے انکار کی وجہ سے جو بذل ہے وہ اس واسطے مفید ہے کہ اس بذل سے باہمی خصومت دفع ہوتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے زخم آکھ کی وجہ سے جراح تے ہاتھ کاٹ دیئے یا درود کی وجہ سے دانت اکھاڑ دیا پس جبکہ قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے جان کا قصاص لینا ممتنع ٹھہرا حالانکہ مدعا علیہ پر قسم کھانا ایک حق واجب ہے تو وہ اس حق کے واسطے قید خانہ میں رکھا جائے گا جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔ مے اور قسامت کی مثال یہ ہے کہ ایک محلہ میں ایک شخص مقتول پایا گیا اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کو کس شخص نے قتل کیا ہے۔ تو مقتول کا ولی اس محلہ میں سے پچاس آدمیوں کو چھانٹ کر ان سے قسم لے سکتا ہے کہ واللہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔ پس اگر ان لوگوں نے قسم سے انکار کیا تو قید خانہ میں ڈالے جاویں یہاں تک کہ قسم کھائیں یا اقرار کریں کیونکہ قسم ان پر حق واجب ہے اسی طرح یہاں جب مدعی نے قصاص نفس کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے قسم سے انکار کیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوگا بلکہ مزید اقرار چاہیے لیکن قسم سے انکار کرنا بھی جائز نہ تھا لہذا وہ قید خانہ میں ڈالا جائے تاکہ قسم کھائے یا اقرار کرے۔ قال واذ قال المدعی لی بیننا حاضرة قیل لخصمه اعطه کفیل بنفسه ثلثة ايام کفیل یضرب نفسه فیضع حقه - اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مدعا علیہ سے کہا جائے گا کہ تو تین دن کے واسطے اپنی فائت کا کفیل اس کو دے تاکہ مدعا علیہ نہ پرورش نہ ہو جاوے کہ مدعی کا حق ضائع ہو۔ مے یعنی مدعا علیہ کی ماضی کا کوئی شخص ضامن ہو۔ والكفالة بالنفس جائزة عندنا وقد مر من قبل - اور کفالت بالنفس ہمارے نزدیک جائز ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔ واخذ الکفیل بمجرد الدعوی استعسان عند فالان فیہ نظر المدعی ولیس فیہ کثیر ضرر بالمدعی علیہ وهذا لان الحضور مستحق علیہ بمجرد الدعوی حتیٰ یعدی علیہ ویمال بدینہ وین اشغاله فیضع الکفیل باحضارہ اور خالی دعویٰ پر کفیل لینا ہمارے نزدیک استعسانا جائز ہے کیونکہ اس میں مدعی کے واسطے بہتری کا لحاظ ہے اور اس میں مدعا علیہ کے واسطے زیادہ ضرر نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے کہ خالی دعویٰ پر مدعا علیہ کے ذمہ ماضی ہونا حق واجب ہے حتیٰ کہ مدعا علیہ کی ماضی پر ماکم سے استعانت لی جاتی ہے اور مدعا علیہ اپنے

کاموں سے روک دیا جاتا ہے تو اس کی حاضری کی ضمانت لینا جائز ہے۔ والتقدیر بثلاثة ایام مروی عن ابی حنیفۃؒ وهو الصحیح - اور ضمانت کا اندازہ تین دن کے ساتھ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے اور یہی صحیح ہے۔ ولا فرق فی الظاہر بین الخامل والوجیه والحقیق من المال والخطیر ثم لا بد من قوله لی بینه حافیة للتکفیل ومعناه فی المصر حتی لو قال المدعی لا بینه لی او شهودی غیب لا یکفل لعدم الفائدة - اور ظاہر امر دایتہ کے موافق کم نام وبقدر آدمی میں اور وجہ شریف آدمی میں کچھ فرق نہیں اور مال خواہ حقیر ہو یا خطیر ہو کچھ فرق نہیں ہے یعنی ہر صورت میں تین دن کے واسطے حاضر ضامن ہو سکتی ہے پھر اس کفالت کے واسطے مدعی کا یہ کہتا ضرور ہے کہ میرے گواہ حاضر یعنی شہر میں حاضر ہیں حتی کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں یا میرے گواہ سفر کو گئے ہیں تو کفیل نہیں لیا جائے گا کیونکہ کچھ فائدہ نہیں ہے۔ قال فان فعل والا مری بلا من متہ کیلا ینہب حقہ - پھر اگر مدعا علیہ نے کفیل دے دیا تو بہتر ورنہ مدعی کو حکم دے دیا جائے گا کہ مدعا علیہ کے ساتھ ساتھ اس کا دامن گیر رہے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو۔ فہو پس وہ مدعا علیہ کے ساتھ برابر رہے گا اور اس کی آنکھ سے غائب نہ ہوگا مگر با اجازت الا ان یکون غریبا فیلانم مقدرا مجلس القاضی وکذا لا یکفل الا الی آخر المجلس فلا استثناء منصرف الیہما لان فی اخذ الکفیل والملازمة زیادة علی ذلك اضرا ما به بمنعہ عن السفر ولا ضرر فی هذا المقدار ظاہرا وکیفیة الملازمة نذکرها فی کتاب الحجرات شاء الله تعالی - لیکن اگر مدعا علیہ کوئی پردیسی آدمی ہو تو مدعی اس کے ساتھ اسی وقت تک لگا رہے گا جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہے اور اسی طرح اس مسافر سے کفیل بھی نہیں لیا جائے گا۔ مگر اتنی ہی دیر کے واسطے جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہے تو یہ استثناء دامن گیر ہونے اور کفیل لینے دونوں کی طرف پھرتا ہے کیونکہ قاضی کی نشست سے زیادہ کے واسطے کفیل لینا یا ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا مسافر کے حق میں ایسا ضرر ہے جو اس کو سفر سے روکنا ہے اور قاضی کی کچہری میں بیٹھتے تک کفیل لینے یا ساتھ رہنے میں ایسا ضرر لگتا نہیں ہے اور ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو کتاب الحجرات میں ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

فصل فی کیفیت الیمین والاستخلاف

یہ فصل قسم کی کیفیت اور قسم لینے کے بیان میں ہے

قال والیمین باللہ دون غیرہ لقوله علیہ السلام من کان منکم خالفا فیحلف باللہ او یندس وقال علیہ السلام من حلف بغیر اللہ فقد اشرک - واضح ہو کہ قسم تو اللہ تعالیٰ ہی کے نام کے ساتھ ہوتی ہے اور کسی غیر کے نام کے ساتھ نہیں ہوتی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو کوئی قسم کھائے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام سے قسم کھائے یا اس کو چھوڑے رواہ البخاری ومسلم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا ہے رواہ احمد والترمذی - وقد یوکد بذکوا و صافہ - لہذا بھی اللہ تعالیٰ کے اسم ذات کے ساتھ اسم صفات بھی ذکر کرتے ہیں تاکہ زیادہ تاکید ہو جاوے۔ وهو التعلیظ فذلک مثل قوله قل واللہ الذی لا الہ الا هو علیہ القیوب والشہادۃ هو الرحمن الرحیم الذی یعلم من السر

والخفاء ما یعلم من العلانیة ما لفلان هذا علیک ولا قبلک هذا المال الذی ادعاه وهو کذا وکذا ولا شیء منه - اور اوصاف ذکر کرنے میں سختی زیادہ ہو جاتی ہے جیسے یوں کہے کہ واللہ الذی لا الہ الا ہوا الخ یعنی قسم اس اللہ تعالیٰ کی جس کے سوائے کوئی الوہیت والا نہیں ہے۔ وہ حاضر و غائب کا عالم ہے وہی الرحمن الرحیم ہے جو کہ پوشیدہ و باطن کو مثل علانیہ و ظاہر کے جانتا ہے کہ فلاں شخص کا کچھ حق تجھ پر یا تیری جانب اس مال میں سے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ اتنا اتنا مال ہے جس کی یہ مفت ہے نہیں ہے اور اس میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔ فے قاضی اس کو اس طرح قسم دلا دے گا پس وہ قسم کھانے میں کہے کہ مجھ پر یا میری جانب نہیں ہے۔ ولہ ان یزید فی التغلیظ علی هذا ولہ ان ینقض منہ - اور قاضی کو اختیار ہے کہ مدعا علیہ سے قسم لینے میں اس عبارت پر زیادہ کر کے تغلیظ کرے اور اس کو اس عبارت سے کمی کا بھی اختیار ہے فے ہر حال اصل قسم مقصود ہے اور زیادتی صفات صرف سختی و خوف بڑھانے کے واسطے ہے تو کمی و بیشی کر سکتا ہے۔ الا انہ یحتاج یتکورا علیہ الیمین - لیکن قاضی اختیار رکھے کہ ایسا نہ ہو کہ مدعا علیہ پر قسم مکرر ہو جاوے فے مثلاً قسم اللہ تعالیٰ والرحمن والرحیم کی کہ الخ۔ اس واسطے کہ جب واد عطف کے ساتھ تمام وصفات جمع کرے گا تو یہ متعدد تین قسمیں ہو جاویں گی پس اس سے اختیار کرے۔ لان المستحق یمین واحدة - کیونکہ مدعا علیہ پر صرف ایک ہی قسم واجب ہے۔ والقاضی بالخیار ان شاء غلظ وان شاء لحد یغلظ - اور قاضی کو اختیار ہے کہ چاہے قسم میں تغلیظ کرے اور چاہے تغلیظ نہ کرے فیکول قل باللہ او واللہ - پس اسی قدر حکم دے کہ قسم کھا اللہ تعالیٰ کی یا اللہ فے کہ مجھ پر یا میری جانب مدعی کے اس مال متدعیہ میں سے کل یا بعض کچھ نہیں ہے۔ وقیل لا یغلظ علی المعروف بالصلح ویغلظ علی غیرہ - بعض مشائخ نے کہا کہ جو مدعا علیہ کو صلاحیت و تقویٰ میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہ کرے اور دوسروں پر تغلیظ کرے وقیل یغلظ فی الخطیر من المال دون الحقیر - اور بعض مشائخ نے کہا کہ جب مال دعویٰ خطیر ہو تو تغلیظ کرے اور حقیر میں تغلیظ نہ کرے فے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بعض پیو کو قسم دلانے میں تغلیظ فرمائی کہ قسم کھا اس اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰ پر نوریت نازل فرمائی الخ جیسا کہ حدیث مسلم والبوداؤد وغیرہ میں ہے تو مقصود یہ تھا کہ احسانات یاد کر کے راہ پر آویں پس تغلیظ قسم میں بھی مقصود ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ولا یستحلف بالطلاق ولا بالعقاق - قدوی نے لکھا اور مدعا علیہ سے طلاق یا عتاق کی قسم نہ لیوے۔ فے یعنی مدعا علیہ سے قسم لے کہ اگر مدعی کا مال متدعیہ کل یا بعض ہو تو اس کی جو رد کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے پس یہ قسم نہیں لے گا۔ لہذا سادینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی فے یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کی قسم سے خاموش رہے۔ وقیل فی زماننا اذا لبح الخصم ساع للقاضی ان یحلف بک لقلۃ المبالاة بالیمین باللہ وکثرة الامتناع بسبب الحلف بالطلاق - بعض مشائخ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر مدعا علیہ نے زیادہ مبالغہ کیا یعنی جگہ الزوال ظاہر ہو تو قاضی کو جائز ہے کہ اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قسم سے کمتر پاک کرتے ہیں اور حلف طلاق سے بہت رکتے ہیں۔ فے یعنی اس زمانہ میں اکثر لوگ بوجہ فسق کے اللہ تعالیٰ کی قسم سے کم ڈرتے ہیں اور طلاق وغیرہ پڑ جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم نہیں کھاتے ہیں تو جب قاضی دیکھے کہ مدعا علیہ جگہ الزوال بیباک آدمی ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے اور در حقیقت قسم تغلیظ نہیں ہے بلکہ قسم کے طور پر باصطلاح فقہاء ہے تو یہ اس مقام پر قائم مقام قسم ہے لیکن قائم مقام کرنے کے واسطے دلیل ضروری ہے حالانکہ دلیل میں تامل ہے اگرچہ مفہود ہونا ظاہر ہے اور زیادہ توضیح کی گنجائش نہیں قائم۔ م۔

قال ويستحلف اليهودي بالله الذي انزل التوراة على موسى عليه السلام - قدوری نے لکھا کہ یہودی کو اس طرح قسم دلاوے کہ قسم اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی۔ والنصرانی بالله الذي انزل الانجيل على عيسى عليه السلام۔ اور نصرانی کو اس طرح قسم دلاوے کہ قسم اللہ تعالیٰ کی جس نے عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی۔ لقوله صلى الله عليه وسلم لا بد من صور الادعاء انشدك بالله الذي انزل التوراة على موسى ان حكم الزنا في كتابكم هذا۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریہ اور کو قسم دلائی کہ میں تجھے قسم دلاتا ہوں اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰ پر توریت نازل فرمائی کہ تمہاری کتاب توریت میں یہی زنا کا حکم ہے ولان اليهودي يعتقد نبوة موسى والنصراني نبوة عيسى عليه السلام فيغلط على كل واحد منهما ما يذكر المنزل على نبيه۔ اور اس دلیل سے کہ یہودی تو نبوت موسیٰ علیہ السلام کا اعتقاد رکھتا ہے اور نصرانی نبوت عیسیٰ علیہ السلام کا اعتقاد رکھتا ہے پس قاضی اسلام ہر ایک پر اس کتاب کا ذکر کر کے تغلیظ کرے جو اس کے پیغمبر پر نازل کی گئی ہے حدیث دربارہ یہودی کے جس کا شیخ مصنف رح نے اشارہ کیا اس کا قصہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک یہودی گذرا جس کا چہرہ کالا کیا گیا تھا یعنی منہ کالا کر کے رسوا کیا گیا تھا پس آپ نے یہودیوں کو طلب فرما کر کہا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زنا کا رکی حد یہی پاتے ہو یعنی جس کا بیاہ ہو تو کہنے لگے کہ ہاں پس آپ نے ان کے علماء میں سے ایک کو طلب فرما کر کہا کہ میں تجھے اللہ تعالیٰ کی قسم دلاتا ہوں جس نے موسیٰ پر توریت نازل فرمائی کہ تم اپنی کتاب میں زانی کی سزائے حد یوں ہی پاتے ہو تو وہ عالم مع اپنے ساتھیوں کے بولا کہ نہیں اور اگر آپ ہم کو قسم نہ دلاتے تو میں ہرگز نہ بتلاتا ہماری کتاب میں زانی کی حد تو زحم ہے یعنی سنگسار کیا جاوے لیکن جب ہمارے اثر میں زنا کی کثرت ہوئی تو ہم لوگ جب کسی شریف کو پکڑتے تو اس کو چھوڑ دیتے اور جب ضعیف کو پکڑتے تو اس پر حد قائم کرتے پس ہم سب نے جمع ہو کر اتفاق کیا کہ ایسی حد تجویز کریں جو شریف و ضعیف سب پر جاری کریں پس ہم نے دے مارنے اور منہ کالا کرنے پر اتفاق کیا اور رحم چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ اور ابو داؤد کی روایت میں اس عالم کا نام ابن صوریہ مصرع ہے اور اس باب میں روایات ہیں جو مترجم نے تفسیر میں تحت قوله ان اذيتكم هذا فخذوا اليه بيان کی ہیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تغلیظ فرما کر قسم دلائی تاکہ جھوٹ بولنے سے باز رہیں۔ ويصلف المجوسي بالله الذي خلق النار۔ اور مجوسی سے اس طرح قسم لے کہ قسم اللہ تعالیٰ کی جس نے آگ پیدا فرمائی ہے۔ وهكذا اذكو محمد في الاصل۔ اور ایسا ہی امام محمد نے مسوط میں ذکر کیا۔ ويودي عن ابی حنيفة انه لا يستحلف احدا الا بالله خالصا۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت کی جاتی ہے کہ قاضی کسی شخص سے قسم نہیں لے گا مگر خالص اللہ تعالیٰ کے نام سے ہے یعنی جس سے قسم یہوئے فقط اللہ تعالیٰ کے نام سے قسم لے بدون صفات کے خواہ مسلم ہو یا یہودی یا نصرانی وغیرہ ہو۔ وذكر الخصال انه لا يستحلف غير اليهودي والنصراني الا بالله۔ اور خصان رح نے ذکر کیا کہ سوائے یہودی و نصرانی کے کسی سے سوائے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم نہیں لے گا۔ ہے یعنی صرف یہودی و نصرانی سے تغلیظ کرے اور سوائے ان کی باقی فرقوں مثل مجوسی وغیرہ سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے۔ وهو اختيار بعض مشائخنا لان في ذكر الناس مع اسم الله تعالى تعظيمها۔ اور اسی کو بعض مشائخ نے اختیار کیا اس واسطے کہ اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ میں آگ کا ذکر کرنے میں آگ کی تعظیم ہے ہے اور خود مجوسی یعنی آتش پرست بھی آگ کی تعظیم کرتے ہیں تو ان کے شرک مدد ہوگی اور تعظیم اس وجہ سے کہ جب کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم جس نے آگ پیدا کی تو مفہوم ہوا کہ آگ ایک

وما ینبغی ان تحفظہ۔ اور آگ کی تعظیم کرنا نہیں چاہیے۔ بخلاف الکتابین لان کتب اللہ تعالیٰ محظمتہ۔ بخلاف کتاب توریت و انجیل کے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کتابیں معظم ہیں فہ یعنی یہودی و نصرانی کی قسم میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں بھی توریت و انجیل کا ذکر کرنا ان کی تعظیم ہے تو اس میں مضائقہ نہیں کیونکہ کتب الہی عزوجل کی تعظیم چاہیے ہے۔ والوثنی لا یحلف الا باللہ لان الکفر یا سرہم یعتقدون اللہ تعالیٰ۔ اور بت پرست کو سوائے نام الہی عزوجل کے کچھ قسم نہیں دلائی جائے گی کیونکہ کفار سب کے سب اللہ تعالیٰ کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَنْ سَأَلْتَهُمْ الْإِلَٰهَ۔ یعنی اگر تو ان بت پرستوں سے پوچھے کہ کس نے آسمانوں و زمین کو پیدا کیا تو ضرور کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے پس اللہ تعالیٰ کے منتقد ہیں لیکن جہالت سے بتوں کو لائق عبادت کے قادر سمجھتے ہیں۔ اگرچہ خالق نہیں جانتے ہیں بلکہ سفارشی مددگار کہتے ہیں۔ قال ولا یخلقون فی بیوت عبادتہم۔ قدوری نے کہا کہ ان شرکی ملتوں یعنی یہود و نصاریٰ و مجوس و سحر سے ان کے عبادت خانوں میں یجا کر قسم میں لی جائے گی۔ فہ بلکہ کچھری میں قسم کھا دیں۔ لان القاضی لا یحضرہ ابل ہو ممنوع عن ذلك۔ اس واسطے کہ قسم لینے والا یعنی قاضی تو ان کے عبادت خانوں میں نہیں حاضر ہوگا بلکہ قاضی وہاں جانے سے ممنوع ہے فہ کیونکہ یہ مقامات شرک کے ہیں اور وہاں قاضی کے جانے میں ان کی تعظیم ہے تو وہاں نہیں حاضر ہو سکتا۔ قال ولا یجب تغلیظ الیمین علی المسلم بزمان ولا مکان۔ قدوری نے کہا اور مسلمان پر قسم کی تغلیظ میں زمانہ یا جگہ سے تغلیظ نہیں واجب ہے فہ یعنی ضرور نہیں ہے کہ کسی وقت یا مقام منبرک میں قسم لی جاوے۔ لان المقصود تعظیم المقسم بہ۔ کیونکہ قسم سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہے جس کے نام کی قسم کھائی ہے و هو حاصل بدون ذلك۔ اور یہ تعظیم بدون اس وقت و مقام کے حاصل ہے۔ و فی ایجاب ذلك حرج علی القاضی حیث یکلف حضورا و هو مدفوع۔ اور زمانہ و مقام کے واجب کرنے میں قاضی پر حرج و منفعت ہے کیونکہ اس پرواں حاضر ہونا لازم ہوگا حالانکہ حرج کو شرع نے دور کر دیا ہے۔ فہ پس یہ امر واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے اور امام شافعی نے کہا کہ اگر قضاوت قتل یا لسان یا ہنس مشقال سہنا یا زائد مال میں قسم لینا منظور ہو تو کہ میں درمیان رکن و مقام ابراہیم کے قسم لی جاوے اور مدینہ میں منبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور دیگر شہروں میں جامع مسجد کے اندر اور اگر جامع نہ ہو تو دوسری مسجد میں قسم لے اور زمانہ کی راہ سے بعد عصر کے قسم لے۔ شافعیہ سے ایک قول میں استحباً ہے۔ اور سامیہ اس میں بعض احادیث نقل کرتے ہیں اور شیخ عینی نے اس کے ثبوت سے انکار کیا اور کہا کہ حدیث معروف میں منکر بر قسم مذکور ہے اور کوئی ایجاب زمانہ و مکان نہیں پس یہ ایجاب ایسی روایت ہے جس کی صحت نہیں ہوئی ہے بلکہ جائز نہیں ہے۔ قال ومن ادعی انہ اتباع من هذا عبدة بالف فجد استحلف باللہ باینکما بیع قائم فیہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے اس کا غلام بچوں ہزار درہم کے خرید لیا تھا پس مدعا علیہ معکر ہوا تو منکر سے یوں قسم لی جاوے کہ واللہ میرے واسطے درمیان میں غلام میں عقد بیع قائم نہیں ہے۔ ولا یتحلف باللہ ما بیعت۔ اور اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا۔ فہ کیونکہ اس میں مدعا علیہ کا ضرر ہے۔ لانه قد بیع العین ثم یقال فیہ۔ اس واسطے کہ کبھی مال بیع فروخت کیا جاتا ہے پھر اس کی بیع کا اقبالہ کر لیا جاتا ہے ویستحلف فی الغصب باللہ ما یتحقق علیہ، ردہ اور اگر مدعا علیہ پر غصب کا دعویٰ ہو تو اس سے اس طرح قسم لے کہ واللہ

یہ شخص مجھ پر دایسی مفسوب کا استحقاق نہیں رکھتا ہے۔ نہ کیونکہ غاصب کبھی تاوان دے
 کر مفسوب کا مالک ہو جاتا ہے۔ ولا یحلف باللہ ما غصببت۔ اور یوں قسم نہیں لے گا کہ
 الدنہ میں نے مفسوب مال کو غصب نہیں کیا۔ لاندہ قد یغصب ثم یفسح بالہبۃ والبیع۔
 اس واسطے کہ آدمی کبھی غصب کرتا ہے پھر غصب بوجہ بیع یا بیع کے توڑ دیا جاتا ہے نہ یعنی بد
 غصب کے صاحب مال نے وہ اس کو ہبہ کر دیا یا اس کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ تو غصب مذکور ٹوٹ
 کر ہبہ یا بیع ہو جاتی ہے حالانکہ اول میں غصب تھا پس وہ یہ قسم نہیں کھا سکتا کہ میں نے غصب نہیں
 کیا تھا۔ لہذا قسم اس طرح لی جاوے کہ یہ شخص مدعی مال غصب کے دایسی کا حق نہیں رکھتا کیونکہ اگر غصب
 قائم ہے تو ضرور اس کو دایسی کا حق حاصل ہے۔ وفي النکاح باللہ ما ینکحانکاح قائم فی الحال۔
 اور نکاح کے دعوے میں اس طرح قسم لے کہ الدنہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے۔
 نہ مثلاً عورت نے مرد پر یا مرد نے عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے انکار کیا اور مدعی نے
 قسم طلب کی تو اس طرح قسم لی جاوے کہ ہمارے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے۔ لاندہ قد
 یطرم فی الخلع۔ کیونکہ کبھی نکاح پر خلع طاری ہوتا ہے۔ وفي دعوی الطلاق باللہ ماہی بائن منک
 الساعۃ بما ذکرک ولا یستحلف باللہ ما طلقھا لان النکاح قد یجد وبعد الادبانیۃ فیحلف علی
 الحاصل فی ہذا الوجوۃ لاندہ لو حلف علی السبب یتضرر المدعی علیہ وھذا قول ابی حنیفۃ رحمہ
 اما علی قول ابی یوسف یحلف فی جمیع ذلک علی السبب الا اذا عرض المدعی علیہ بما ذکرنا
 فحینئذ یحلف علی الحاصل وقیل ینظر الی انکار المدعی علیہ ان انکر السبب یحلف علیہ وان
 انکر الحکم یحلف علی الحاصل فالحاصل ہو الاصل عندھما اذا کان سببا یرتفع برافع الا اذا کان فیہ
 ترک النظر فی جانب المدعی فحینئذ یحلف علی السبب بالاجماع وذلك مثل ان تدعی مبتوتۃ نفقۃ
 العدة والزوج ممن لا یراھا او ادعی شفعة بالجوار والمشتري لا یراھا لاندہ لو حلف علی الحاصل
 یصدق فی یمینہ فی معتقدہ فیفوت النظر فی حق المدعی وان کان سببا لا یرتفع برافع فالتحلیف
 علی السبب بالاجماع کالعبد المسلم اذا ادعی العتق علی مولاد بخلاف الامۃ والعبد الکافر
 لاندہ یتکسر الرق علیھا بالردۃ واللحاق علیہ بنقض العهد واللاحاق ولا یکو علی العبد المسلم۔
 اور دعوے طلاق میں یعنی عورت نے مرد پر دعوی طلاق کیا اور وہ منکر ہوا تو شوہر سے یوں قسم لی جاوے کہ
 والتشریہ عورت مجھ سے اس ساعت بائنہ نہیں بوجہ اس امر کے جس کا دعوی کرتی ہے۔ اور یوں قسم نہ لی
 جاوے کہ الدنہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی اس واسطے کہ بائنہ کرنے کے بعد کبھی نکاح کی تجدید کی جاتی
 ہے۔ بالجملہ ان سبب صورتوں میں یعنی دعوی بیع و غصب و نکاح و طلاق میں حاصل مراد پر قسم لی جاوے
 گی۔ اس واسطے کہ اگر سبب پر قسم لی جاوے یعنی نفس بیع یا غصب یا نکاح یا طلاق پر قسم لی جاوے
 تو مدعا علیہ کو ضرور پہنچے گا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ کے قول پر ان
 سبب صورتوں میں سبب پر قسم لی جاوے مگر جبکہ مدعا علیہ ان امور کے ساتھ تعزین کرے جن کا ہم نے
 ذکر کیا یعنی مثلاً کہے کہ کبھی بیع ہو کر اقالہ ہو جاتا ہے۔ تو ایسی حالت میں حاصل مقصود پر قسم لی جاوے گی

بعض نے فرمایا کہ مدعا علیہ کے انکار کو دیکھا جاوے پس اگر اس نے سبب سے انکار کیا تو اس سے سبب پر قسم لی جاوے اور اگر اس نے حکم سے انکار کیا تو حاصل معنی پر قسم لی جاوے۔ پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اصل یہی ہے کہ حاصل پر قسم لی جاوے بشرطیکہ سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور ہو سکتا ہے لیکن اگر حاصل پر قسم لیتے ہیں جانب مدعی کی رعایت ترک ہوتی ہو تو بالاتفاق مدعا علیہ سے سبب پر قسم لی جاوے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس عورت کو تین طلاقیں دی گئیں ہیں اس نے نفقہ عدت کا دعویٰ کیا اور شوہر کے اعتقاد میں مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہے (جیسے امام شافعی کا قول ہے) یا مدعی نے شفعہ جوار کا دعویٰ کیا۔ حالانکہ مشتری کے اعتقاد میں شفعہ جواز کچھ نہیں ہے (جیسے شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہے) تو اس میں حاصل پر قسم نہیں بلکہ سبب پر قسم لی جاوے کیونکہ اگر وہ حاصل پر قسم دلایا جاوے مثلاً واللہ تجھ پر اس کا نفقہ عدت نہیں ہے یا اس کے واسطے تجھ پر حق شفعہ نہیں ہے تو وہ حاصل پر قسم کھا جائے گا۔ تو وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچا ہو گا پس مدعی کے حق میں نگہداشت ترک ہوگی۔ اور اگر سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہیں ہوتا تو بالا جماع سبب پر قسم لی جاوے اس کی مثال یہ ہے کہ مسلمان غلام نے اپنے مولے پر عتق کا دعویٰ کیا تو بالا جماع مولے سے قسم لی جاوے کہ والدین نے اس کو آزاد نہیں کیا۔ بخلاف الامۃ والعبد الکافر۔ بر خلاف باندی و غلام کافر کے جسے کہ ان دونوں میں حاصل پر قسم دلانا چاہیے۔ کیونکہ باندی پر بوجہ مرتدہ ہو کر دار الحرب میں مل جانے کے رقیبت مکرر ہو سکتی ہے۔ اور غلام کافر پر عہد توڑ کر دار الحرب میں مل جانے سے رقیبت منکرر ہوتی ہے اور غلام مسلمان پر رقیبت مکرر نہیں ہو سکتی ہے حاصل معنی یہ کہ جو غلام مسلمان ہونے کے بعد مرتد نہیں ہوا یا مرتد ہوا کیونکہ اس پر اسلام ہر صورت مجبوری سے لازم ہے ورنہ قتل کیا جاوے تو جب وہ مسلمان موجود ہے تو دلیل ہے کہ آزادی سجال خود باقی ہوگی۔ لہذا اگر مولے نے آزاد کیا تو کسی طرح آزادی ٹوٹ نہیں سکتی ہے اور باندی اگرچہ مسلمہ ہوگئی ہو وہ ارتداد پر قتل نہیں ہوتی تو ممکن ہے کہ اول مولے نے آزاد کیا ہو پھر دوبارہ دار الحرب سے پکڑی گئی اور باندی بنائی گئی ہے پس اگر مولے سے قسم لی جاوے کہ والدین نے اس کو آزاد نہیں کیا تو مولے پر ضرر ہے پس یوں قسم لی جاوے کہ کہ والد اس وقت یہ میرے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہے اور مانند اس کے جس سے مولے پر ضرر نہ ہو قال ومن وراثۃ عبد ادعاء آخریستحلف علی علمہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا اور اس پر دوسرے شخص نے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جاوے جسے کہ والدین نہیں جانتا کہ یہ غلام یا یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے وہ اس مدعی کی ملک ہے یعنی قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ لانه لا علم له بما صنع المورث فلا يحلف علی البتات کیونکہ وارث کو علم نہیں جو اس کے مورث نے کیا تو اس سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ جسے کہ والد یہ غلام اس مدعی کی ملک نہیں ہے۔ وان ذهب له ادعاء اشتباه يحلف علی البتات۔ اور اگر اس شخص نے یہ غلام ہیہ میں پایا ہو یا اس کو خریدا ہو تو اس سے قطعی قسم لی جاوے۔

کہ والدہ یہ غلام اس مدعی کی ملکیت نہیں ہے۔ لوجود المطلق للیمین - کیونکہ اس شخص کو قسم کھانے کی اجازت دینے والی دلیل موجود ہے جسے یعنی اس کے پاس ایسی دلیل موجود ہے کہ وہ شرعاً اپنی ملک کی قسم کھا سکتا ہے تو ضرور مدعی کی ملک نہ ہونے کی قسم کھا سکتا ہے اور وہ دلیل خرید یا بیہ ہے۔ اذالشواء سبب لثبوت الملك وضعا وكذا الهبة م اس واسطے کہ خرید تو ملک ثابت ہونے کا شرعی وضعی سبب ہے اور یہی بیہ کا حال ہے۔ جسے یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو شرعاً وہ خریدی ہوئی چیز کا مالک ہوا اور اسی طرح جب اس کو بیہ میں ملی تو بھی وہ قطعاً مالک ہوا اور معنی یہ ہیں کہ خرید و بیہ میں اس کو اپنے فعل سے مالیت حاصل ہونے کا سبب معلوم ہے بخلاف میراث کے کہ اس کو میراث میں ملنا قطعی معلوم ہے۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ مورث نے کیونکر حاصل کیا تھا۔ پس شاید کہ مورث نے غضب کیا ہو یا ولیعت بیان نہ کی ہو۔ قال ومن ادعی علی الآخر مالاً فافتدی یمینہ او صالحہ منها علی عشرة دراهم فهو جائز جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ پر قسم عائد ہوئی پس اس نے دس درم پر قسم کا فدیہ ٹھہرایا یا اس نے صلح کر لی تو یہ جائز ہے و هو ما ثور عن عثمان بن عفان و لیس له ان يستعلفه علی ملک الیمین ابدالاً لہ اسقط حقه - اور یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور بعد اس کے مدعی کو یہ قسم لینے کا کبھی اختیار نہ ہونا کیونکہ مدعی نے اپنا حق ساقط کر دیا جسے بیقی نے کتاب المعرفت میں شافعی سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قسم سے جو اس پر عائد ہوئی تھی مال دے کر فدیہ کر لیا اور شعبی سے باسناد صحیح روایت کی کہ ایک شخص نے حضرت عثمان سے سات ہزار درم قرض لئے پھر جب تقاضا کیا تو اس نے کہا کہ وہ تو چار ہزار درم تھے پس آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں مخاصمہ کیا پس مدعا علیہ نے کہا کہ آپ قسم کھا دیں کہ وہ سات ہزار تھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس نے انصاف کی بات کہی مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قسم سے انکار کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ جس قدر دیتا ہے اسی قدر لے۔ اور قسم کا فدیہ دینا حضرت حذیفہ سے روایت عبد الرزاق و دارقطنی اور جیر بن مطعم سے بروایت دارقطنی و طبرانی و اشعث بن قیس سے بروایت طبرانی مروی ہے۔ اور صحیحین میں ایک قصہ ہیں مذکور ہے کہ پھر شام سے ایک شخص آیا تو ان لوگوں نے اس سے بھی قسم کو کہا پس اس نے ہزار درم فدیہ دے کر اپنے آپ کو قسم سے نکالا پس ان لوگوں نے بجائے اس کے دوسرا شخص داخل کر لیا اور یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں واقع ہوا تھا۔ ح ت ن ۔



باب التحالف

یہ باب دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینے کے بیان میں ہے

قال واذا اختلف المتبايعان في البيع فادعى احدهما شهادته ادعى البائع اكثر منه اذ اعترف
البائع بقدر من المبيع وادعى المشتري اكثر منه واقام احدهما البينة فغنى له بهالان في
الجانب الآخر مجرد الدعوى والبينة اقوى منها - اگر بائع و مشتری نے بیع میں اختلاف کیا خواہ
ثمن یا مبیع میں بایں طور کہ مشتری نے مثلاً سودرم بیان کئے اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا یا
بائع نے مثلاً ایک من گہوں مبیع بیان کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا - پھر دونوں
میں سے فقط ایک نے گواہ قائم کئے تو اسی کے گواہوں پر حکم دے دیا جائے گا کیونکہ دوسرے
کی جانب فقط دعویٰ ہے حالانکہ گواہی اس سے اقویٰ ہے - وان اقام كل واحد منهما بينة كانت
البينة المثبتة للزيادة اولى لان البينات للاثبات ولاتعارض في الزيادة - اور اگر دونوں میں سے
ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو جس کے گواہ کہ زیادتی کو ثابت کرتے ہیں وہ اولیٰ ہیں یعنی وہی
قبول ہوں گے - اس واسطے کہ گواہیاں تو ثابت کرنے کے واسطے ہوتی ہیں (اور برابر کے ثابت کرنے
میں تعارض ہے) اور زیادتی ثابت کرنے میں کوئی تعارض نہیں ہے تو جس کے گواہوں نے زیادتی
ثابت کی وہی قبول ہوں گے - ولو كانت الاختلاف في الثمن والمبيع جميعا فبينة البائع اولى في الثمن
وبينة المشتري اولى في المبيع نظرا الى زيادة الاثبات - اور اگر مقدار ثمن و مبیع دونوں
میں اختلاف ہو اور ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ دیئے تو ثمن کے بارے میں بائع کے گواہ اولیٰ
ہیں اور مبیع کے بارے میں مشتری کے گواہ اولیٰ ہیں اس نظر سے کہ ان میں اثبات زیادہ ہے -
وان لم يكن لكل واحد منهما بينة قيل للمشتري امان ترضى بالثمن الذي ادعاه البائع
والا فسخنا البيع وقيل للبائع امان تسلم ما ادعاه المشتري من المبيع والا فسخنا
البيع لان المقصود قطع المنازعة وهذا وجه فيه لانه ربما لا يرضيان بالفسخ فافعلما
به يتراضيان - اور اگر مشتری و بائع دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو مشتری سے
کہا جائے گا کہ یا تو اس ثمن پر راضی ہو جو بائع نے دعویٰ کیا ہے ورنہ ہم بیع فسخ کریں گے اور بائع سے
کہا جائے گا کہ یا تو مبیع اس قدر سپرد کریں قدر مشتری نے دعویٰ کیا ہے ورنہ ہم بیع فسخ کریں گے - اس واسطے
کہ مقصود تو یہ کہ جھگڑا منقطع ہو اور یہ بھی جھگڑا قطع کرنے کا ایک طریقہ ہے اس واسطے کہ اکثر ایسا
ہوگا کہ فسخ پر بائع و مشتری رضا مند نہ ہوں گے پھر جب جان جاویں گے کہ قاضی بیع فسخ فرمادے گا
تو باہم رضا مند ہو جاویں گے - حتیٰ کہ موافق دعویٰ بائع کے مشتری ثمن دے گا اور موافق دعویٰ
مشتری کے بائع مبیع دے گا - فان لم يتراضيا استخلف الحاكم كل واحد منهما على دعوى

الآخر۔ پھر اگر بائع و مشتری باہم رضامند نہ ہوئے تو حاکم ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لے گا۔ پس اگر دونوں قسم کھا گئے تو بیع فسخ کرے اور واپس ہو کر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا ہو یا نہیں پس دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ و هذا التحالف قبل القبض على وفاق القياس اور یہ باہمی قسم کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے موافق قیاس ہے۔ لان البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها۔ اس واسطے کہ بائع تو زیادتی ثمن کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس سے منکر ہے۔ فے تو مشتری پر قسم عائد ہے۔ والمشتري يدعي وجوب تسليم البائع بها نقد والبائع ينكره۔ اور مشتری نے جو ثمن دیا اس کے عوض میں بائع پر بیع سپرد کرنے کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس سے منکر ہے۔ فے تو بائع پر قسم عائد ہے۔ فكل واحد منهما منكر فيحلف۔ پس دونوں میں سے ہر ایک منکر ہے تو اس سے قسم لی جاوے۔ فے پس دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے پر قسم لی جاوے اور جو کوئی قسم سے انکار کرے اسی پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہوگا۔ فاما بعد القبض فمخالفة للقياس لان المشتري لا يدعي شيئا لان البائع سالم له۔ رہا بعد قبضہ مشتری کے تو اس صورت میں دونوں سے قسم لینا مخالف قیاس ہے اس واسطے کہ مدعی تو کچھ بھی دعویٰ نہیں کرتا کیونکہ بیع اس کے قبضہ میں مسلم ہے۔ فے تو اس کو بائع پر بیع سپرد کرنے کا دعویٰ نہیں ہے۔ فبقی دعویٰ البائع في زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكتفي بحلفه۔ تو بائع کا دعویٰ زیادتی ثمن میں باقی رہا اور مشتری اس سے منکر ہے تو قیاس یہی تھا کہ ہر مشتری کی قسم پر انسا کیا جاوے۔ فے اور بائع سے قسم نہ لی جاوے۔ لکننا عرفناه بالنص۔ لیکن ہم نے بائع کو قسم دلانا بذریعہ نص کے معلوم کیا۔ فے تو قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ نص ہوتے ہوئے قیاس مردود ہے۔ وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وتوادا۔ اور نص یہ قول حضرت علیؑ السلام ہے کہ جب دونوں بیع کرنے والے یعنی بائع و مشتری باہم اختلاف کریں اور مال بیع بعینہ قائم ہے تو دونوں باہم قسم کھاویں اور بیع پھر لیں۔ فے اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور لفظ ابو داؤد ہیں کہ جب المتبايعان باہم مختلف ہوں حالانکہ ان میں گواہ نہیں ہیں تو قول وہ ہے جو بیع والابیان کرے یعنی قول بائع معتبر ہے یا دونوں بیع کو باہم فسخ کریں۔

ابن القطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن الاشعث نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی حالانکہ منقطع ہے اور عبد الرحمن بن قیس بن محمد بن الاشعث۔ مع اپنے باپ و دادا کے مجہول ہے۔ جواب دیا گیا کہ نہیں مع اپنے والد کے دونوں مقبول راوی ہیں کما فی التقریب اور حدیث مذکور دوسری اسناد سے ابن ماجہ و احمد و دارمی و یزید وغیرہ نے روایت کی اور اس میں محمد بن ابی لیلیٰ القاضی ہیں اور راجح یہ کہ صدوق مع وہم ہیں اور عبد الرحمن نے اپنے باپ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور نسائی نے نص کیا کہ عبد الرحمن نے اپنے باپ سے نہیں سنا لیکن راجح یہ کہ مننا ثبوت ہے اور دیگر وجود سے یہی روایت ہے اور باوجود تکلم کے راجح یہ کہ حدیث میں ہے جیسا کہ تنقیح التحقيق میں اعتراف کیا اور مالک نے اسکو

بلاغاً موطا میں ذکر کیا۔ پس اس حدیث کو قیاس پر بہر حال ہمارے نزدیک تقدیم ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں نہ ملتا کہ سلعہ بعینہ قائم ہو جیسے مصنف نے ذکر کیا ہے۔ مرفوع۔ مخرج۔ پھر جب بائع و مشتری دونوں سے ایک دوسرے کے دعوے پر قسم لینا منصوص ہوا جبکہ گواہ نہیں ہیں تو کس سے قسم لینا شروع کی جاوے جواب دیا کہ۔ ویبتدی بیمن المشتري قاضی پہلے مشتری کی قسم سے شروع کرے۔ وھذا قول محمد و ابی یوسف اخر اور روایۃ عن ابی حنیفہ۔ اور یہ امام محمد کا قول اور ابی یوسف کا آخری قول ہے اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے۔ وھو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے کہ پہلے مشتری سے شروع کی جاوے۔ لان المشتري اشدھما انکارا۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے مشتری کا انکار کرنا زیادہ سخت ہے لہذا لیس طالب اولاً بالثمن اولاً نہ يتعجل فائدة النكول وھو التزام الثمن۔ خواہ اس واسطے کہ پہلے مشتری سے ثمن کا مطالبہ ہوا کرتا ہے یا اس وجہ سے کہ قسم سے انکار کا فائدہ فوراً ظاہر ہوگا اور وہ فائدہ یہ کہ مشتری پر ثمن ادا کرنا لازم کیا جائے گا اس واسطے کہ بائع و مشتری میں سے پہلے مشتری کو ادا کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بیوع میں گزرا تو جب ہی مشتری نے قسم سے انکار کیا فوراً حکم ہوگا کہ بائع کے قول کے موافق ثمن ادا کرے۔ ولو بدأ بیمن البائع تناخر المطالبة بتسليم البیع الى زمان استيقاض الثمن اور اگر قاضی نے پہلے بائع سے قسم شروع کی تو بیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس وقت تک متاخر ہوگا جب تک بائع اپنا ثمن پورا وصول کر لے فہے یعنی بائع انکار قسم کا فائدہ فی الحال مترتب نہیں ہو سکتا یعنی بالفعل اس کو یہ حکم نہیں دیا جاسکتا کہ موافق دعوی مشتری کے بیع سپرد کرے کیونکہ اس کو پہلے ثمن پانے کا استحقاق ہے لہذا پہلے مشتری ہی سے قسم لی جائے گی۔ وکان ابو یوسف یقول اولاً یبدأ بیمن البائع بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله البائع خصه بالذکر و اقل فائدة التقديم۔ اور امام ابو یوسف پہلے فرماتے تھے کہ قاضی پہلے بائع کی قسم سے شروع کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بائع و مشتری اختلاف کریں تو بات وہ ہے جو بائع کہتا ہے کما رواہ الاربعہ۔ یعنی قول بائع کا معتبر ہوگا۔ پس آپ نے بائع کو خاص کر ذکر فرمایا اور اس تخصیص کا مگر فائدہ یہ ہے کہ بائع پر مقدم کیا جائے فہے پس قسم میں بھی اسی کو مقدم کیا جائے گا یعنی جب بائع کا قول معتبر ہوا تو اسی کی قسم پر اکتفا ہونا چاہیے ورنہ اس سے کم نہیں کہ پہلے اسی سے قسم لی جاوے اور جواب یہ ہے کہ یہ استنباط معقول نہیں اور مشتری کی قسم میں وہ فائدہ ہے جو اوپر مذکور ہوا اور یہ سب اس وقت ہے کہ بیع میں بیع بمقابلہ ثمن ہو۔ وان كان بیع عین بعین او ثمن بثلث بدأ القاضی بیمن ایہما شألاً استوائتھا وصفة البیع ان یعلف البائع باللہ ما باعه بالف ویعلف المشتري باللہ ما اشتراه بالفین قال فی الزیادات یعلف باللہ ما باعه بالف ولقد باعه بالفین ویعلف المشتري باللہ ما اشتراه بالفین ولقد اشتراه بالف یضم الاثبات الی النفی تاکید اولاً صیح الانتصار علی النفی لان الاصل من ذلك رضاء دل علیہ حدیث القسم باللہ ما قتلتم ولا علمتم له قاتلاً۔ اور اگر مال عین بعوض مال عین کے فروخت ہوا ہو یا ثمن بمقابلہ ثمن کے ہو یعنی بیع الصرف ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ دونوں متبايعین میں سے چاہے جس سے قسم لینا

شروع کرے کیونکہ دونوں برابر ہیں یعنی کسی پر پہلے ادا کرنا واجب نہ ہونے سے انکار قسم کا فائدہ
دونوں میں برابر ہے۔ اور مبسوط میں قسم کی صفت یہ بیان کی کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ اللہ
میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درم کو فروخت نہیں کیا اور مشتری کو اس طرح قسم دلاوے کہ
واللہ میں نے اسکو دو ہزار درم کو نہیں خریدا۔ اور زیادات میں اس طرح ذکر کیا کہ بائع سے یوں قسم لے کہ
واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درم کو نہیں بیجا بلکہ اس کو دو ہزار درم کو فروخت کیا ہے
اور مشتری کو قسم دلاوے کہ واللہ میں نے یہ مال دو ہزار درم کو نہیں خریدا بلکہ میں نے اس کو ایک ہزار
درم کو خریدا ہے یعنی اثبات کو نفی کے ساتھ بطور تاکید دلاوے۔ اور اصح یہ ہے کہ صرف نفی پر اختصار
کرے یعنی جس طرح مبسوط میں مذکور ہے کیونکہ قسموں کی وضع اسی طور پر ہے۔ چنانچہ حدیث القسامۃ
اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان لوگوں سے یوں قسم لی جائے کہ واللہ نہ تم نے نہ قتل کیا اور نہ تم اس کا
کوئی قاتل جانتے ہو فیہ چنانچہ حدیث القسامۃ اپنے باب میں آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجملہ
بائع و مشتری سے اس طرح قسم لی جائے۔ قال فان حلفا نسخ القاضی البیع بینہما۔ پس اگر دونوں
نے قسم کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان بیع کو نسخ کر دے گا۔ وهذا يدل على انه لا يفسخ
بنفس التحالف لانه لم يثبت ما ادعاه كل واحد منهما فيبقى بيع مجهول فيفسخه القاضی قطعاً للمنازعة
اولی قال اذا لم يثبت البذل یبقی بیعا بلابدل وهو فاسد ولا بد من الفسخ فی البیع الفاسد۔ اور یہ حکم
دلالت کرتا ہے کہ خالی دونوں کے قسم کھانے سے بیع نسخ نہ ہو جائے گی جب تک قاضی نسخ نہ کرے
اس واسطے کہ ہر ایک نے جو کچھ دعویٰ کیا تھا وہ باہمی قسم سے ثابت نہیں ہوا تو بیع مجهول باقی رہی یعنی
ثمن و بیع مجهول ہے پس جھگڑا قطع کرنے کے واسطے قاضی اس کو نسخ کر دے گا یا کہا جاوے کہ بیع
فاسد رہی یعنی جب بیع میں عوض ثابت نہ ہو کہ بیع یا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع بلا عوض رہی اور ایسی
بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں نسخ کرنا ضروری ہے۔ یہ سب اس وقت کہ دونوں قسم کھا گئے
قال وان نکل احدہما عن الیمین لزمہ دعوی الاخر لانه جعل باذلا فلم یبق دعواہ مع رضا الدعوی
الاخر فلزم القول بنبوتہ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے قسم سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا
دعویٰ لازم ہوگا اس واسطے کہ بقول ابو حنیفہ جس شخص نے قسم سے انکار کیا وہ اس مال کو بذل
کرنے والا ٹھہرایا گیا تو اس کا دعویٰ اس کے مخاصم کے دعویٰ سے معارض نہیں رہا یعنی دوسرے
کا دعویٰ بغیر معارضہ کے رہا تو لازم آیا کہ یوں کہا جاوے کہ اس کا دعویٰ ثابت ہو گیا ہے اور صاحبین
کے نزدیک قسم سے انکار کرنا بمنزلہ اقرار کے ہے۔ پس گویا اس نے دوسرے کے دعویٰ کا اقرار کر لیا
اور اموال میں ایسا اقرار کافی ہوتا ہے بخلاف حدود و قصاص کے کیونکہ اموال ایسی دلیل سے ثابت
ہو جاتے ہیں جس میں شبہہ ہو تو دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ یہ سب اس وقت کہ مقدار بیع یا
ثمن یا دونوں میں خلاف ہو۔ قال وان اختلفا فی الاجل اذنی شرط الخيار اذنی استيفاء بعض الثمن فلا تحالف
بینہما لان هذا اختلاف فی غیر المعقود علیہ والمعقود بہ فاشبه الاختلاف فی المحظوظ بالبرار وهذا لان بالفدا
لا یختل ما بہ قوام العقد۔ اور اگر بائع و مشتری نے میعاد میں اختلاف کیا یعنی ادلے ثمن میں میعاد بخفی

یا نہ حق یا اس کی مقدار میں اختلاف کیا یا شرط اختیار ہونے میں اختلاف کیا یعنی ثمن میں سے کچھ وصول پانے میں اختلاف کیا تو دونوں کے درمیان باہمی قسم نہیں ہے یعنی شرعاً یہ حکم نہیں کہ دونوں سے باہمی قسم لی جائے اس واسطے کہ یہ اختلاف مبیع و ثمن کے سوائے دوسری چیز میں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا ثمن گھٹانے یا معاف کرنے میں اختلاف کیا کہ یہاں بالاتفاق مخالف نہیں ہے۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ انہر کے نہ ہونے سے جس بات پر عقد بیع کا قوام ہے اس میں خلل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر دراصل کچھ میعاد یا شرط اختیار نہ ہو یا کچھ ثمن وصول نہ پایا ہو تو عقد بیع میں کوئی خلل نہیں ہو سکتا۔ بخلاف الاختلاف فی وصف او جنسہ حیث یکون بمنزلة الاختلاف فی القدر فی جویان التحالف لان ذلك یرجع الی نفس الثمن فان الثمن دین و هو یعرف بالوصف ولا كذلك الاجل لانه لیس بوصف الا تری ان الثمن موجود بعد مضیہ۔ بخلاف اس کے اگر ثمن کے کھرے و کھوٹے ہونے میں یا درم و دینار ہونے میں اختلاف ہو تو یہ اختلاف بمنزلہ اختلاف مقدار کے ہے کہ باہمی قسم جاری ہوگی۔ اس واسطے کہ اس اختلاف کا مرجع خود ثمن ہے کیونکہ ثمن تو مال دین ہوتا ہے اور اس کی شناخت بذریعہ وصف کے ہوتی ہے کہ کھر ہے یا کھوٹا ہے۔ اور میعاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ میعاد کچھ وصف ثمن نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ میعاد گزر جانے کے بعد بھی ثمن موجود رہتا ہے پس اگر میعاد اس کا وصف ہوتی تو ثمن میں خلل پیدا ہوتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب مبیع یا ثمن یا وصف ثمن کے سوائے دوسری چیز میں اختلاف ہو۔ مثلاً ادائے ثمن کی میعاد میں یا شرط اختیار میں تو ہمارے دام احمد کے نزدیک دونوں میں باہمی قسم کا حکم نہیں ہے۔ اور مالک و شافعی و زفر کے نزدیک باہمی قسم ہے اور اگر دونوں اصل بیع میں اختلاف کریں کہ واقع ہوئی یا نہیں تو بالاتفاق باہمی قسم نہیں ہے۔ عام۔ قال والقول من نیکر الخيار والاجل مع یمنہ لانہما یتبتان بعارض الشرط والقول لنیکر العوارض۔ یعنی جب باہمی قسم نہ ہوئی تو جو شخص اختیار شرط اور میعاد ہونے سے منکر ہے اسی کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اس واسطے کہ یہ دونوں چیزیں بوجہ شرط عارض ہونے کے پائی جاتی ہیں اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو عوارض سے منکر ہوتے یعنی بیع میں اصل تو یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے بعد لازم ہوا اور مبیع و ثمن سپرد کرنا واجب ہو لیکن اس اصل کے خلاف کبھی یہ ہوتا ہے کہ اختیار شرط کیا جاتا ہے یا ادائے ثمن کی میعاد شرط کی جاتی ہے۔ اور چونکہ یہ خلاف اصل ہے تو جو شخص اس کا مدعی ہو اس پر لازم ہے کہ گواہوں کے ذریعہ سے ثابت کرے کہ یہ امر خلاف اصل پائے گئے ہیں ورنہ جو شخص ان عوارض سے انکار کرے اس کا قول بقسم قبول ہوگا۔ قال فان هلك المبيع ثم اختلف لم یختلفا عند ابی حنیفہ "وابی یوسف" والقول قول المشتري وقال محمد بن یحییٰ قالان ویفسخ البیع علی قیمة المالك وهو قول الشافعی وعلی هذا اذا اخرج البیع عن ملكه او صاد بحال لا یقدر علی ردہ البیب۔ پھر اگر مبیع تلف ہو جانے کے بعد دونوں نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک باہمی قسم نہیں لی جائے گی اور مشتری کا قول قبول ہوگا۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں سے باہمی قسم لی جائے گی اور دونوں کے قسم کھانے پر بیع فسخ کر دی

جائے گی۔ اور بیع تلف شدہ کی قیمت دیوائی جائے گی اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ اور اسی طرح اگر مشتری کی ملک سے بیع لکھ لگئی یا ایسی ہو گئی کہ اس کو بوجہ عیب کے واپس نہیں کر سکتا ہے پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو بھی اماموں کے نزدیک ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہذا ان کل واحد منہما یدعی غیر العقد الذی یدعیہ صاحبه والاخرینکرہ وانه یفید دفع زیادۃ الثمن فی اختلافان کما اذا اختلفا فی جنس الثمن بعد هلاك السلعة۔ امام محمدؒ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ہر ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جو اس عقد سے مغاثر ہے جس کا دوسرا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس کے دعویٰ سے منکر ہے یعنی ہر ایک علیحدہ عقد کا مدعی ہے اور دوسرا منکر ہے تو باہمی قسم لی جائے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن کی زیادتی دور ہو۔ جیسے بیع تلف ہو جانے کے بعد دونوں نے جنس ثمن میں اختلاف کیا ہے ایک نے کہا کہ ثمن درم تھے اور دوسرے نے کہا کہ دینار تھے تو بالاتفاق دونوں سے باہمی قسم لے کر یہ حکم ہوتا ہے کہ مشتری اس کی قیمت ادا کرے۔ اسی طرح یہاں بھی جب مشتری نے مثلاً ہزار درم پر عقد کا دعویٰ کیا اور بائع نے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا تو ہزار درم پر عقد دیگر ہے اور ڈیڑھ ہزار پر عقد دیگر ہے گویا کہ جنس ثمن میں اختلاف کیا گیا۔ پس دونوں سے باہمی قسم لی جائے تاکہ اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو مشتری کے ذمہ سے زیادتی دور ہوگی اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو مشتری کو بیع کی پوری قیمت دینا پڑے گی تو بھی زیادتی ثمن دور ہوگی پس اس فائدہ کے واسطے باہمی قسم لی جائے گی۔ ولابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ان التحالف بعد القبض علی خلاف القیاس لہا انہ سلم للمشتري ما یدعیہ وقد ورد الشرع بہ فی حال قیام السلعة والتحالف فیہ لیضی الی الفسخ ولا کذلک بعد هلاكها لارتفاع العقد فلم یکن فی معناه ولا نہ لایالی بالاختلاف فی السبب بعد حصول المقصود انما یوادی من الفائدة ما یوجبہ العقد وفائدة دفع زیادۃ الثمن لیست من موجباتہ وھذا اذا کان الثمن دیناران کان عینا یختلفان لان البیع فی احد الجانبین قائم فیوفوفائدة الفسخ ثم یورد مثل الهالك ان کان له مثل او قیمته ان لم یکن له مثل۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ مشتری کے بعد باہمی قسم ہونا قیاس سے مخالف ہے کیونکہ بائع نے مشتری کو وہ مال سپرد کر دیا جس کا وہ مدعی ہے۔ ولیکن شرع میں یہ تحالف وارد ہوا تو جہاں وارد ہوا ہر ایک موقع تک رہے گا۔

اور وہ موقع یہ ہے کہ مال بیع بعینہ قائم ہو اور ایسی حالت میں باہمی قسم کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بیع نسخ کر دی جائے یعنی ایک دوسرے سے اپنا مال پھیر لیں اور بیع تلف ہو جانے کے بعد یہ موقع نہیں ہے کیونکہ بیع تلف ہونے ہی عقد بیع اٹھ گیا یعنی محل نہیں رہا تو یہ موقع وہ نہیں ہے جہاں شرع وارد ہوئی (اور مختلف عقد بیع کا دعویٰ جیسا تم کہتے ہو مسلم نہیں ہے) کیونکہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد سبب مختلف ہونے کا کچھ لحاظ نہ ہوگا (اور باہمی قسم کا جو فائدہ تم نے بیان کیا وہ بھی ملحوظ نہ ہوگا) اور فائدہ وہی ملحوظ ہوگا جو مقتضائے عقد واجب ہوا ہو یعنی جس کے بغیر عقد کا وجوب نہ ہو اور یہاں یہ فائدہ کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن کی زیادتی دفع ہونا تو یہ کچھ مقتضائے عقد نہیں ہے (بلکہ بائع کے انکار قسم پر

مترتب ہوتا ہے) پھر یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ ثمن ایسی چیز ہو جو دین ہے یعنی درم و دینار کی طرح ذمہ ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر ثمن عین ہو یعنی بیع کے دونوں عوض مال عین ہوں کہ ایک کے تلف ہو جانے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو بالاتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف بیع موجود ہے تو عقد بیع دور نہیں ہوا تو فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا یعنی جو بیع قائم ہے وہ پھیر دی جائے گی۔ پھر جو تلف ہوگئی اس کی مثل واپس کرے گا اگر وہ مثل ہو یا اس کی قیمت واپس کرے گا اگر مثل نہ ہو۔ قال دان هلك احد العبدین ثم اختلفا فی الثمن لم يتخالفا عند ابی حنیفۃ الا ان یرضی البائع ان یتروک حصہ الهالك۔ قدوری نے لکھا کہ اگر دو غلام بیع میں سے ایک تلف ہو گیا پھر بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے باہم قسم نہ لی جائے گی۔ مگر اس صورت میں کہ بائع اس امر پر راضی ہو جاوے کہ تلف شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا۔ یعنی تلف شدہ غلام کے حصہ ثمن کا بالکل مدعی نہ ہوگا یہ قدوری کی عبارت ہے۔ وفي الجامع الصغیر القول قول المشتري مع مینه عند ابی حنیفۃ الا ان یشاء البائع ان یتخذ العبد الحی ولا نشئ له من قيمة الهالك۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا مگر اس صورت میں کہ بائع اس امر کو پسند کرے کہ زندہ غلام کو لے لے اور تلف شدہ غلام کی قیمت سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا۔ وقال ابو یوسف یتخالفان فی الحی ویفسخ العقد فی الحی والقول قول المشتري فی قيمة الهالك وقال محمد یتخالفان علیہما ویرد الحی وقيمة الهالك لان هلاك كل السلعة لا يمنع التحالف عندنا فهلاك البعض اولى۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ زندہ غلام کے بارہ میں دونوں قسم کھائیں۔ اور زندہ غلام میں عقد فسخ کر دیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کی قیمت میں مشتری کا قول قبول ہوگا یعنی تلف شدہ کے حصہ ثمن میں مشتری کا قول قبول ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ غلام زندہ و تلف شدہ دونوں پر دونوں سے باہم قسم لی جائے گی اور مشتری اس زندہ غلام کو اور تلف شدہ کی قیمت کو واپس کرے گا اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک کل بیع کا تلف ہونا بھی باہمی قسم سے مانع نہیں ہے تو بعض بیع کا تلف ہونا بدرجہ اولی مانع نہ ہوگا۔ پس اگر باہمی قسم میں دونوں میں سے کسی قسم نے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں نے قسم کھائی تو زندہ غلام اور تلف شدہ کی قیمت واپس کر کے اپنا ثمن پھیر لے اگر ادا کیا ہو۔ ولابی یوسف ان امتناع التحالف للهلاك فيقدر بقدره ولا بی حنیفۃ ان التحالف علی خلاف القیاس فی حال قیام السلعة وھی اسم لجميع اجزائها فلا تبقى السلعة بفوات بعضها۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ باہمی قسم کا امتناع ہونا اسی وجہ سے ہے کہ بیع تلف ہوگئی تو جس قدر تلف ہوئی ہے اسی قدر میں تحالف ممتنع ہوگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دو طرح پر ہے اول تو اس وجہ سے کہ باہمی قسم لینا بعد قبضہ کے برخلاف قیاس بدلیل نص ایسی حالت میں ثابت ہوا کہ جب بیع بعینہ قائم ہوا اور بیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے تو بعض جزو تلف ہونے کے بعد بیع باقی نہیں رہے گی۔ نہ کو نص جہاں وارد ہوئی ہے وہ محل نہیں رہا اور چونکہ قیاس کو دخل نہیں ہے لہذا قیاس نہیں کر سکتے پس تحالف بھی نہیں ہو سکتا۔ ولانه لا يمكن التحالف فی القائم الا علی اعتبار حصته من الثمن فلا بد من القسمة علی القيمة وھی تعرف بالحد والظن فيؤتى الى التحالف مع المجهول وذلك لا يجوز۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ غلام میں باہمی قسم ممکن نہیں مگر اسی طریقہ پر کہ ثمن میں سے اس کا حصہ اعتبار کیا جائے تو ضرور ہوا کہ دونوں کی قیمت پر ثمن کا بطور ہر حال ان کے قیمت کا معلوم ہونا صرف تخمینہ و اندازہ سے ہے یعنی ٹھیک طور پر معلوم نہیں ہوتی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ باوجود حصہ ثمن مجہول ہونے کے باہمی قسم واقع اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ الا ان یرضی البائع ان یتروک حصته الہا لک اصلاً لانہ حیثین یكون الثمن کلمہ بمقابلة القائم و یخرج الہا لک عن العقد فیتحالفان۔ لیکن اگر بائع اس امر پر راضی ہو جائے کہ تلف شدہ غلام کا حصہ بالکل چھوڑ دے یعنی اصل سے منہ ارد کر دے تو ثمن معلوم کے ساتھ مخالف ہو سکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں پورا ثمن اسی غلام کے مقابلہ میں ہو جائے گا جو موجود ہے۔ یعنی گویا یہی بیع تھا اور جو غلام کہ تلف ہو گیا وہ عقد سے خارج ہو جائے گا تو دونوں باہم قسم کر سکتے ہیں۔ اور واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے قول میں جو استثناء مذکور ہے یعنی قولہ الا ان یشاء البائع۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ باہمی قسم سے استثناء ہے یعنی مخالف نہیں ہو سکتا مگر اس صورت میں ہو سکتا ہے اور دوم یہ کہ مشتری کی قسم سے استثناء ہے یعنی بہر صورت قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا مگر اس صورت میں باہمی قسم لی جائے گی کہ بائع تلف شدہ غلام کے حصہ ثمن سے بالکل دستبردار ہو یعنی اصل عقد میں اس کا حصہ نہ لگاوے۔

اور شیخ مصنف نے قول اول پر تقریر کی یعنی باہمی قسم نہ ہوگی مگر جبکہ بائع اس بات کو اختیار کرے کہ تلف شدہ غلام کا کچھ ثمن نہیں تھا۔ وهذا تخريج بعض المشائخ رحمہم ویصرف الاستثناء عنہم الى التحالف كما ذکرنا وقالوا ان المراد من قوله فی الجامع الصغير یاخذ المحی ولا شیء له معناه لا یاخذ من ثمن الہا لک شیاً اصلاً وقال بعض المشائخ یاخذ من ثمن الہا لک بقدر ما اقربہ المشتري وانما لا یاخذ الزیادۃ علی قولہ ہوا لا ینصرف الاستثناء الى عین المشتري لا الى التحالف لانہ لما اخذ البائع بقول المشتري فقد صدقہ فلا یحلف المشتري ثم تفسیر التحالف علی قول محمد ما بینا فی القائم و اذا حلفا ولم یفقا۔ علی شیء فادعی احد الفسخ او کلاهما یفسخ العقد بینہما و یا مر القاضی المشتري برد الباقي و قيمة الہا لک و اختلف فی تفسیرہ علی قول ابی یوسف والصیح انہ یحلف المشتري بالله یا اشتريتهما بما یدعیہ البائع فان نکل لزومہ دعوی البائع وان حلف یحلف البائع بالله ما بعتهما بالثمن الذی یدعیہ البائع فان نکل لزومہ دعوی المشتري وان حلف یفسخان البیع فی القائم ویسقط حصته من الثمن ویلزم المشتري حصته الہا لک و یغیر قیمتہما فی الانقسام یوم القبض وان اختلفا فی قیمتہ الہا لک یوم القبض فالقول قول البائع و ایہما اقام البینۃ بقیل بینتہ وان اقاماھا فبینتہ البائع اولی و هو قیاس ما ذکر فی بیع الاصل اشتري عبدین و قبضتھما ثم رد لحدھا بالعبید و هلك الآخر عندہ یحیی علیہ ثمن ما هلك عنده و ینقسم الثمن علی قیمتھما فان اختلفا فی قیمتہ الہا لک فالقول قول البائع لان الثمن قد یسقط عنہ ثمن ماردی و ینقسم الثمن علی قیمتہما فان اختلفا فی قیمتہ الہا لک و البائع ینکرہ والقول للمنکر وان اقاما البینۃ فبینۃ البائع اولی لانہا اکثر اثباتا ظاہر الاثباتھا الزیادۃ فی قیمتہ الہا لک و هذا الفقہ و هو ان فی الایمان یعتبر الحقیقۃ لانہا تتوجہ علی احد العاقدین و ہما یعرفان حقیقۃ الحال فبنی الامر علیہا و البائع منکر حقیقۃ فلہذا کان القول قولہ و فی البینات یعتبر الظاہر لان الشاہدین لا یعلمان حقیقۃ الحال

فاعتبرا الظاہر فی حقہما والباع مدع ظاہر افلہذا تقبل بینہ ایضاً وترج بالزیادۃ الظاہرۃ علی ما مروہذا لیبین لک معنی ما ذکرنا لا من قول ابی یوسفؒ۔ اور یہ بعضے مشائخ کی تخریج ہے اور ان کے نزدیک استثنائے مذکور بجانب تحالف پھر تلبہ جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ مشائخ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں جو فرمایا کہ زندہ غلام کو لے اور اس کے واسطے کچھ نہیں ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ تلف شدہ غلام کے ثمن سے کچھ بھی نہیں پاوے گا۔

اور بعضی مشائخ نے کہا کہ تلف شدہ غلام کے ثمن سے صرف اس قدر پادے جو مشتری نے اقرار کیا اور صرف زیادتی نہیں لے سکتا اور ان مشائخ کے قول پر استثنائے مذکور بجانب قسم مشتری پھر تلبہ نہ بجانب تحالف اس واسطے کہ جب بائع کے کہنے پر لیا تو مشتری کے قول کی تصدیق کر لی پس مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی (پس معنی یہ ہوئے کہ تلف شدہ غلام کے ثمن میں بائع کو دعویٰ زیادتی نہ ہو بلکہ مشتری کے قول کی تصدیق ہو۔ صرف زندہ غلام میں زیادتی کا دعویٰ ہو تو بائع ہی قسم ہوگی) پھر بائع کی قسم کی تفسیر بنا کر یہ قول محمدؐ کے وہی ہے جو ہم نے سابق میں بیان کیا تو موجودہ غلام میں اسی طور پر تحالف ہوگا۔ اور جب بائع و مشتری نے باہم قسم کھائی اور کسی مقدار ثمن پر دونوں متفق نہ ہوئے۔ پس دونوں میں سے ایک نے یا دونوں نے فسخ کی درخواست کی تو ان کے درمیان میں جو عقد ہے فسخ کر دیا جائے گا اور مشتری کو قاضی حکم کرے گا کہ باقی غلام کو اور تلف شدہ کی قیمت کو واپس کرے یہ سب امام محمدؐ کے قول پر ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر تحالف کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا یعنی اقوال مختلف ہیں اور صحیح قول یہ ہے کہ مشتری کو اس طرح قسم دلائی جاوے کہ واللہ تو نے اس قدر ثمن کے عوض نہیں خریدا جس کا بائع مدعی ہے۔ پس اگر مشتری نے قسم سے انکار کیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہوا۔ اور اگر اس نے قسم کھالی تو بائع سے قسم لی جائے گی کہ واللہ تو نے اس قدر ثمن کے عوض نہیں بچا جس کا مشتری دعویٰ کرتا ہے۔ پس اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہوگا اور اگر قسم کھا گیا تو موجودہ غلام میں دونوں بیع کو فسخ کریں اور اس کا حصہ ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اور تلف شدہ غلام کا حصہ بذمہ مشتری لازم ہوگا اور حصہ ثمن نکالنے کے واسطے دونوں غلاموں کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو قبضہ کرنے کے روز تھی اور اگر تلف شدہ غلام کے روز قبضہ کی قیمت میں اختلاف کیا تو قول بائع کا معتبر ہوگا۔ اور دونوں میں سے جس نے اپنے گواہ قائم کئے اس کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو بائع کے گواہ ادلی ہیں۔ یعنی بائع کے گواہ قبول ہوں گے اور یہ بقیاس اس مسئلہ کے ہے جو مبسوط کی کتاب البیوع میں ذکر کیا ایک شخص نے دو غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر دونوں میں سے ایک کو بوجہ عیب کے واپس کیا اور دوسرا اس کے پاس تلف ہو گیا تو مشتری پر تلف شدہ کا حصہ ثمن واجب ہوگا اور واپس کردہ کا حصہ ثمن اس کے ذمہ سے ساقط ہوگا اور یہ ثمن ان دونوں غلاموں کی اس قیمت پر پھیلا یا جائے جو قبضہ کے روز تھی پھر اگر تلف شدہ غلام کی قیمت میں اختلاف کریں یعنی مشتری اس کی قیمت کم بتلاوے تو قول بائع کا قبول ہوگا۔ کیونکہ ثمن تو ان دونوں کے اتفاق سے ثابت ہوا تھا پھر مشتری دعویٰ کرتا ہے کہ تلف شدہ کی کمی قیمت سے مشتری کے ذمہ سے ثمن زیادہ ساقط ہے اور بائع اس سے انکار کرتا ہے اور قول اسی

شخص کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے ہوں تو بائع کے گواہ اولیٰ ہیں کیونکہ ان گواہوں سے بظاہر اثبات زیادہ ہوتا ہے کیونکہ وہ تلف شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرنے میں اور یہاں ایک فقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ قسموں میں حقیقت حال کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ قسم تو کسی عاقل پر مشتبہ ہوتی ہے اور عاقلین حقیقت حال کو خوب جانتے ہیں تو قسم کا معاملہ حقیقت حال پر مبنی ہوا اور بائع درحقیقت منکر ہے اسی واسطے اسی کا قول مع قسم کے معتبر ہوتا ہے اور گواہیوں میں ظاہر حال کا اعتبار ہے۔ کیونکہ گواہوں کو حقیقت حال سے آگاہی نہیں ہے۔ پس گواہوں کے حق میں ظاہر حال معتبر ہوا اور ظاہر میں بائع مدعی ہے لہذا اسی کے گواہ بھی قبول ہوتے ہیں اور مدعی کے گواہوں پر ان کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ وہ بائع کے واسطے زیادتی کو ثابت کرتے ہیں اور یہیں سے تجھ کو قول ابو یوسف کے معنی کھل گئے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے خلاصہ یہ کہ اصل میں منکر کا قول قبول ہوتا ہے اور مدعی کے گواہ قبول ہوتے ہیں اور مسئلہ مبسوط میں جب بائع کا قول مع قسم کے قبول کیا تو معلوم ہوا کہ وہ منکر ہے۔ پس واجب تھا کہ گواہ مشتری کے قبول ہوں حالانکہ ابو یوسف نے گواہوں میں سے بھی بائع کے گواہوں کو ترجیح دی۔

پس شیخ مصنف نے اس کا بھید یہ بیان کیا کہ بائع ایک راہ سے منکر ہے اور دوسری راہ سے مدعی ہے پس حقیقت حال جاننے کی راہ سے تو بائع منکر ہے پس قسم سے منکر کا قول قبول ہوا کیونکہ قسم تو حقیقت حال پر مبنی ہے اور بائع جب حقیقت حال سے آگاہ ہے تو اس نے ثمن میں سے زیادہ حصہ ساقط ہونے سے انکار کیا پس قسم سے اسی کا قول معتبر ہوا۔ اور گواہوں کی راہ سے بائع مدعی ہے کیونکہ مشتری محوڑا ثمن دیتا ہے۔ اور بائع اس پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس جب دونوں نے گواہ دیئے تو بائع کے گواہ قبول ہوئے کیونکہ وہی زیادہ ثمن کا مدعی ہے اور گواہی کی بنیاد ظاہر حال پر ہوتی ہے تو بائع جب بنظر ظاہر حال کے مدعی ہے تو اسی کے گواہ بھی قبول ہوں گے لہذا قول بھی بائع کا قبول ہوگا بنظر قسم کے جو حقیقت حال پر مبنی ہے اور گواہ بھی بائع کے قبول ہوں گے بنظر ظاہر حال کے کہ وہ مدعی ہے اور اسی پر قول ابو یوسف کی بنیاد ہے جیسا کہ مبسوط میں مذکور ہے اور مسئلہ مبسوط پر اس مسئلہ کو قیاس کردہ جو یہاں مذکور ہے۔ قال ومن اشتری جاریۃ و قبضہا ثم تقابلہ ثم اختلفا فی الثمن فانہما یتحالفان ویعود البیع الاقل و یجن ما اختلفا فیہ بالثمن لانہ ورد فی البیع المطلق والاقالۃ فسخ فی حق المتعاقدين وانما اختلفا بالقیاس لان المسالۃ مفروضۃ قبل القبض والقیاس یوافقہ علی ما مر ولہذا انقیس الاجارۃ علی البیع قبل القبض والوارث علی العاقد والقیمۃ علی العین فیما اذا استہلک فی ید البائع غیر المشتوی۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا پھر دونوں نے اس کے ثمن میں اختلاف کیا تو دونوں سے باہم قسم لی جائے گی اور اقالہ رد ہو کر پہلی بیع عود کرے گی۔ اور اس اقالہ کی صورت میں ہم نے باہمی قسم کو بذریعہ نص کے ثابت نہیں کیا۔ کیونکہ نص کا ورود تو بیع مطلق میں ہے اور اقالہ تو متعاقدین کے حق میں نسخ ہے نہ بیع مطلق بلکہ ہم نے اقالہ میں باہمی قسم کو بذریعہ قیاس کے ثابت کیا ہے۔ اس واسطے کہ یہ مسئلہ تو اس صورت میں ہے کہ بائع نے بعد اقالہ کے ہنوز بیع پر قبضہ نہیں کیا اور قبضہ سے پہلے باہمی قسم واقع ہونا موافق قیاس ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہم اجارہ کو بیع پر قیاس کرتے ہیں اور وارث کو عاقد پر قیاس کرتے ہیں اور در صورتیکہ مشتری کے سولے کسی نے

بائع کے قبضہ میں مال بیع کو تلف کر دیا ہو تو قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں۔ تو ضیح مقام یہ ہے کہ اقالہ باندی کے مسئلہ میں باہمی قسم کا حکم امام محمدؒ نے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا۔ پس امام ابو حنیفہؒ نے اقالہ کی صورت میں بھی باہمی قسم کو جائز رکھا حالانکہ تم نے ادھر امام ابو حنیفہؒ کا یہ مذہب نقل کیا تھا کہ حدیث میں جہاں تحالف وارد ہوا ہے اسی محل میں رہتا ہے اور دوسری جگہ قیاس نہیں ہو سکتا حالانکہ نص حدیث میں تو تحالف کا حکم بیع مطلق میں وارد ہے پس یہاں امام ابو حنیفہؒ نے کیونکر جاری کیا کیونکہ وہ اس حکم کو خلاف قیاس کہتے ہیں جواب یہ دیا کہ امام ابو حنیفہؒ خلاف قیاس اس وقت کہتے ہیں کہ جب بعد قبضہ کے باہمی تحالف ہو گیا کہ نص حدیث میں وارد ہے پس یہ خلاف قیاس اپنے ہی محل پر رہے گا اور قبضہ سے پہلے وہ خلاف قیاس نہیں کہتے ہیں اور یہاں اقالہ کی صورت میں یہی واقع ہوا کہ بائع نے ہنوز بیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو قیاس مقتضی ہے کہ دونوں باہم قسم کھاویں پس یہ نص حدیث سے اثبات نہیں بلکہ قیاس سے اثبات ہے۔ اسی واسطے ہم کہتے ہیں کہ اگر زید نے بکر سے اس کا مکان کرایہ لیا اور ہنوز اس نے مکان میں سکونت نہیں حاصل کی کہ واسطے اجرت میں اختلاف کیا۔ پس یہ قبضہ سے پہلے اختلاف ہے تو بیع کے مانند اجارہ میں بھی دونوں نے اجرت میں اختلاف کیا۔ پس یہ قبضہ سے پہلے اختلاف ہے تو بیع کے مانند اجارہ میں بھی دونوں باہم قسم کھائیں اسی طرح اگر زید و بکر نے باہم کسی چیز کی بیع کی اور باہمی قبضہ نہیں ہوا تھا کہ دونوں مرگئے پھر دونوں کے وارثوں میں ثمن کی بابت باہم اختلاف ہوا اور چونکہ قبضہ سے پہلے یہ اختلاف ہے تو تم نے وارثوں کو اصلی عقد کرنے والے پر قیاس کر کے کہا کہ دونوں باہم قسم نے بعد عقد رو کر لی اور اسی طرح اگر زید نے بکر سے ایک گھوڑا خریدا اور ہنوز قبضہ نہ کیا تھا کہ بائع کے قبضہ میں خال نہ دے وہ گھوڑا قتل کیا اور اس کی قیمت تاوان دے دی تو یہ قیمت بجلے گھوڑے کے قائم ہے۔ پس اگر قبضہ سے پہلے زید و بکر میں ثمن کی بابت اختلاف ہوا تو جیسے گھوڑا قائم ہونے کی صورت میں باہم قسم کھاتے تھے اسی طرح قیمت قائم ہونے کی صورت میں بھی دونوں باہم قسم کھائیں تو ہم نے گھوڑے پر اس کی قیمت کو قیاس کیا بہر حال قبضہ سے پہلے باہمی قسم جاری ہونا جائز ہے نزدیک موافق قیاس ہے اور بعد قبضہ کے البتہ قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے کہ اختلاف میں باہمی قسم جاری ہو ولیکن نص حدیث میں تحالف کا حکم وارد ہے اور وہ بیع مطلق میں بیع قائم ہونے کی صورت میں وارد ہے تو جس صورت میں کہ بیع مطلق ہوا اور بیع قائم ہو تو وہاں حکم حدیث تحالف جاری ہوگا اور دوسری صورتوں کو اس طرح قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے ہاں قبضہ سے پہلے باہمی تحالف واقع ہونا موافق قیاس ہے جیسے یہاں اقالہ میں بائع کے قبضہ سے پہلے دونوں میں تحالف جاری ہوا۔ ولو قبض البائع البیع بعد الاقالة فلا تحالف عند ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ خلافاً لمحمدؒ لانه يرى النص معلولاً بعد القبض ایضاً۔ اور اگر بعد اقالہ کے بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابی یوسفؒ کے نزدیک باہمی قسم نہیں ہے اور اس میں امام محمدؒ کا خلاف ہے کیونکہ امام محمدؒ تو مانند شافعیؒ وغیرہ کے قبضہ بیع کے بعد بھی حدیث تحالف کو معلول جانتے ہیں فہم یعنی اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا۔ پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہؒ و ابی یوسفؒ کے نزدیک تحالف جاری نہیں ہو سکتا۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس درجہ سے جاری

نہ ہوگا کہ نص حدیث تو بیع مطلق میں وارد ہوئی ہے اور یہاں اقالہ ہے تو یہ محل حدیث نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر مشکل ہے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ بھی متعاقبین کے حق میں بیع ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک حدیث تحالف خلاف قیاس نہیں بلکہ مفید ہے تو نص پر اس کو قیاس کر سکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ومن اسلم عشرة دراهم فی کو حنطة تقابل ثمنه فاختلاف الثمن فالقول قول المسلم الیہ ولایعود اسلم۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دس درم ایک کرگہوں کے اس بیع سلم میں دیئے پھر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا پھر دونوں نے ثمن یعنی اس المال میں اختلاف کیا تو سلم الیہ کا قول مقبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی۔ لان الاقالہ فی باب السلم لا تحتمل النقص لانه اسقاط فلا یعود السلم بخلاف الاقالہ فی البیع الا یری ان اس مال السلم لوکان عرضا فزاده بالعیب وھلک قبل التسليم الی رب السلم لا یعود السلم ولوکان ذلك فی بیع العین یعود البیع دل علی الفرق بینھما۔ اس واسطے کہ سلم کے باب میں اقالہ ایسا نہیں ہوتا جو قابل نقص ہو یعنی ٹوٹ نہیں سکتا کیونکہ یہاں اقالہ بمعنی اسقاط ہے یعنی مال مسلم فیہ جو ابھی قرضہ ہے ساقط کر دیا تو سلم عود نہیں کرے گی بخلاف ایسے اقالہ کے جو بیع میں واقع ہو یعنی وہاں بیع عین ہوتی ہے اور دین نہیں ہوتی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر سلم کا اس المال کوئی اسباب ہو کہ اس کو بوجہ عیب کے بعد قبضہ کے واپس کیا ولیکن رب السلم کو دینے سے پہلے مسلم الیہ کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو سلم عود نہیں کرتی ہے اور اگر یہ معاملہ بیع عین میں ہوتا ہے تو بیع عود کرتی ہے۔ پس یہ ان دونوں میں فرق کی دلیل ہے کہ یعنی بیع سلم میں اور بیع عین میں یہی فرق ہے۔ قال واذا اختلف الزوجان فی المهر نادى الزوج انه تزوجھا بالف وقالت تزوجتني بالفین فایھما اقام البینة تقبل بینه لانه لو ادعوا بالبعیة۔ اگر شوہر و زوجہ نے مہر میں اختلاف کیا۔ پس شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے ہزار درم پر نکاح کیا تھا اور زوجہ نے دعویٰ کیا کہ تو نے مجھ سے دو ہزار پر نکاح کیا ہے تو دونوں میں سے جس نے گواہ قائم کئے اسکے گواہ قبول ہونگے اس واسطے کہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت سے منور کیا۔ فان اقاما البینة فالبینة بینه المروءة لانھا تثبت الزیادة معنھا اذا کان مہر مثلھا اقل مما ادعتہ۔ پھر اگر شوہر و زوجہ دونوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو عورت کے گواہ قبول ہوں گے۔ کیونکہ عورت نے گواہوں سے زیادتی ثابت ہوتی ہے یعنی یہ حکم اس وقت ہے کہ جب عورت کا مہر مثل عورت کے دعویٰ سے کم ہو۔ وان لم تکن لھما بینتہ تحالفا عندا بی حنیفۃ ولایفسخ النکاح لان اثر التحالف فی الغدام التسمیة وانه لا یحل بصدۃ النکاح لان المہر تابع فیہ بخلاف البیع لان عدم التسمیة یفسدہ علی مہر فیفسخ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں سے باہمی قسم لی جاوے اور نکاح فسخ نہ کیا جاوے۔ کیونکہ باہمی قسم کا اثر صرف یہ ہے کہ بیان مہر ندارد ہوگا اور اس سے نکاح صحیح ہونے میں کچھ خلل نہیں اس واسطے کہ مہر تو نکاح میں تابع ہوتا ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں ثمن بیان نہ ہونا بیع کو فاسد کرتا ہے جبکہ کتاب البیوع میں گزرا تو ثمن پر باہمی قسم ہونے کے بعد لامحالہ بیع فسخ کی جائے گی ف اور مہر پر باہمی قسم ہونے کے بعد یہ ظاہر ہوگا کہ مہر بیان نہیں ہوا حالانکہ بغیر بیان مہر کے نکاح صحیح ہوتا ہے تو نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔ ولکن بحکم مہر المثل فان کان مثل ما اعترف بہ الزوج او اقل قضی بما قال الزوج لان الظاہر شاہد لہ وان کان مثل ما ادعتہ المروءة او اکثر قضی بما

اوعته المروءۃ وان کان مہر المثل اکثر مما اعترف به الزوج واقل مما ادعتہ المرأة قضی لہا بمہر المثل لانہما لہما تحالفالم یثبت الزیادۃ علی مہر المثل ولا الحط عنہ قال ذکوا تحالف اولادکم التحکیم وهذا قول اکثر شیخ رح لان مہر المثل لا اعتبار لہ مع وجود التسمیۃ وسقوط اعتبارہا بالتحالف فلہذا یقدم فی الوجوۃ کلہا ریب ویمین الزوج عند ابی حنیفۃ ومحمد تعجیلا لفائدۃ النکول کما فی المشتوی وتخريج الرازی بخلافہ وقد استقصینا فی النکاح و ذکرنا خلاف ابی یوسف فلا نعیدہ ولو ادعی الزوج النکاح علی هذا العبد والمرأۃ تدعیہ علی هذه الجاریۃ فہو کالمسألۃ المتقدمہ الا ان قیمۃ الجاریۃ اذا كانت مثل مہر المثل یكون لہا قیمتہا دون عینہا لان تہلکھا لا یكون الا بالتواضی ولم یوجد فوجبت القیمۃ - ولیکن اس عورت کے مہر المثل کو حاکم ٹھہرایا جائے گا پس اگر مہر المثل اس قدر ہو جس قدر شوہر نے اقرار کیا یا اس سے کم ہو تو جس قدر مہر کا شوہر نے اقرار کیا ہے اسی قدر حکم دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ ظاہر حال تو شوہر کا شاہد ہے یعنی جب دونوں کے پاس گواہ بھی نہیں ہیں اور دونوں نے قسم کھالی تو اب اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

ولیکن مہر المثل سے جس کا قول موافق پڑے اسی کا قول قبول ہونا چاہیے پس اگر مہر المثل اس قدر ہو جس قدر شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر کا قول قبول ہوگا کیونکہ شوہر ہی کا قول ظاہر ہے۔ اور اگر عورت کا مہر المثل اس قدر ہو جس قدر عورت نے دعویٰ کیا یا اس سے زیادہ ہو تو جس قدر عورت نے دعویٰ کیا ہے اسی قدر حکم دیا جائے کیونکہ اگر مہر المثل زیادہ ہو تو عورت کے دعویٰ سے خود معلوم ہوا کہ وہ اس قدر کمی پر راضی ہو گئی اور اگر مہر المثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے اقراری مہر سے زیادہ ہو اور عورت کے مقدار دعویٰ سے کم ہو تو عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم دیا جائیگا کیونکہ شوہر و زوجہ دونوں نے ہر ایک کے دعویٰ پر قسم کھائی تو مہر المثل سے زیادہ یا اس سے کم کچھ ثبوت نہ ہوا تو مہر المثل ملے گا۔ اور شیخ مصنف نے ذکر کیا کہ پہلے دونوں باہم ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھائیں پھر مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائے اور یہی شیخ کرخی کا قول ہے اس واسطے کہ مہر مسمی ہونے کے ساتھ میں مہر المثل کا کچھ اعتبار نہیں ہے یعنی مہر مسمی معتبر ہوتا ہے۔ اور اس کا اعتبار جب ہی ساقط ہوگا کہ دونوں قسم کھائیں اسی واسطے باہمی قسم کو سب صورتوں میں مقدم کیا جائے گا یعنی خواہ مہر المثل کم ہو یا زیادہ ہو یا متوسط ہو سب صورتوں میں پہلے باہمی قسم لی جائے گی پھر مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم لینا شوہر سے شروع کیا جائے گا تاکہ اگر قسم سے انکار کرے تو انکار کا فائدہ فی الحال بدون تاخیر کے ظاہر ہو جیسے بائع و مشتری کے اختلاف میں پہلے مشتری سے قسم شروع کی جاتی ہے۔ اور واضح ہو کہ شیخ ابوبکر الرازی نے اپنے استاد شیخ کرخی کے خلاف استنباط کیا۔ اور باب نکاح میں ہم نے اس کو مفصل بیان کیا ہے اور وہاں ابویوسف کا اختلاف بھی ذکر کر دیا پس ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔ اقول شیخ الرازی کے نزدیک جب مہر المثل شوہر کے اقراری مقدار کے موافق ہو یا کم ہو تو بدون تحالف کے قسم سے شوہر کا قول قبول ہوگا اور اگر عورت کے مقدار دعویٰ سے موافق یا زیادہ تو بدون تحالف کے عورت کا قول مع قسم کے قبول ہوگا اور اگر مہر المثل دونوں کے درمیان ہو تو البتہ دونوں سے باہمی قسم لے کر مہر المثل کا حکم ہوگا اور یہی اصح ہے۔ ک۔ اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ اس غلام پر نکاح ہوا ہے اور زوجہ دعویٰ کرتی ہے کہ نہیں بلکہ اس باندی پر نکاح ہوا ہے تو اس مسئلہ کا حکم باند مسئلہ مذکور بالا کے ہے لیکن اس قدر فرق ہے کہ اگر باندی کی قیمت مہر المثل کے برابر ہو تو عورت کو یہ باندی نہیں بلکہ اس کی قیمت ملے گی اس واسطے کہ باندی کی ملکیت حاصل ہونا بدون باہمی رضا مندی کے ممکن نہیں ہے اور باہمی رضا مندی پائی نہیں گئی تو قیمت واجب ہوئی۔ وان اختلف فی الاجارۃ قبل استیغار المعقود و صیغۃ تحالف و تواءمنا اختلف

فی البیدل اونی البیدل لان التحالف فی البیع قبل القبض علی وفاق القیاس علی ما مر والاجارۃ قبل قبض
 المنفعة نظیر البیع قبل قبض البیع وکلامنا قبل استيفاء المنفعة - اور اگر اجارہ میں موجر و مستاجر نے
 معقود علیہ یعنی منافع حاصل کرنے سے پہلے اختلاف کیا تو دونوں باہم قسم کھائیں اور عقدا جارہ پھریں اور
 اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں نے اجرت میں یا اجارہ کی چیز میں اختلاف کیا نہ مدت میں تو باہمی قسم عائد ہوگی بقیاس
 بیع کے اس واسطے کہ بیع میں قبضہ بیع سے پہلے باہمی قسم واقع ہونا موافق قیاس ہے جیسا کہ سابق میں گزرا اور
 اجارہ بھی منفعت حاصل کرنے سے پہلے ایسا ہے۔ جیسے قبضہ بیع سے پہلے بیع ہے اور یہاں
 ایسا ہی اجارہ میں کلام ہے جس میں منفعت حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہوا
 ہے پھر یہ اختلاف مال اجارہ میں ہوگا یا اس چیز میں جس سے منفعت مقصود ہے۔ فان وقع الاختلاف
 فی الاجرة یبدر یمین المستاجر لانه منکر لوجوب الاجرة - پس اگر مقدار اجرت میں اختلاف واقع ہوا تو
 قسم لینا مستاجر سے شروع کیا جاوے کیونکہ وہی زائد اجرت واقع ہونے سے منکر ہے۔ وان وقع فی
 المنفعة یبدر یمین الموجر فایہما نکل لزمہ دعوی صاحبہ وایہما اقام البینۃ قبلت ولو اقام ما فینیۃ الموجر
 اولی ان کان الاختلاف فی الاجرة وان کان فی المنافع فبینۃ المستاجر اولی وان کان فیہما قبلت بینۃ کل واحد
 منهما فیما یدعیہ من الفضل فحوان یدعی هذا شهرا بعشرة والمستاجر شهرین بخمسة یقضى بشهرین بعشرة۔
 اور اگر منفعت میں دونوں نے اختلاف کیا تو قسم لینا پہلے موجر سے شروع کیا جاوے۔ پس دونوں میں
 سے جس نے قسم سے انکار کیا اس پر دوسرے کا دعوی ثابت ہوگا اور دونوں میں سے جس نے گواہ قائم کئے
 اس کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے۔ پس اگر مقدار اجرت میں اختلاف ہو تو موجر
 کے گواہ اولیٰ ہیں یعنی وہی قبول ہوں گے کہ ان سے زیادتی اجرت ثابت ہوتی ہے اور اگر منافع میں اختلاف
 ہو تو مستاجر کے گواہ اولیٰ ہیں یعنی ان سے زیادتی منافع ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر اجرت و منافع دونوں میں
 اختلاف ہو تو ہر ایک جس زیادتی کا دعوی کرتا ہے اس میں اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ مثلاً موجر مدعی ہے
 کہ میں نے ماہواری دس درم پر دیا اور مستاجر دعوی کرتا ہے کہ میں نے پانچ درم کے عوض دو مہینہ تک کرایہ
 لیا تو جب دونوں نے اپنے اپنے دعوے پر گواہ دیئے تو حکم دیا جائے گا کہ دو مہینہ تک بعوض دس درم کے
 اجارہ ہوا ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ منفعت حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہوا ہو۔ قال وان
 اختلفا بعد الاستيفاء لم یتحالفوا کان القول قول المستاجر وهذا عند ابی حنیفة "وابی یوسف" ظاہر لان هلاك
 المعقود علیہ یمنع التحالف عندہما وكذا علی اصل محمد لان الهلاك انما لا یمنع عندہ فی البیع لسان له قيمة تقوم
 مقامہ فیتحالفان علیہا ولو حری التحالف ہما ونسخ العقد فلا قيمة لان المنافع لا تقوم بنفسها بل بالعقد و
 تبين انه لا عقد واذا امتنع فالقول للمستاجر مع یمینہ لانه هو المستعق علیہ۔ اور اگر معقود علیہ یعنی منافع
 حاصل کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو بالاجماع باہمی قسم نہیں ہے اور مستاجر کا قول قبول
 ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ "والبیوسف" کے قول پر ظاہر ہے اس واسطے کہ جب معقود علیہ معدوم
 ہو جاوے تو ابو حنیفہ "والبیوسف" کے نزدیک تحالف بھی ممتنع ہو جاتا ہے۔
 اساسی طرح امام محمد کی اصل پر تحالف بھی ندارد ہے اس واسطے کہ معقود علیہ معدوم ہونے

سے امام محمدؒ کے نزدیک تحالف غیر ممتنع ہونا صرف بیع میں اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بیع کی قیمت بجائے بیع کے قائم ہوتی ہے تو دونوں اسی قیمت پر تحالف کرتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک جب معقود علیہ کے مدیوم ہونے پر اس کا قائم مقام بھی نہ ہو تو تحالف ممتنع ہوتا ہے۔ اور بیع میں قیمت قائم مقام ہونے سے تحالف ممتنع نہیں ہوتا اور یہاں ممتنع ہوگا اور اگر یہاں باہمی قسم جاری ہو اور عقد فسخ کیا جاوے تو قیمت کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ منافع بذات خود کوئی قیمتی چیز نہیں ہے۔ بلکہ عقد کے ذریعہ سے وہ قیمت دار ہو جاتی ہیں اور فسخ ہونے کے بعد یہ کھل گیا کہ عقد نہیں ہے اور جب تحالف ممتنع ہوا تو قسم سے متاجر کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ مدعا علیہ وہی ہے یعنی اس پر زائد اجرت کا دعویٰ ہوا ہے اور جب استحقاق میں اختلاف ہوا تو اسی شخص کا قول قبول ہوتا ہے جس پر استحقاق ثابت کیا جاوے۔ وان اختلفا بعد استيفاء بعض المعقود عليه تحالفا وفسخ العقد فيما بقي كان القول في الماضي قبل المتاجر لان العقد ينقذ ساعة فساعة فيصير في كل جزء من المنفعة كانه ابتداءً! العقد عليها بخلاف البيع لان العقد فيه دفعة واحدة فاذا عذر في البعض تعذر في الكل۔ اور اگر معقود علیہ میں سے بعض حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے باہمی قسم لے کر باقی کے بارہ میں عقد فسخ کیا جاوے اور گزشتہ زمانہ کے بارہ میں متاجر کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ اجارہ کی صورت میں عقد کا انعقاد ساعت بساعت ہوتا ہے تو منفعت کا ہر جزو ایسا ہوگا کہ گویا اس پر عقد جدید پیدا ہوا ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں ایک بارگی عقد ہوتا ہے تو بیع میں جب بعض کے تلف ہونے سے فسخ متعذر نہ ہو تو کل میں فسخ متعذر ہو جائے گا۔ اور اجارہ میں بعض معقود علیہ حاصل ہو جانے کے بعد باقی میں متعذر نہیں ہے۔ قال اذا اختلف المولى والمكاتب في مال الكتابة لم يتحالفا عند ابی حنیفہ ر قال لا يتحالفان وتفسخ الكتابة وهو قول الشافعی لازمه عقد معارضة يقبل الفسخ فاشبه البيع والجماع ان المولى يدعى بدلا من ائدا ينكوه العبد والعبد مدعى استحقاق العتق عليه عند اداء القدر الذي يدعيه والمولى ينكوه فيتحالفان كما اذا اختلفا في الثمن ولا بى حنیفہ ر ان البديل مقابل بفك الحجر في حق اليد والتصرف للعالم وهو سالم للعبد وانها يتقلب مقابلا للعتق عند الاداء فقبله لا مقابلة فبقي اختلاف في قدر البديل لا غير فلا يتحالفان۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب نے مال کتابت میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باہمی قسم نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں باہم قسم کھائیں اور عقد کتابت فسخ کیا جائے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اس واسطے کہ کتابت بھی ایک معاوضہ مالی کا عقد ہے جو فسخ کے قابل ہوتا ہے تو بیع کے مشابہ ہو گیا یعنی بیع پر اس کا قیاس صحیح ہوگا اور دونوں میں حلت جامعہ ہے کہ مولیٰ تو زائد معاوضہ کا دعویٰ کرتا ہے جس سے غلام منکر ہے۔ اور غلام اپنے مولیٰ پر استحقاق عتق کا دعویٰ اسی قدر مال ادا کرنے پر جس پر عقد کتابت واقع ہونے کا مدعی ہی رکھتا ہے۔

یعنی مال کتابت کی مقدار اس قدر عتق کلا اس کو ادا کر کے مجھے آزادی کا استحقاق ہوا اور مولیٰ اس سے منکر ہے جیسے بیع کے اختلاف ثمن میں ہونا ہے پس دونوں قسم کھائیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

یہ ہے کہ معاوضہ کتابت کو غلام کے ہاتھ اور تصرف ممانعت توڑنے کا فی الحال مقابل ہے یعنی غلام کو جو تصرف و دست قدرت بمقابلہ معاوضہ کے دیا تو فی الحال یہ معاوضہ اسی احسان کا مقابلہ ہے اور یہ خود غلام کو حاصل ہے اور یہ معاوضہ بمقابلہ آزادی اس وقت ہو جائے گا جب ادا کر دے تو قبل ادا کرنے کے آزادی کا مقابلہ نہیں ہے۔ یعنی بالفعل غلام کا دعویٰ آزادی اپنے مولیٰ پر بمقابلہ اس مال کتابت کے نہیں ہے تو صرف مقدار معاوضہ میں اختلاف رہائیں دونوں میں باہمی قسم نہ ہوگی۔ یعنی مولیٰ زیادہ عوض کا دعویٰ کرتا ہے اور غلام منکر ہے تو قسم سے منکر کا قول قبول ہوگا اور مولیٰ کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر فقط غلام نے گواہ قائم کئے تو اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو معاوضہ کی زیادتی میں مولیٰ کے گواہ قبول ہیں اور آزادی حاصل ہونے میں غلام کے گواہ قبول ہیں یعنی جس قدر عوض کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا دعویٰ کرتا ہے تو اس قدر ادا کر کے زبور ہوگا۔ لیکن مال زائد جو مولیٰ کے گواہوں نے ثابت کیا وہ بطور قرضہ کے اس پر لازم ہوگا۔ قال اذا اختلف الزوجان في متاع البيت فما يصلح للرجال فهو للرجال والعامة لان الظاهر شاهد له وما يصلح للنساء فهو للنساء كالزوجة في شهادة لشهادة الظاهر لها وما يصلح لهما كالآنية فهو للرجل لان المرأة وما في يدها في يد الزوج والقول في الدعوى لصاحب اليد بخلاف ما يختص بهالانہ يعارضه ظاهر قوی منه ولا فرق بین ما اذا كان الاختلاف في حال قيام النكاح او بعد ما وقعت الفارقة۔ اگر شوہر و زوجہ نے گھر کے اسباب میں اختلاف کیا کہ یہ سب میری ملک ہے اور گواہ نثار دیں تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ شوہر کی ہوں گی جیسے عمامہ (و کلاہ و قباء و ہتھیار و پر تلا وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال شوہر کا شاہد ہے (تو قسم سے شوہر کا قول قبول ہوگا مگر اگر عورت ان چیزوں کو فروخت کیا کرتی ہو) اور جو چیزیں کہ عورتوں کے لائق ہیں وہ زوجہ کی ہوں گی جیسے اور ٹھنی کا سر بند (و اور ٹھنی و کرتی و زیورہ) کیونکہ ان میں ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے (تو قسم سے عورت کا قول قبول ہوگا مگر جبکہ شوہر ان چیزوں کی تجارت کرتا ہو۔ کہ) اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہو سکتی ہیں جیسے برتن و فرش وغیرہ تو اس میں مرد کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ عورت مع اپنے مقبوضہ کے شوہر کے قبضہ میں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ دعویٰ میں قول اس شخص کا قبول ہوتا ہے جس کا قبضہ موجود ہو۔ یعنی قبضہ ظاہر دلیل ملک ہے بخلاف ایسی چیزوں کے جو عورتوں سے مختص ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر قبضہ شوہر کا معارض دوسرا ظاہر اس سے قوی موجود ہے۔

اور واضح ہو کہ یہ اختلاف ان دونوں میں خواہ نکاح قائم ہونے کی حالت میں ہو یا طلاق وغیرہ سے جدائی واقع ہونے کے بعد یہ حکم کچھ فرق نہیں ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ شوہر و زوجہ دونوں زندہ ہوں۔ فان مات احدهما واختلف ورثته مع الآخر فما يصلح للرجال والنساء فهو للباقي منهما لان اليد للحي دون البیت۔ پھر اگر شوہر و زوجہ میں سے ایک مرگیا اور میت کے وارثوں نے دوسرے کے ساتھ جو زندہ ہے اختلاف کیا تو جو چیزیں کہ مردوں کے لائق یا عورتوں کے لائق ہیں سب اسی کی ہوں گی جو زندہ باقی ہے اس واسطے کہ قبضہ تو زندہ کا معتبر ہے نہ مردہ کا۔ وهذا الذي ذكرناه قول أبي حنيفة روي قال ابو يوسف حيد عن الى المرأة ما يجتهد فيه مثلها والباقي للزوج مع يمينه لان الظاهر ان المرأة تاتي بالجهاز وهذا اقوى فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم في الباقي لا معارض لظاهره فيعتبر بالطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مردشهم

وقال محمد ما كان للرجال فهو للرجال وما كان للنساء فهو للنساء وما يكون لهما فهو للرجال اولورثته لما قالنا
لابي حنيفة رحم والطلاق والموت سوالقيام الوارث مقام المورث - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ہے امام
ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ عورت جیسا جہیز لایا کرتی ہے وہ اس کو دے دیا جائے
یعنی جن چیزوں میں کوئی خصوصیت عورت یا مرد کی نہیں ہے تو ایسی چیزوں میں سے عورت کو اس قدر دے
دیا جائے جیسا وہ جہیز میں لاتی ہے اور باقی میں قسم سے شوہر کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ عورت
جہیز لایا کرتی ہے اور یہ ظاہر بہ نسبت ظاہری قبضہ شوہر کے زیادہ قوی ہے تو اس کے ذریعہ سے شوہر کا
ظاہری قبضہ توڑ دیا جائے گا پھر جو کچھ باقی رہا اس میں ظاہری قبضہ شوہر کا کوئی معارض نہیں ہے تو اس
ظاہری قبضہ معتبر ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق اور موت کا حکم یکساں ہے کیونکہ درثا اپنے مورث
کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ شوہر کی ہوں گی اور جو چیزیں عورتوں کے
لائق ہیں وہ عورت کی ہوں گی اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہیں وہ شوہر یا اس کے وارثوں کی ہوں گی بدلیل
اس کے جو ہم نے ابو حنیفہ کے واسطے بیان کیا یعنی عورت مع اپنے مقبوضہ کے شوہر کے قبضہ میں ہے تو سولگان
چیزوں کے جو مختص عورتوں کی ہوتی ہیں باقیوں میں شوہر کا قبضہ معتبر ہوگا۔ اور امام محمد کے نزدیک بھی طلاق و
موت یکساں ہیں کیونکہ وارث بجائے مورث کے قائم مقام ہوتا ہے۔ وان كان احدهما مملوكا فالمتاع للعور
في حالة الحيوة لان يد الحرة اقوى وللمرأة بعد الممات لانه لا بد للميت فخلت يد الحرة عن المعارض وهذا عند ابي حنيفة
وقالا العبد الماذون له في التجارة والمكاتب بمنزلة الحر لان لهما يد معتبرة في الخصومات - اور اگر شوہر و
زوجہ میں سے ایک مملوک ہو تو جو کچھ اسباب ہے وہ حالت حیات میں آزاد کی ملک ہوگا کیونکہ آزاد کا قبضہ
بہ نسبت مملوک کے زیادہ قوی ہے اور بعد اس کی موت کے جو زندہ رہا اس کی ملک ہے۔ یعنی اگرچہ وہ مملوک
ہو اس واسطے کہ میت کا کچھ قبضہ نہیں رہا تو زندہ کا قبضہ معارضہ سے پاک ہو گیا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے
یعنی خواہ مملوک مجبور ہو یا ماذون ہو یا مکاتب ہو۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ غلام ماذون تجارت اور غلام مکاتب
بمنزلہ آزاد کے ہیں اس واسطے کہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر قاضی کے یہاں ایک آزاد
اور ایک مکاتب نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ ایسی چیز میں دائر کیا جس پر دونوں کا قبضہ ہے اور کسی کے گواہ نہیں
ہیں تو دونوں کے واسطے برابر نصفانصف کا حکم ہوگا اور اگر وہ چیز کسی ثالث کے قبضہ میں ہو اور ان دونوں میں
سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو بھی اسی طرح نصفانصف کا حکم ہوگا۔ پس جب خصومات میں مکاتب و
ماذون کا قبضہ معتبر ہے تو گھر کے اسباب میں بھی برابر معتبر ہوگا۔ ع۔



فصل فیما لایکون خصماً

فصل ایسے لوگوں کے بیان میں جو خصم نہیں ہوتے ہیں

واذا قال المدعی علیہ هذا الشئ اودعیته فلان الغائب اودھنہ عندی اودعصبته منہ
واقام بیئۃ علی ذلک فلا خصومة بینہ و بین المدعی - یعنی اگر مدعی نے قابض پر ایک چیز کا دعویٰ کیا اور
مدعا علیہ نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس فلاں شخص غائب ہے ولایت رکھی ہے یعنی میں مستودع ہوں اور
مودع جو اصل مالک ہے وہ فی الحال سفر میں گیا ہے یا کہا کہ فلاں شخص غائب ہے اس کو میرے پاس
رہن رکھا ہے یا کہا کہ یہ چیز میں نے اس سے غصب کر لی ہے - اور اپنے اس قول پر گواہ قائم کر دیئے تو
اسی قابض اور مدعی کے درمیان کچھ خصومت نہ ہوگی - وکذا اذا قال آجر نیہ واقام البیئۃ لانه اثبت
بالبیئۃ ان یدہ لیست بید خصومة - اور اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ مجھے فلاں غائب نے یہ چیز اجارہ
پر دی ہے اور اس پر گواہ قائم کر دیئے تو بھی خصم نہ ہوگا - اس واسطے کہ اس نے گواہوں سے یہ بات
ثابت کر دی کہ اس کا قبضہ کچھ قبضہ خصومت نہیں ہے - وقال ابن شبرمۃ لا تندفع لانه تعدد اثبات
المالك للغائب لعدم الخصم عنه ودفع الخصومة بناء علیہ قلنا مقتضى البیئۃ شیئان ثبوت الملك للغائب
ولا خصم فیہ فلم یثبت ودفع خصومة المدعی وهو خصم فیہ فثبت وهو کالوکیل بنقل المرأة واقامتها
البیئۃ علی الطلاق کما بیئنا من قبل - اور ابن شبرمہ قاضی نے فرمایا کہ قابض کے ذمہ سے خصومت
مندفع نہ ہوگی کیونکہ غائب کی ملکیت ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ اس کی جانب سے کوئی خصم نہیں ہے
اور قابض سے خصومت دفع ہونا اسی بناء پر تھا کہ غائب کی ملکیت ثابت ہو جائے ہم اس کے جواب
میں کہتے ہیں کہ قابض نے جو گواہی قائم کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو غائب کے واسطے ملکیت ثابت
ہونا لیکر اس میں خصم نہیں ہے تو یہ ملکیت ثبوت نہ ہوگی - اور دوم یہ کہ مدعا علیہ کے ذمہ سے مدعی کی خصومت
دفع ہو اور اس بات میں وہ خصم موجود ہے تو یہ دفعیہ ثبوت ہو جائے گا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک
عورت کے شوہر کی طرف سے ایک شخص وکیل بن کر آیا کہ اس عورت کو اس کے شوہر کے پاس منتقل کر لے
حادثے - اس عورت نے گواہ قائم کئے کہ اس نے مجھے طلاق دے دی ہے اگرچہ طلاق ثابت نہ ہو
لیکن وکیل مذکور کا ہاتھ کوتاہ کرنے کے واسطے یہ گواہی قبول ہوگی چنانچہ باب وکالت وخصومت میں ہم
بیان کر چکے - ولا تندفع بدون اقامة البیئۃ کما قال ابن ابی لیلی لانه صار خصماً بظاہر یدہ فہو باقرارہ
یوید ان یحول حقاً مستحقاً علی نفسه فلا یصدق الا بحجة کما اذا ادعی تحویل الدین عن فتمتہ الی ذمۃ غیرہ .
اور قاضی ابن ابی لیلی نے جو اجتہاد فرمایا کہ بدون گواہ قائم کئے مدعا علیہ کے ذمہ سے خصومت دفع ہو جائے
گی تو ہمارے نزدیک نہیں دفع ہوگی کیونکہ وہ ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا - پس وہ اپنے ربانی اقرار
سے یہ چاہتا ہے کہ جو حق بظاہر اس کے ذمہ لازم ہے اس کو اپنی فاست سے پھیر کر غائب کے ذمہ ڈالے یعنی

اس پر ایسا اتہام پیدا ہوتا ہے تو بغیر حجت کے اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے کسی شخص نے اپنے ذمہ سے قرضہ کی تحویل کر کے دوسرے کے ذمہ ڈالنا چاہا مثلاً کہا کہ میں نے اس قرضہ کی بابت مدعی کو فلاں شخص پر حوالہ کر دیا تھا تو بغیر حجت کے تصدیق نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی قابض کی تصدیق بغیر حجت نہ ہوگی۔ وقال ابو یوسف آخر ان کان الرجل صالحاً فالجواب کما قلنا وان کان معروفاً بالخیل لا تندفع عنه الخصومة لان المعتال من الناس قد یدفع ماله الی مسافر یودعه ایاہ ویشهد علیہ الشہود فیحتمل لا یطال حق غیرہ فاذا اتہمہ القاضی بہ لایقبلہ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں کہا کہ اگر یہ شخص قابض کوئی مرد صالح ہو تو اس کا یہی حکم ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی گواہ قائم کرنے پر اس کے ذمہ سے خصومت دفع ہو جائے گی اور اگر یہ شخص حیلہ بازی میں معروف ہو تو اس کے ذمہ سے خصومت نہیں دفع کی جائے گی۔ کیونکہ جو شخص حیلہ باز ہوتا ہے وہ کبھی اپنا مال خفیہ کسی مسافر کو دے دیتا ہے کہ مسافر مذکور اس کے پاس علانیہ ودیعت رکھ کر اس پر گواہ کر دیتا ہے۔ اور یہ حیلہ اس واسطے کرتا ہے کہ دوسرے کا حق مٹ جاوے پس جب قاضی اس کو حیلہ بازی میں متہم سمجھے گا تو اس کی طرف سے یہ حجت قبول نہیں کرے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً زید حیلہ بازی میں معروف ہے اور اس پر دوسروں کے حقوق و دیون آتے ہیں اور حقدار و قرض خواہ لوگ اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کریں گے۔ پس اس نے یہ حیلہ نکالا کہ اپنا مال کسی مسافر کو خفیہ دیا اور مسافر نے گواہوں کو بلا کر علانیہ یہ مال اس کے پاس ودیعت رکھا یا رہن رکھا تو اس سے یہ فائدہ نکالا کہ مسافر مذکور چلا گیا اور جب قرض خواہوں نے اس پر دعویٰ کیا تو حیلہ باز انہیں گواہوں کو پیش کر دے گا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت یا رہن رکھا ہے۔ پس وہ قرض خواہوں کے کے منہ سے چھوٹ جائے گا لہذا ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب یہ شخص حیلہ باز معروف ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس کے ذمہ سے خصومت دفع نہ کرے گا اگرچہ وہ گواہ قائم کرے۔

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نزدیک گواہ قائم کرنے پر خصومت دفع ہوگی لیکن یہ اس وقت ہے گواہوں نے اس مسافر کی شناخت بیان کی ہو۔ ولو قال الشہود اودعه رجل لا تعرفہ لا تندفع عنه الخصومة لاحتمال ان یکون المودع هو هذا المدعی ولانہ ما حالہ الی معین لیکن المدعی من اتباعہ فلواندفت تضریر المدعی اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایسے شخص نے ودیعت رکھی جس کو ہم صورت یا نام و نسب سے نہیں پہچانتے ہیں تو بالاجماع قابض کے ذمہ سے خصومت نہیں دفع ہوگی اس واسطے کہ احتمال ہے کہ شاید ودیعت رکھنے والا یہی مدعی ہو اور اس لئے کہ قابض نے مدعی کو کسی شخص معین کی جانب حوالہ نہیں کیا تاکہ مدعی اس کی تلاش یا پوچھا کر سکے پس اگر قابض کے ذمہ سے خصومت دفع ہو جائے تو مدعی کو اس سے منکر پہنچے گا۔ ولو قالوا تعرفہ بوجہ ولا تعرفہ باسمہ ونسبہ فکذا الجواب عند محمدؒ للوجه الثانی ومنہ ابی حنیفہؒ لا تندفع لانه اثبت بیئنا ان العین وصل الیہ من جهة غیرہ حیث عرفہ الشہود بوجہ بخلاف الفصل الاول فلم یکن یدہ یدہ خصومة وهو المقصود والمدعی هو الذی اضرب بنفسہ حیث نسی خصمہ اداضرة شہودہ دون المدعی علیہ وھذا المسألة الخمسة کتاب الدعوی و ذکرنا الاقوال الخمسة۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم اس کو چہرہ سے پہچانتے ہیں مگر اس کو نام و نسب

سے نہیں پہچانتے ہیں تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے یہی حکم ہے کہ خصومت دفع نہ ہوگی یعنی اس نے ایسے شخص معین کی طرف حوالہ نہیں کیا کہ مدعی کو اس کی دامگیری و پہچان کرنا ممکن ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصومت مندفع ہو جائے گی اس واسطے کہ اس نے گواہوں سے یہ بات ثابت کر دی کہ یہ مال عین اس کو دوسرے کی جہت سے پہنچا ہے کیونکہ گواہ لوگ اس کو صورت سے پہچانتے ہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں غیر کی طرف سے ملنا ثبوت نہیں ہوا تھا پس اس صورت دوم میں اس کا قبضہ ایسا نہ ہوا جس سے خصومت ہو سکے اور یہی مقصود تھا اور مدعی نے خود اپنے آپ کو ضرر پہنچایا کہ اپنے مدعا علیہ کو بھول گیا یا مدعی کے گواہوں نے اس کو ضرر پہنچایا بہر حال مدعا علیہ نے ضرر نہیں پہنچایا۔

اور یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ میں منجسہ مشہور ہے اور ہم نے اس میں پانچوں قول بیان کر دیئے ہیں یعنی اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں لہذا منجسہ مشہور ہے ایک قول ابن شبرمہ دوم قول ابن ابی لیلیٰ۔ سوم قول ابو یوسفؒ جو چہارم قول محمدؒ و پنجم قول ابو حنیفہؒ اور یہ سب اقوال اوپر مذکور ہیں۔ یہ سب اس وقت کہ خصم مدعا علیہ نے کہا ہو کہ میں نے اس مال کو فلاں غائب کی طرف سے ودیعت یا رہن پایا ہے۔ وان قال اتبعته من الغائب فهو خصم لانه لما ذكره ان يدعي ملكه اعترف بكونه خصما۔ اور اگر مدعا علیہ نے کہا کہ میں نے اس چیز کو شخص غائب سے خریدا ہے تو وہ مدعی کے مقابلہ میں خصم ہوگا کیونکہ قابض نے اقرار کیا کہ اس کا قبضہ قبضہ ملک ہے تو اس نے اپنے حق میں خصم ہونے کا اقرار کیا۔ وان قال المدعي غصبه مني او سرقته مني لا تندفع الخصومة وان اقام ذوالالبينة على الودیعة۔ اور اگر مدعی نے قابض پر یہ دعویٰ کیا کہ تو نے اس کو میرے پاس سے غصب کر لیا یا میرے پاس سے چورایا ہے تو قابض کے ذمہ سے خصومت دفع نہ ہوگی اگرچہ قابض یہ گواہ قائم کرے کہ فلاں شخص نے میرے پاس ودیعت رکھی۔ لانه انما صار خصما بدعوى الفعل عليه لا بیداه بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار بیداه حتى لا يصح دعواه على غيره ذی البید و يصح دعوى الفعل۔ کیونکہ قابض تو اس وجہ سے مدعا علیہ ہوا کہ اس پر فعل غصب یا فعل چوری کا دعویٰ ہے اور بوجہ قبضہ کے خصم نہیں ہے برخلاف دعویٰ ملک مطلق کے کہ اس میں قابض باعتبار اپنے قبضہ کے خصم ہوتا ہے حتیٰ کہ غیر قابض پر ملک مطلق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور فعل کا دعویٰ غیر قابض پر بھی صحیح ہے یعنی کسی سبب سے نہ ہو بلکہ مدعی صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے کہ یہ مال عین میری ملک ہے اور کوئی سبب بیان نہ کرے تو یہ دعویٰ ایسے ہی مدعا علیہ پر صحیح ہوگا جس کے قبضہ میں یہ مال عین موجود ہے اور غیر قابض پر صحیح نہیں ہے اور اگر چوری یا غصب وغیرہ کسی فعل کا دعویٰ ہو تو وہ غیر قابض پر بھی صحیح ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر چور نے بعد چوری کے مال اپنے قبضہ سے تلف کر دیا تو بھی اس پر چوری کا دعویٰ صحیح ہے۔ وان قال المدعي سرق مني وقال صاحب البید او دعيته فلاں و اقام البينة لم تندفع الخصومة۔ اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس سے چوری کی گئی اور مدعا علیہ نے کہا کہ فلاں شخص نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے اور اس پر گواہ قائم کئے تو خصومت دفع نہ ہوگی۔ وهذا قول ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ و هذا استحسان۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور یہ استحسان ہے۔ وقال محمدؒ تندفع لانه لم يدع الفعل عليه نصاركما اذا قال غصب مني على ما لم يسم فاعله۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ خصومت دفع ہو جائے گی کیونکہ مدعی نے اس پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے مدعی نے کہا کہ میرے پاس سے غصب کی گئی یعنی کوئی غاصب

بیان نہیں کیا ہے تو بالاتفاق قابض اس کا خصم نہیں ہوگا ایسی ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعا علیہ نہ ہوگا۔ ولہما ان ذکر الفعل يستدعي الفاعل لا محالة والظاهر انه هو الذي في يد الا انه لم يعينه دبر للحد شفقة عليه واقامة لصبة السترفصار كما اذا قل سوقت بخلاف الغصب لانه لا حد فيه فلا يحترز عن كشفه اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ چوری کا فعل خواہ مخواہ چاہتا ہے کہ کوئی چرانے والا ہو اور ظاہر اودہ بھی ہے کہ جس کے قبضہ میں یہ چیز موجود ہے لیکن مدعی نے اس کو معین نہیں کیا ایک تو اس غرض سے کہ شفقت کی راہ سے اس نے ہاتھ کاٹنے کا دفعیہ چاہا۔ اور دوم اس نے پردہ پوشی کا صواب ملحوظ رکھا تو یہ قول ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے مدعا علیہ سے کہا کہ تو نے چرائی ہے اور غصب میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اس واسطے کہ غصب کے لئے کوئی سزا ہے حد مقرر نہیں ہے تو اس کے اظہار سے احتراز نہیں کرے گا پس چوری کے دعویٰ میں غصب پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ واذا قال المدعی اتبعتہ من فلان وقال صاحب الیاد اور غنیہ فلان ذلك سقطت الخصومة بغير بينة۔ اور اگر مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اسی شخص نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو بغیر گواہی کے خصومت دفع ہو جائے گی فی یعنی مدعا علیہ کو ودیعت پر گواہ قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ لانہما لما توافقا على ان اصل الملك فيه لغيره فيكون وصولها الى ذي اليد من جهة فلم يكن يده يد خصومة الا ان يقيم البينة ان فلانا وكله بقبضه لانه اثبت ببينة كونه احق بامساكها۔ اس واسطے کہ جب مدعی و مدعا علیہ دونوں نے اتفاق کیا کہ اس چیز میں اصلی ملک سوائے مدعا علیہ کے دوسرے شخص کی ہے تو مدعا علیہ کے قبضہ میں پہنچنا اسی کی طرف سے ہوگا تو قابض کا قبضہ کچھ قبضہ خصومت نہ ہوا لیکن اگر مدعی نے یہ گواہ قائم کئے کہ فلاں شخص مذکور نے مجھ کو اس پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا ہے تو اس صورت میں قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ اس نے اپنے گواہوں سے ثابت کر لیا کہ وہی اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا زیادہ مستحق ہے۔

باب ما يدعيه الرجلان

یہ باب دو شخصوں کے دعویٰ کے بیان میں ہے

قال واذا ادعى اثنان عينا في يد آخر كل واحد منهما يزعم ان هاله واقاما البينة قضى بها بينهما۔ اگر دو شخصوں نے ایک مال عین کا جو تیسرے شخص کے قبضہ میں ہے دعویٰ کیا کہ ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ یہ چیز میری ملک ہے اور دونوں نے گواہ قائم کئے تو حکم ہوگا کہ یہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک ہے۔ وقال الشافعي في قول قول تها تتراد في قول يقرع بينهما لان احدي البينتين كاذبة بيقين لا استعالة اجتماع المكيين في الكل في حالة واحدة وقد تعدد التميز في تها تتران اريصا الى القرعة لان النبي عليه السلام اقرع فيه وقال اللهم انت اتحكم بينهما ولنا حديث تميم بن طرفة ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ناقة واقام كل واحد منهما بنيته قضى بها بينهما نصفين وحد ينف القرعة كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ

ولان المطلق للشهادة في حق كل واحد منهما محتمل الوجود بان يعتمد احدهما سبب الملك والاخر لا يد
فصحت الشهادتان فيجب العمل بهما ما امكن وقد امكن بالتنصيف اذا لمحل يقبله وانها ينصف
لاستوائيهما في سبب الاستحقاق - اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں
گی اور دوسرے قول میں یہ ہے کہ دونوں مدعیوں میں قرعہ ڈالا جائے کیونکہ دونوں فریق گواہ میں سے
ایک بالیقین کاذب ہے کیونکہ ایک حالت میں کل چیزیں دونوں ملک کا مجتمع ہونا محال ہے اور حال
یہ کہ یہاں جھوٹی گواہی کو سچی گواہی سے پہچاننا متعذر رہے گی یا تو دونوں گواہیاں ساقط کر دی جائیں گی یا
قرعہ ڈالا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے معاملہ میں قرعہ ڈالا اور فرمایا کہ الہی تو ہی ان
دونوں میں حاکم ہے۔ رواہ الطبرانی مسنداً باسناد حسن والوداؤد مرسلہ عبدالرزاق - ت ف - اور عاری
دلیل حدیث تمیم بن طرفة ہے کہ دو شخصوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک ناقہ میں
جھگڑا کیا اور دونوں میں سے ہر ایک شخص نے گواہ قائم کئے۔ پس آپ نے ان دونوں کے درمیان
نصفاً نصف مشترک ہونے کا حکم دیا اور قرعہ ڈالنے کی جو حدیث ہے وہ ابتداء اسلام میں محقق پھر نسخ
ہو گئی یعنی جب قمار حرام ہوا۔ کما ذکرہ الطحاوی۔

اور اس واسطے کہ دونوں فریق عادل گواہوں میں ہر ایک کے واسطے جو چیز گواہی کی اجازت دینے
والی ہے وہ محتمل ہے بایں طور کہ ایک فریق نے سبب ملک پر اعتماد کر کے گواہی دی اور دوسرے فریق
نے ظاہری قبضہ پر اعتماد کر کے گواہی دی تو دونوں گواہیاں صحیح ہیں تو جہاں تک ممکن دونوں گواہیوں
پر عمل واجب ہے۔ اور یہاں اس طرح ممکن ہے کہ دونوں میں نصفاً نصف کا حکم دیا جائے اس واسطے
کہ محل اس قابل ہے کہ نصفاً نصف ہو سکے اور تنصیف اسی واسطے ہوتی ہے کہ دونوں سبب استحقاق
میں برابر ہیں ف سے اور واضح ہو کہ حدیث تمیم بن طرفة کو ابن ابی شیبہ نے باسناد جید روایت کیا لیکن
تمیم بن طرفة تابعی ہیں تو ان کی روایت مرسل ہے۔ وکذا رواہ عبدالرزاق وابیہقی ولیکن طبرانی نے تمیم بن
طرفة سے بواسطہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ دو شخصوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
حضور میں ایک اونٹ کے واسطے جھگڑا کیا اور ہر ایک نے اپنی ملکیت کے گواہ دیئے۔ پس آپ نے ان
دونوں کے درمیان میں نصفاً نصف مشترک ہونے کا حکم دیا اور اس کی اسناد ضعیف ہے۔ ولیکن امام
احمد والوداؤد حاکم نے حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے یہی معنی مرفوع روایت کئے۔ منذری نے فرمایا کہ
اس کی اسناد میں سبب راوی ثقہ ہیں اور یہی معنی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع روایت ہیں رواہ
اسحق وابن حبان فی صحیحہ۔ قال فان ادعی کل واحد منهما نکاح امراة واقاما بیئنا لم یقض لواحدة من
البیتین لتعذر العمل بهما لان المحل لا یقبل الاشتراك - اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے ایک
عورت کے نکاح کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کئے تو کسی گواہی پر حکم نہ ہوگا کیونکہ دونوں پر عمل کرنا
متعذر رہے کیونکہ محل قابل اشتراک نہیں ہے ف سے ایک ہی عورت دو شخصوں کی زوجہ نہیں ہو سکتی۔ قال
ویرجع الی تصدیق المرأة لاحدهما لان النکاح مما یحکم به تصادق الزوجین وهذا اذا لم یوقت البیتان فاما
اذا وقتا فصاحب الوقت الاول اولی۔ بلکہ دونوں میں سے کسی کے واسطے عورت کی تصدیق پر مرجع ہوگا یعنی

عورت ان دونوں مدعیوں میں سے جس کے قول کی تصدیق کرے اسی کے نکاح کا حکم ہوگا اس واسطے کہ نکاح ایسی چیز ہے کہ شوہر و زوجہ کی باہمی تصدیق سے اس کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں گواہوں نے وقت نہ بیان کیا ہو اور اگر دونوں فریق گواہوں نے اپنی اپنی گواہی میں وقت بیان کیا تو پہلے وقت والا اولیٰ ہے۔ یہ اس وقت ہے کہ تاریخ مقدم و موخر بیان کی ہو۔ وان اقررت لاحدهما قبل اقامة البینة فہی امرأۃ لتصادقہما وان اقام الآخر البینة قضی بھالات البینة اقویٰ من الاقرار اور اگر اس عورت نے دونوں مدعیوں میں سے ایک کے واسطے زوجہ ہونے کا اقرار کر دیا قبل اس کے کہ گواہی قائم ہو تو یہ اسی کی زوجہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں نے زوجیت پر باہم تصدیق کی اور اگر دوسرے مدعی کے گواہ قائم کئے تو اس کے واسطے حکم ہو جائے گا کیونکہ اقرار کی یہ نسبت گواہی زیادہ قوی ہے۔ ولو تفرد احدھما بالدعوی والمراۃ تجحد فاقام البینة وقضی بھا القاضی ثم ادعی آخر و اقام البینة علی مثل ذلک لا یحکم بھالات القضا الاول قد صح فلا ینقض بھا ہو مثلہ بل ہو دونہ۔ اور اگر دونوں مردوں میں سے فقط ایک نے دعویٰ کیا اور عورت نکاح سے انکار کرتی ہے۔ پس مدعی نے گواہ قائم کئے اور قاضی نے اس گواہی پر حکم دے دیا پھر دوسرے مدعی نے دعویٰ کیا اور اپنے دعوے پر گواہ قائم کئے تو اس کے واسطے کچھ حکم نہ ہوگا کیونکہ پہلا حکم قضاء صحیح ہو چکا تو وہ اپنی مثل سے نہیں توڑا جائے گا بلکہ دوسرا معاملہ اس سے کمتر ہے۔ کیونکہ اول گواہی کے ساتھ جب حکم قاضی مل گیا تو وہ قوی ہو گئی اور دوسری گواہی بدون اس کے ضعیف ہے تو پہلا حکم نہیں توڑا جائے گا۔ الا ان یوقت بشہود الثانی سابقا لہ ظہر الخطا فی الاول بیقین و کذا اذا کانت المرأۃ فی ید الزوج و نکاحہ ظاہر لا یقبل بینۃ الخاج الاعلیٰ وجہ السبق۔ لیکن اگر دوسرے مدعی کے گواہوں نے نکاح اول سے سابق تاریخ بیان کی۔ مثلاً ہفتہ دو ہفتہ پہلے مدعی دوم کا نکاح بیان کیا تو حکم اول توڑ دیا جائے گا کیونکہ حکم اول میں خطا ہونا یقینی ظاہر ہو گیا۔

اور اسی طرح عورت اگر اپنے شوہر کے قبضہ میں ہو اور اس کا نکاح ظاہر ہو تو غیر قابض کی گواہی قبول نہ ہوگی مگر جب ہی کہ غیر قابض کے گواہوں نے نکاح اول سے سابق تاریخ بیان کی ہو۔ قال ولو ادعی اثنان کل واحد منهما انہ اشتری منہ هذا العبد معناه من صاحب الید واقاما بینۃ فکل واحد منهما بالخیار ان شاء اخذ نصف العبد بنصف الثمن وان شاء ترکہ لان القاضی یقضی بینہما لنصفین لا ستواء لہما فی السبب فصار کالفضولین اذا باع کل واحد منهما من رجل واجاز للملک البیعین یخیر کل واحد منهما لانه تغیر علیہ شرط عقدہ فلعل رغبۃ فی تملک کل فیردہ ویأخذ کل الثمن الاولاد۔ اور اگر دو شخصوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص سے یہ غلام خریدا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس قابض سے میں نے یہ غلام خریدا ہے اور دونوں میں سے ہر ایک نے بغیر تاریخ کے گواہ قائم کئے تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ چاہے نصف غلام کو بعوض نصف ثمن کے لے لے اور چاہے چھوڑ دے۔ اس واسطے کہ قاضی ان دونوں کے درمیان غلام کے نصف نصف ہونے کا حکم دے گا کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں تو ایسا ہو گیا کہ جبے دو فضولیوں میں سے ہر ایک نے تیسرے شخص کا غلام اپنے اپنے مشتری کے ماتحت فروخت کیا اور مالک نے دونوں بیع کی اجازت دے دی۔ یعنی قاضی دونوں مشتریوں کے درمیان نصف نصف کا حکم دے گا پس

ہر ایک مشتری کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے لے یا چھوڑ دے اس واسطے کہ ہر مشتری پر اس کی شرط عقد متغیر ہوگئی یعنی رضامندی جاتی رہی کیونکہ شاید اس کی رغبت یہ ہو کہ میں کل غلام کی ملک حاصل کروں تو اس کا جی چاہے بیع واپس کر کے کل میں لے لے۔ وان قضی القاضی بہ بینہما فقال احدهما لا اختار النصف لم یکن للاخر ان یاخذ جملته لانه صار مقضیا علیہ فی النصف فانفسخ البیع فیہ وهذا لانه خصم فیہ لظہور استحقاقہ بالبیئۃ لولا بیئۃ صاحبہ بخلاف ما لو قال ذلك قبل تخیر القاضی حیث یكون له ان یاخذ الجميع لانه یدعی الكل ولم یفسخ سببہ والعود الی النصف للمزامتہ ولم یوجد ونظیرہ تسلیم احد الشفیعین قبل القضاء ونظیر الاول تسلیمہ بعد القضاء۔ اور اگر قاضی نے یہ حکم دے دیا کہ یہ غلام دونوں میں نصف نصف مشترک ہے پھر ایک مشتری نے بیع توڑ دی اور کہا کہ میں نصف کو لینا پسند نہیں کرتا ہوں تو دوسرے مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ پورا غلام لے لے اس واسطے کہ اس پر نصف غلام میں حکم ہو چکا تو اس کی بیع باقی نصف میں ٹوٹ گئی۔ اس واسطے کہ وہ اس نصف میں ختم ہے کیونکہ اس نصف میں دوسرے مشتری کا مستحق ہونا بذریعہ گواہوں کے ثابت ہو گیا حتیٰ کہ اگر خود اس کے گواہ نہ ہوتے تو وہ کل کا مستحق ظاہر ہوتا یہ سب اس صورت میں کہ بعد حکم قاضی کے ایک مشتری نے بیع رد کی بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے ایک مشتری نے کہا کہ میں نصف غلام نہیں لیتا ہوں تو دوسرے مشتری کو اختیار ہے کہ کل غلام لے لے کیونکہ وہ کل غلام کا مدعی ہے۔ اور ہنوز اس کے دعویٰ کا سبب یعنی خریدنا کچھ فسخ نہیں کیا گیا یعنی قاضی نے نصف میں اہل کی خرید فسخ نہیں کی اور اس کو آدھا غلام ملتا تو فقط اس وجہ سے تھا کہ دوسرا مشتری اس میں مزاحم تھا اور اب وہ باقی نہیں رہا تو کل غلام لے سکتا ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک مکان کے دو شفیع میں سے ایک نے حکم قاضی سے پہلے اپنا شفعہ دے دیا تو دوسرا کل مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے اور صورت اول کی نظیر یہ ہے کہ حکم قاضی کے بعد ایک نے اپنا شفعہ دیا تو دوسرے کو کل مکان شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو ذکر کل واحد منهما تاریخا فهو الاول منهما لانه اثبت الشراء فی زمان لا نیازعہ فیہ احد ندفع الآخر بہ۔ اور اگر ہر ایک مشتری کے گواہ نے تاریخ بیان کی ہو تو غلام مذکور دونوں میں سے اول کا ہوگا کیونکہ اس نے ایسے وقت میں اپنی خرید ثابت کی کہ اس وقت میں اس کے ساتھ کوئی مزاحم نہ تھا تو اس دلیل سے دوسرا منفع ہو گیا۔ ولو قمت احدهما ولم یوقت الاخری فهو لصاحب الوقت لثبوت الملك فی ذلك الوقت واحتمل الاخر ان یكون قبلہ او بعدہ فلا یقضى له بالشك۔ اور اگر دونوں فریق میں سے ایک فریق گواہ نے وقت بیان کیا یعنی تاریخ بیان کی اور دوسرے فریق نے نہیں بیان کی تو جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کی ہے غلام اسی کے واسطے ہوگا۔

کیونکہ اس تاریخ کے وقت میں اس کی ملکیت ثابت ہے اور دوسرے کے حق میں یہ احتمال ہے کہ شاید اس کی ملکیت اس سے پہلے ثابت ہوئی ہو یا اس کے بعد ثابت ہوئی ہو تو شک کی وجہ سے اس کے واسطے حکم نہ ہوگا۔ وان لم یذکرا تاریخا ومع احدهما قبض فهو اولی ومعناه انه فی یدہ لان تمكنه من قبضه یدل علی سبق شرائه ولانہما استویا فی الاثبات فلا ینقض الید الثابتة بالشك وكذا لو ذکر الاخر وقتا لما بینا الا ان یشهدوا ان شراؤہ کان قبل شراؤ صاحب الید لان الصریح یفوق الدلالة۔ اور اگر دونوں نے تاریخ نہیں بیان کی مگر ایک مشتری کو قبضہ حاصل ہے تو وہی اولیٰ ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام مذکور ایک

مدعی کے قبضہ میں ہے تو اسی کی خرید کا حکم ہوگا اس واسطے کہ قبضہ پر اس کا حکم ہوگا اس واسطے کہ
قبضہ پر اس کا قابو ہونا دلالت کرتا ہے کہ اس کے خرید نے کو سبقت ہے اور اس واسطے کہ جب دونوں
مدعی اپنا دعوی ثابت کرنے میں برابر ٹھہرے تو جس کا قبضہ بالفعل ثابت ہے وہ بوجہ شک کے نہیں توڑا
جائے گا۔ اور اسی طرح اگر غیر قابض نے اپنی خرید کی تاریخ بیان کی یعنی گواہوں سے ثابت کیا ہو تو بھی قابض
کا قبضہ نہیں توڑا جائے گا مگر جبکہ اس کے گواہ یہ گواہی دیں کہ اس کا خرید ناقابل قبضہ کے خرید نے سے پہلے واقع
ہوا ہے کیونکہ دلالت سے صراحت کو زیادہ قوت و فوقیت ہے۔ قال وان ادعی احدہما شراء والا
خر هبتہ وقبضا معنای من واحد واقامایبنة ولاتاریخ معہما فالشراء اولی لان الشراء اقوی لکونہ
معاوضة من الجانبین ولانہ یثبت الملك بنفسه والملك فی الہتہ یتوقف علی القبض وكذا الشراء
والصدقة مع القبض لما بینا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے خرید کا دعوی کیا اور دوسرے
نے ہبہ مع قبضہ کے دعوی کیا یعنی ایک ہی شخص سے خرید و ہبہ کا دعوی ہے اور دونوں نے گواہ
قائم کئے اور دونوں میں سے کسی کے پاس تاریخ نہیں تو خرید اولی ہے یعنی خرید واقع ہونے کا حکم
دیا جاتا ہے۔ اس واسطے کہ خرید بہ نسبت ہبہ کے اقوی ہے کیونکہ خرید تو جائز نہیں سے معاوضہ
ہے یعنی ہبہ معاوضہ نہیں ہوتا ہے اور اس واسطے کہ خرید ایسی چیز ہے جو بذات خود ملک کو ثابت
کرتی ہے۔ اور ہبہ میں ملک حاصل ہونا قبضہ پر موقوف ہے اور اسی طرح اگر اختلاف خرید میں
اور صدقہ مع قبضہ میں ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی خرید بہ نسبت صدقہ کے اقوی ہے۔ کیونکہ
خرید جائز نہیں سے معاوضہ ہے اور اس لئے کہ وہ بذات خود ملک ہے اور صدقہ میں ملک حاصل
ہونا قبضہ پر حاصل ہوتا ہے۔ والہبۃ والقبض سوا حتی یقفی بینہما لا ستوائتھما فی وجہ
التبرع ولا ترجیح باللزم لانہ یرجع الی المال والترجیح لمعنی قائم فی الحال وھذا فیما لا یحتمل
القسمۃ صحیح وكذا فیما یحتملہا عند البعض لان الشیوع طار و عند البعض لا یصح لانہ تعین الہبۃ
فی الشائع۔ اور اگر ایک نے ہبہ مع قبضہ کا اور دوسرے نے صدقہ مع قبضہ کا دعوی کیا تو یہ
دونوں برابر ہیں حتی کہ بغیر تاریخ گواہی میں یہ حکم ہوگا کہ یہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک ہے کیونکہ
انعام و احسان کے طریقہ میں دونوں برابر ہیں۔ اور صدقہ کو بوجہ لازم ہو جانے کے کوئی ترجیح نہیں ہے
کیونکہ لازم ہو جانا تو انجام کی طرف رجوع کرتا ہے یعنی یہ عقد آخر کو لازم ہو گیا اور ترجیح تو صرف ایسے
معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال قائم ہوں یعنی ابتداء حال میں صدقہ بھی مثل ہبہ کے لازم نہیں ہے اور یہ
حکم ایسی چیز میں جو قابل قسمت نہیں ہے صحیح ہے اور رہا ایسی چیز میں جو قابل قسمت ہے تو بھی بعض کے
نزدیک یہ حکم صحیح ہے۔ اس واسطے کہ ہبہ کا شیوع تو بعد کو طاری ہوا ہے یعنی پہلے تو وہ کل عین کا مستحق
ہوا تھا مگر دوسرے مدعی کی مزاحمت سے نصف شائع میں ہبہ رہ گیا اور بعض مشائخ کے نزدیک نہیں
صحیح ہے کیونکہ اس میں ہبہ مشاع کو نافذ کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ ہبہ مشاع یعنی غیر مقسوم صحیح نہیں
ہوتا ہے۔ قال وانا ادعی احدہما الشراء ولاعت امرأۃ انہ تزوجھا علیہ فہما سوا ولاستوائتھما
فی القوۃ فان کل واحد منہما معاوضۃ یثبت الملك بنفسه وھذا عند ابی یوسف عوقال محمد

الشراء اولی ولها علی الزوج البقیہ لانہ امکن العمل بالبینتین بتقدیم الشراء اذا التزوج علی عین مملوک للغير صحیح و یجب قیمته عند تعذر تسلیمہ - اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے خرید کا دعویٰ کیا یعنی میں نے یہ غلام اس قابض سے خرید لیا ہے اور ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس قابض نے اس کا میرے ساتھ نکاح کیا ہے تو یہ دونوں مدعی برابر ہیں۔ اس واسطے کہ دونوں کا دعویٰ یکساں قوی ہے کیونکہ خرید و نکاح میں سے ہر ایک جانبین کا معاوضہ بھی ہے اور بذات خود ملک کو بھی ثابت کرتا ہے اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ خرید اولی ہے یعنی خرید کا حکم دیا جائے گا اور عورت کے واسطے اپنے شوہر پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں گواہیوں پر اس طرح عمل ممکن ہے تو خرید کو مقدم کیا جاوے کیونکہ غیر کے مملوک مال عین پر نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور جب اس کو سپرد نہ کر سکے تو اس کی قیمت واجب ہوا کرتی ہے فے پس یہ بات ممکن ہے کہ عورت کے واسطے اس کے شوہر پر غلام کی قیمت واجب کی جائے اور خریدار کے واسطے خرید کا حکم دیا جائے۔ وان ادعی احدہما رھنا و قبضنا والاخر ہبۃ و قبضنا و اقاما بیئۃ فالرھن اولی و هذا اذا استحسان و فی القیاس الھبۃ اولی لانھا تثبت الملك والرھن لا یتبۃ وجہ الاستحسان ان المقبوض بحکم الرھن مضمون و بحکم الھبۃ غیر مضمون و عقد الضمان اقوی بخلاف الھبۃ بشرط العوض لانہ یصح انتھاء و البیع اولی من الرھن لانہ عقد الضمان یتبۃ الملك صوریۃ و معنی والرھن لا یتبۃ الا عند الھلاک معنی لا صوریۃ فکذا الھبۃ بشرط العوض۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے رس مع قبضہ کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے ہبہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو رس کی گواہی اولی ہے یعنی رس کا حکم دیا جائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ہبہ مقدم ہو کیونکہ ہبہ سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور رس سے ملک نہیں ثابت ہوتا ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رس کے حکم سے جو چیز قبضہ میں لائی جائے وہ مضمون ہوتی ہے یعنی اس کی ضمانت واجب ہوتی ہے۔ یعنی اگر ضائع ہو تو اپنی قیمت سے اور مرتبہ کے قرض سے جو کم ہو اس کے عوض ضائع قرار پائے گی اور جو چیز کہ حکم ہبہ قبضہ میں لائی جاوے وہ مضمون نہیں ہوتی ہے اور جس معاملہ میں ضمان واجب ہو وہ اقوی ہوتا ہے۔ یعنی یہاں رس بھی بہ نسبت ہبہ کے اقوی ہوا تو اسی کے گواہ قبول ہوں گے اور یہ خالی ہبہ کے مقابلہ میں ہے بخلاف ایسے ہبہ کے جس میں عوض شرط ہو کہ وہ خالی ہبہ نہیں ہے بلکہ ابتداء میں اس کا ہبہ نام ہے اور آخر میں وہ بیع ہے اور بیع بہ نسبت رس کے اولی ہے اس واسطے کہ بیع تو ایسا عقد ہے کہ ضمان بھی واجب ہوتی ہے۔ اور ملک بھی اس سے ظاہر و باطن حاصل ہو جاتی ہے یعنی فی الحال بھی ملک حاصل ہوتی ہے اور انجام کار کو بھی ملک حاصل ہوتی ہے اور رس ایسی چیز ہے کہ اس سے ملک نہیں ثابت ہوتا ہے مگر ایسی صورت میں کہ مال مریون تلف ہو جائے تب بھی ظاہری عقد سے ملک حاصل نہ ہوگی۔ بلکہ معنی کی راہ سے البتہ حاصل ہوگی پس اسی طرح ہبہ بشرط عوض کے مقابلہ میں بھی رس کا حکم ہے فے تو ضیح یہ ہے کہ بیع کا عقد ظاہری یعنی لین دین مفید ملک ہے اور اس کا معنوی اثر بھی یہ ہے کہ ملک حاصل ہو اسی طرح ہبہ بشرط عوض میں بھی معاوضہ و ملکیت کا فائدہ ہے بخلاف رس کے کہ وہ

ظاہر میں کچھ ملکیت نہیں یعنی یہ معاملہ اس غرض سے نہیں ہوتا کہ مرہون پر ملکیت حاصل کی جائے لیکن اگر مال مرہون تلف ہو گیا تو مرہون اس کی قیمت اور اپنے قرضہ میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوتا ہے اور جب اس نے ضمان دے دی تو معنوی طریقہ سے گویا اس کا مالک ہو گیا۔ پس درحقیقت رہن کچھ ملکیت کو مفید نہیں ہے لہذا رہن سے بچ زیادہ قوی ہے تو بہ بشرط عوض بھی زیادہ قوی ہے پس اگر ایک نے رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے بہ بشرط عوض کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو بہ بشرط عوض کا حکم ہو گا۔

وان اقام الخارجان البینۃ علی الملک والتاریخ فصاحب التاریخ الاقدم اولی لانہ اثبت انہ اول المالکین فلا یتعلق الملک الامن جہتہ ولم یتعلق الآخر منہ۔ اگر دو مدعیوں نے جو قابض نہیں ہیں اپنی اپنی ملکیت کے گواہ قائم کئے اور ہر ایک نے تاریخ بیان کی تو جس کی تاریخ مقدم ہو وہی اولیٰ ہے اس واسطے کہ اس نے یہ بات ثابت کی کہ دو ملکوں میں سے وہ اول ہے تو دوسرے کو ملکیت صرف اسی کی طرف سے حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ مدعی نے اس کی طرف سے ملکیت حاصل ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ تو صیح یہ ہے کہ ایک مال عین کسی قابض کے قبضہ میں ہے اس پر دو مدعیوں نے اپنی ملک مطلق کا دعویٰ کیا یعنی کہا کہ یہ مال عین میری ملک ہے اور سبب ملک نہیں بیان کیا یعنی مثلاً یہ نہیں کہا کہ میں نے اس کو فلاں سے خریدا یا میراث پایا یا مانند اس کے کوئی سبب نہیں بیان کیا مگر ملکیت کی تاریخ بیان کی اور اسی کے موافق گواہوں نے گواہی دی مثلاً کہا کہ ابتداء رمضان ۱۲۰۴ ہجری سے میری ملک ہے اور دوسرے نے بیان کیا کہ غرم سنہ ۱۲۰۴ ہجری سے میری ملک ہے تو جس کی تاریخ مقدم ہے اسی کے واسطے حکم ہو گا کیونکہ یہ ثابت ہو گیا کہ وہ اول مالک ہے پس دوسرے مدعی کو اسی کی طرف سے ملک مل سکتی ہے حالانکہ اس نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میں نے اس کی طرف سے بذریعہ خرید یا ہبہ وغیرہ کے ملک پائی ہے تو اس کا دعویٰ خارج ہو گا۔ قال ولوادعیاء الشری من واحد معناه من غیر صاحب البینۃ واقاما البینۃ علی تاریخین فالاول اولیٰ لما بینا انہ اثبتہ فی وقت لا منازع لہ فیہ۔

اگر ایک قابض پر دو مدعیوں نے ایک شخص سے خرید کا دعویٰ کیا یعنی سوائے قابض کے ہم نے اس کو دوسرے شخص سے خریدا ہے اور دونوں مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ مع تاریخ کے قائم کئے تو جس مدعی کی تاریخ مقدم ہے وہی اولیٰ ہے یعنی اسی کے نام کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ اس نے ایسے وقت میں اپنی خرید ثابت کی کہ اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔ وان اقام کل واحد منہما البینۃ علی الشراء من اخر ذکرنا تاریخا فہما سواد لانہما یشبتان الملک لباثبہما لیصیرا کما یشاہدا

شم بخیر کل واحد منہما کما ذکرنا من قبل۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک علیحدہ شخص سے سوائے قابض کے خرید کرنے کے گواہ قائم کئے یعنی ہر ایک نے اپنا بائع علیحدہ بیان کیا اور دونوں نے ایک ہی تاریخ بیان کی تو ان دونوں کا حال یکساں ہے کیونکہ دونوں اپنے اپنے بائع کی ملکیت ثابت کرتے ہیں تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں بائع ایک ساتھ حاضر تھے پھر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کو اپنا نصف حصہ لینے کا اختیار دیا جائے گا جیسا ہم نے سابق میں ذکر کیا۔ ولودقت احدی البینین وقتا ولم یوقت الاخریٰ قضی بینہما نصفین لان توقيت لاحدهما لا یدل علی تقدم الملک لجزا ان یکون الاخر بخلاف ما اذا کان البائع واحد لانہما اتفقا علی ان الملک لا یتعلق الامن جہتہ فاذا ثبت احدہما تواتر حکم

بہ حتی یقین انہ تقدّمہ شراء غیرہ ولو ادعی احدہما الشراء من رجل والاخر الهبة والقبض من غیرہ
والثالث الہبات من ابیہ والواحد الصدقة والقبض من آخر قضی بینہم ارباعا لانہم یتلقون الملك
من باعتمہم فیجعل کانہم حضرو اقام البینة علی الملك المطلق . اور اگر اس مسئلہ میں ایک فریق گواہ
نے تاریخ بیان کی اور دوسرے فریق نے تاریخ نہیں بیان کی تو بھی مبیع دونوں میں نصفانصف ہونے
کا حکم دیا جائے گا . کیونکہ ایک فریق کا تاریخ بیان کرنا اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ ملک اس کے واسطے
ثابت سابق تھی کیونکہ شاید دوسرا اس سے سابق ہو بخلاف اس کے جبکہ دونوں کا بائع ایک ہی شخص
ہو تو یہ احتمال نہیں ہے . اس واسطے کہ دونوں مدعیوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ملک کا حاصل ہونا
صرف اسی بائع کی طرف سے ممکن ہے .

پس جب دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی تو اسی کے واسطے حکم دے دیا جائے گا یہاں
تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ دوسرے کا خرید کرنا اس سے پہلے واقع ہوا ہے . اور اگر دونوں میں سے
ایک نے بائع سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے یہ مع قبضہ کا دعویٰ
کیا اور تیسرے مدعی نے اپنے باپ سے میراث پانے کا دعویٰ کیا اور چوتھے مدعی نے کسی چوتھے مالک
سے صدقہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا تو ان چاروں میں چار حصہ ہو کر ہر ایک کے لئے ایک چوتھائی کا حکم دیا
جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے مالک کی طرف سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کرتا ہے تو
ایسا ہو گیا کہ گویا ان چاروں مالکوں نے خود حاضر ہو کر اس چیز پر اپنی اپنی ملک مطلق کے گواہ قائم کئے
حتی کہ سب کے واسطے چار حصہ ہو کر ہر ایک کے لئے ایک چوتھائی کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی
حکم دیا جائے گا . قال فان اقام الخارج البینة علی ملک مؤرخ وصاحب الید ببنیة علی ملک اقدم
تاریخا کان اولی وهذا عند ابی حنیفة روابی یوسف وهو روابی عن محمد وعنه انه لا یقبل بنیة ذی الید
رجح الیہ لان البینین قامنا علی ملک المطلق ولم یتغرنا لجهة الملك فکان التقدّم والتاخر سواء ولہما
ان البینة مع التاريخ متضمنة معنی الدفع فان الملك اذا ثبت لشخص فی وقت فتبوتہ لغیرہ بعد لا یكون
الا بالتلقى من جهة وبینة ذی الید علی الدفع مقبولة وعلى هذا الاختلاف لو كانت الدار فی ید ہما
والمعنی ما بینا ولو اقام الخارج وذو الید البینة علی ملک مطلق ووقت احد ہما دون الاخری فعلی قول
ابی حنیفة ومحمد الخارج اولی وقال ابو یوسف وهو روابی عن ابی حنیفة ر صاحب الوقت اولی لانه اقدم
وصار کما فی دعوی الشراء اذا رخت احد ہما کان صاحب التاريخ اولی ولہما ان بنیة ذی الید انما
تقبل لتضمنہا معنی الدفع ولادفع ہنا حیث وقع الشک فی التلقى من جهة وعلى هذا اذا كانت الدار فی
اید ہما ولو كانت فی ید ثالث والیسئلة بحالہما فہما سواء عند ابی حنیفة ر وقال ابو یوسف الذی وقت
اولی وقال محمد الذی اطلق اولی لانه ادعی ادلیة الملك بدلیل استحقاق الزوائد وجوع الباعة بعضهم
علی البعض ولا بی یوسف ان التاريخ یوجب الملك فی ذلك الوقت بیقین والاطلاق یحتمل غیر الاولیة
والترجیح بالیقین کما لو ادعی الشراء ولا بی حنیفة ر ان التاريخ یضامہ احتمال عدم التقدّم فسقط اعتبارہ
فصار کما اذا اقام البینة علی ملک مطلق بخلاف الشراء لانه امر حادث فیضاف الی اقرب الاوقات فتتبع

جانب صاحب التاریخ۔ اور اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ مع تاریخ قائم کئے اور قابض نے اس سے پیشتر کی تاریخ سے ملکیت کے گواہ قائم کئے تو قابض اولیٰ ہے یعنی اسی کے نام حکم ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور یہی امام محمدؒ سے ایک روایت ہے۔ اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ قابض کے گواہ قبول نہیں ہوں گے اسی روایت کی طرف امام محمدؒ نے رجوع کیا ہے۔ اس دلیل سے کہ دونوں گواہیاں صرف ملک مطلق پر قائم ہوئی ہیں اور سبب ملک کا کسی گواہی میں تعرض نہیں ہے یعنی کسی نے سبب ملک نہیں بیان کیا بلکہ ہر ایک نے اپنی ملک کا دعویٰ کیا تو تاریخ مقدم یا موخر ہونا دونوں برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو گواہی مع تاریخ ہو وہ دفعیہ کے معنی کو متضمن ہے یعنی غیر قابض کی ملکیت صحیح نہیں جب تک یہ میری جانب سے ملکیت ثابت نہ کرے۔ کیونکہ سبب ایک شخص کے واسطے ایک وقت میں ملکیت ثابت ہوئی تو اس کے بعد دوسرے کے واسطے ملکیت ثابت ہونا سوائے اس کے نہیں ممکن ہے کہ اس کی جانب سے ملکیت پاوے حالانکہ قابض نے اس کو دفع کر دیا اور دفعیہ پر قابض کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور اس میں بھید وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ مقدم ملک کے بعد دوسرے کو اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ اور اگر ایک مدعی غیر قابض نے اور دوسرے قابض نے اپنی اپنی ملک مطلق پر گواہ قائم کئے یعنی ہر ایک نے گواہی دی کہ یہ اس کی ملک ہے یعنی کوئی سبب نہیں بیان کیا اور ایک کے گواہوں نے تاریخ بیان کی اور دوسرے کے گواہوں نے تاریخ نہیں بیان کی تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک غیر قابض اولیٰ ہے یعنی اسی کے نام حکم ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت میں آیا اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ جس شخص کی تاریخ سابق ہے وہی اولیٰ ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مقدم ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جبے خرید کا دعویٰ کرے ایک نے تاریخ بیان کی تو جس کی تاریخ مذکور ہے وہی اولیٰ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے گواہ صرف اس واسطے قبول ہوتے ہیں کہ وہ دفعیہ کو متضمن ہیں یعنی اس سے غیر قابض کا دعویٰ دفع ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں کوئی دفعیہ نہیں ہے کیونکہ جس کی تاریخ ملک مقدم ہے اس کی جانب سے غیر قابض کو ملکیت حاصل ہونے میں شک ہے یعنی شاید اس نے قابض سے ملکیت حاصل کی ہو۔ اور اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور اگر یہ مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور باقی مسئلہ اسی طرح ہو جیسا مذکور ہوا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں مدعی برابر ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کی وہ اولیٰ ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس نے مطلق چھوڑا ہے وہ اولیٰ ہے اس واسطے کہ جس نے تاریخ نہیں بیان کی وہ سب سے پہلے اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص ملک مطلق کا مدعی ہو تو اس مال سے جو چیزیں زائد پیدا ہوتی ہیں تو زائد کا بھی یہی مستحق ہوتا ہے۔ اور اس لئے کہ اگر یہ چیز استحقاق ثابت کر کے لے لی تو پچھلے بیع کرنے والے لوگ اپنے اپنے ہاتھوں سے برابر فن پھرتے جاویں گے۔ تو معلوم ہوا کہ ملک مطلق اقویٰ ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان ہونے سے اسی وقت سے بالیقین ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ملک مطلق کے دعویٰ میں یہ احتمال

ہے کہ شاید وہ اول نہ ہو پس جس میں یقین ہے اس کو اس احتمال پر ترجیح ہوگی۔ جیسے اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے خرید کا دعویٰ کر کے اپنی گواہی میں تاریخ بیان کی تو جس کی تاریخ مقدم ہوتی ہے وہ اول ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تاریخ کی مزاحمت میں یہ احتمال قائم ہے کہ شاید یہ مقدم نہ ہو یعنی تاریخ کے وقت سے ملکیت اگر پر یقینی ہے لیکن ملک مطلق کے مدعی سے اس کا مقدم ہونا یقینی نہیں ہے یعنی شاید وہی مقدم ہو تو تاریخ کی مزاحمت میں یہ احتمال موجود ہے تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ پس ایسا رہ گیا کہ گویا دونوں نے بغیر تاریخ کے ملک مطلق پر گواہ قائم کئے حالانکہ دونوں کے مساوی ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ پس وہی یہاں ہو گا بخلاف دعویٰ خرید کے یعنی ایک نے ملک مطلق مع تاریخ کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے خرید بلا تاریخ کا دعویٰ کیا تو یہاں تاریخ مقدم ہے۔ اس واسطے کہ خرید تو ایک فعل جدید واقع ہوتا ہے تو بدوین تاریخ کے وہ سب سے قریب وقت کی جانب منسوب ہوگا تو تاریخ دلے کو اس پر ترجیح ہوگی۔ مثلاً فرض کر دو کہ ایک شخص نے ۲۸ شوال ہجری میں اپنے باپ سے ایک گھوڑا میراث پایا پھر یہ گھوڑا ایک شخص نے چوراکر ۲۸ شوال ہجری میں خرید کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ ثابت ہے کہ اصل مالک کی ملکیت کے بعد خرید واقع ہوئی۔

پس اگر اصل مالک نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو ۲۸ شوال ہجری میں میراث پایا اور خرید نے بدوین تاریخ کے کہا کہ میں نے اس کو خریدا ہے تو تاریخ بیان کرنے والے کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ بیع تو اس کے ایک روز بعد بھی واقع ہو سکتی ہے اور چونکہ خرید نے والا اسی شخص سے خریدنے کا مدعی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ شاید اس نے کسی چور یا غاصب وغیرہ سے بھی طور سے خریدا پس تاریخ دلے مدعی کے واسطے حکم ہو جائے گا اور خرید نے والا مدعی ساقط ہوگا۔ فانہم۔ قال وان اقام الخارج وصاحب اليد كل واحد منهما بينة على النتائج فبالحسب اليد اولى لان البينة قامت على ما لا تدل عليه اليد فاستويا ترجحت بينة ذي اليد باليد فيقضي له وهذا هو الصحيح خلافا لما يقوله عيسى بن ابان رحم انه تنها ترا البينتان ويترك في يده لا على طريق القضاء ولو تلقى كل واحد منهما الملك من رجل و اقام البينة على النتائج فمده فهو بمنزلة اقامتها على النتائج في يد نفسه۔ اور اگر غیر قابض و قابض ہر ایک نے نتائج پر گواہ قائم کئے یعنی ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک میں میری ملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے گواہ اول ہیں یعنی اسی کے واسطے حکم ہوگا۔ اس واسطے کہ گواہی ایسی چیز پر قائم ہوتی جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے تو گواہی میں دونوں برابر ہو گئے۔ پھر قابض کی گواہی کو بوجہ قبضہ کے ترجیح ہوئی تو اسی کے واسطے حکم دے دیا جائے گا اور یہی قول بھی صحیح ہے۔ اور عیسیٰ بن ابان نے اس کے خلاف یوں کہا کہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور جس چیز میں جھگڑا ہے وہ قابض کے قبضہ میں بدستور چھوڑ دی جائے گی یعنی بطور حکم قاضی کے نہیں چھوڑی جائے گی۔ اور اگر قابض و غیر قابض ہر ایک نے ایک شخص کی طرف سے ملکیت حاصل ہونے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ چیز اس کے پاس اس کی ملوکہ چیز سے پیدا ہوئی ہے تو یہ ایسا ہے جیسے اپنے قبضہ میں اپنی ملوکہ چیز سے پیدا ہونے پر گواہ دیئے ہوں یعنی قابض کو ترجیح

ہو کر اسی کے واسطے حکم ہو گا اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر بکیر نے دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا اور خالد کی ملک میں یہ غلام اس کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا تھا اور قابض نے گواہ دیئے کہ میں نے یہ غلام شعیب سے خریدا درحالیکہ یہ شعیب کی ملک میں شعیب کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا اور دونوں فریق گواہ عادل ہیں تو قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا۔

ولو اقام احدهما البينة على الملك والاخر على الناج فصاحب الناج اولى ايهما كان لان البينة قامت على اوليته الملك فلا يثبت الملك للاخر الا بالتقوى من جهته وكذا اذا كان الدعوى بين خارجين فيبينة الناج اولى لما ذكرنا۔ اور اگر ایک نے ملک پر گواہ قائم کئے اور دوسرے نے نتاج پر یعنی میری ملک میں میری مملوکہ سے پیدا ہوا ہے تو جس نے نتاج پر گواہ قائم کئے وہی اولیٰ ہے خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔ کیونکہ سب سے اول ملکیت پر اسی کے گواہ قائم ہوئے تو دوسرے مدعی کو اسی کی جہت سے ملک حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ اس نے یہ دعویٰ نہیں کیا اسی طرح اگر ایسا دعویٰ کرنے والے دونوں غیر قابض ہوں تو مذکورہ بالا دلیل سے وہی اولیٰ ہے جس نے نتاج کے گواہ دیئے ہیں۔ ولو قضی بالنجاج لصاحب اليد ثم اقام ثالث البينة على الناج يقضى له الا ان يعيد هاذن لا بد لان الثالث لم يصرمقضيا عليه بتلك القضية وكذا المقضى عليه بالملك المطلق اذا اقام البينة على الناج تقبل فينقض القضاء به لانه بمنزلة النص والاول بمنزلة الاجتهاد۔ اور اگر قابض کے واسطے بذریعہ نتاج کے حکم دے دیا گیا پھر تیسرے مدعی نے نتاج کے گواہ قائم کئے یعنی یہ میری مملوکہ سے میری ملک میں پیدا ہوا ہے تو تیسرے کے واسطے حکم دے دیا جائے گا مگر آنکہ قابض اپنے گواہ دوبارہ پیش کرے۔ اس واسطے کہ قابض کے واسطے حکم ہو جانے میں تیسرا مدعی تحت حکم قضا داخل نہیں ہوا یعنی اس پر حکم نہیں ہوا کہ اس کا دعویٰ خارج ہے۔

اور اسی طرح جس پر ملک مطلق کا حکم ہو چکا یعنی ملک مطلق کے دعویٰ میں وہ مقضیٰ علیہ ہوا یعنی خارج کیا گیا اور مدعی کے لئے حکم ہو گیا تو جب اس نے نتاج کے گواہ قائم کئے تو قبول ہوں گے اور اس کے ذریعہ سے حکم اول نوٹ دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ نتاج کا حکم بمنزلہ نص کے ہے اور اول بمنزلہ اجتہاد کے ہے۔ حالانکہ جب مجتہد نے اجتہاد کیا اور اس کے خلاف کوئی نص مل گئی تو اب نص کے موافق حکم ہے اور قیاس ساقط ہو گیا اور واضح ہو کہ نتاج کے گواہوں میں قابض کو ترجیح ہوتی ہے تو جب تیسرے شخص نے نتاج کے گواہ دیئے اور قابض نے بھی نتاج کے گواہ اعادہ کئے تو قابض کو ترجیح ہوگی۔ اور مثال مقضیٰ علیہ ملک مطلق کے یہ ہے کہ ایک شخص کے قبضہ میں ایک چوپایہ ہے اس پر زید نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے یعنی ملک مطلق کا دعویٰ کیا اور گواہ قائم کئے مگر مدعی علیہ قابض پر حکم ہو گیا اور وہ مقضیٰ علیہ ہو گیا اور زید کو یہ چوپایہ دیا گیا اور وہ مقضیٰ لہ ہو گیا۔ پھر قابض نے اپنے گواہ قائم کئے کہ یہ چوپایہ میری ملک میں میرے جانور سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے گواہ قبول ہوں گے اور زید کے واسطے جو حکم ہوا تھا وہ حکم قضا توڑ دیا جائے گا۔ جبے مجتہد نے اجتہاد قیاس سے ایک حکم نکالا پھر اس معاملہ میں اس کو نص حدیث مثلاً مل گئی تو حکم اول نوٹ کیا اسی طرح نتاج بمنزلہ نص کے ہے

کہ ادلی ملکیت اسی شخص کے واسطے ہے پھر زید کا دعویٰ ملک مطلق جبکہ اسی کی جہت سے نہیں ہے تو خارج و ساقط ہے۔ اور بہ حکم استحسان ہے اور استحسان ہی مختار ہے گویا قاضی نے خلاف نص حکم دیا تھا وہ لٹ گیا تاہم کتب ن۔ قال وکذلک النسخ فی الثیاب التي لا تنسخ الامرۃ کغزل القطن وکذلک کل سبب فی الملك لا یتکرر لانه فی معنی النسخ کطب اللبن و اتخاذ الحین واللب و المرعزی و حرا الصوف وان کان یتکرر قفی بہ للخارج بمنزلة الملك المطلق وهو مثل الخبز والبنار والغرس وزراعة المحنطة والحجوب فان اشکل يرجع الی اهل الخبرة لانهم اعراف به فان اشکل علیہم قفی بہ للخارج لان القضاة یبینة هو الاصل والعدول عنه بخبر النسخ فاذا لم یعلم يرجع الاصل۔ اور جیسے نتائج صرف ایک بار ہوتا ہے تو ایسا ہی حکم کپڑا بننے جلنے کا ایسے کپڑوں میں ہے جو صرف ایک ہی بار بنے جاتے ہیں۔ جیسے روئی کے سوتی کپڑے۔ یعنی نتائج میں جو حکم معلوم ہوا وہی کپڑا بننے میں اور ہر ایسے فعل میں ہے جو متکرر نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص کے مقبوضہ کپڑے پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں بنا ہے اور قابض نے بھی گواہ دیئے کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں بنا ہے تو قابض کے واسطے حکم ہوگا۔ اور اگر ایک نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اپنی ملک میں بننے کا دعویٰ کیا تو اس کے گواہ ادلی ہیں خواہ یہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔ اور اگر مدعی نے کپڑے کی ملک مطلق کا دعویٰ کر کے گواہ دیئے حتیٰ کہ قابض بر اس کے لئے حکم ہو گیا۔ پھر قابض نے اپنی ملک میں بننے کے گواہ دیئے تو حکم اول ٹوٹ جائے گا اور قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا کیونکہ بنا مثل نتائج کے ایک بار ہوتا ہے جو جس نے بنا وہی اول مالک ہے۔ م۔ ن۔ اور اسی طرح ملک میں ہر ایسے سبب کا حکم ہے جو متکرر نہیں ہوتا کیونکہ یہ نتائج کے معنی میں ہے جیسے دودھ دہنا اور بنیر بنانا اور نمده بنانا اور اون کا تنہا اور بھڑی کے بال کا وغیرہ یعنی جو شخص ثابت کرے کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں کیا ہے تو وہی اول مالک ہے۔

اور اگر یہ سبب ایسا ہو جو متکرر واقع ہوتا ہے تو غیر قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا جیسے ملک مطلق کے دعویٰ میں ہے جیسے عمارت بنانا و پردے لگانا و گیہوں یا اناج کی زراعت کرنا کیونکہ عمارت ایک بار لٹے کر دوبارہ بنائی جاتی ہے جیسے زراعت وغیرہ۔ پھر اگر وہ کام مشتبہ ہو کہ یہ دریافت نہ ہو کہ ایک ہی بار ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہوتا ہے تو جو لوگ اس کام میں ہوشیار ہیں ان سے دریافت کیا جائے گا کیونکہ وہ لوگ اس کام میں زیادہ ہوشیار ہیں پھر اگر ان پر بھی مشتبہ رہے تو مدعی غیر قابض کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ اصل یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کے واسطے حکم دیا جائے اور اس سے عدول کرنا صرف نتائج وغیرہ کی خبر سے تھا جو متکرر نہیں واقع ہوتا ہے اور جب یہ بات معلوم نہ ہوئی کہ متکرر واقع ہوتا ہے یا نہیں تو اصل کے موافق حکم دیا جائے گا فے یعنی غیر قابض کے گواہوں پر حکم ہوگا۔ قال وان اقام الخارج البیئة علی الملك المطلق وصاحب البیئة علی الشراء منه کان صاحب البیة ادلی لان الاول وان کان یتثبت اولیة الملك فہذا اتلقى منه وفی هذا الاتساق فصار کما اذا اقربا الملك له ثم ادعی الشراء منه۔ اگر غیر قابض مدعی نے ملک مطلق پر اپنے گواہ قائم کئے یعنی میں اس چیز کا

مالک ہوں جو اس قابض کے پاس ہے حالانکہ ملکیت کا کوئی سبب نہیں بیان کیا اور قابض نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسی مدعی سے یہ چیز خریدی اور اس پر گواہ قائم کئے تو قابض ہی کے واسطے حکم ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ غیر قابض نے اگرچہ اپنی ملکیت کا اول ہونا ثابت کیا مگر قابض نے اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہونا ثابت کیا اور ان دونوں باتوں میں کچھ منافات نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جبے قابض نے غیر کے واسطے ملکیت کا اقرار کیا پھر اس سے خرید لینے کا دعویٰ کیا۔ قال وان اقام کل واحد منهما البینة علی الشراء من الآخر ولا تاریخ معهما تهاوت البینتان ویتروک الدار فی ید ذی الید۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور وہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور ہر ایک نے بغیر تاریخ کے گواہ قائم کئے تو دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور یہ مال عین بدون حکم قاضی کے بدستور سابق اپنے قابض کے ہاتھ میں چھوڑا جائے گا۔ قال وهذا عند ابی حنیفہؒ وابی یوسفؒ وعلی قول محمدؒ یقضی بالبینتین ویکون للخارج لان العمل بهما ممکن فیمجل کانه اشتری ذوالید من الآخر وقبض ثم باع ولم یسلم لان القبض دلالة للسبق علی ما مر ولا یعکس الامران البیع قبل القبض لا یجوز وان کان فی العقار عندہ۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیوں پر حکم ہو گا اور اس مال متدعیوہ کا حکم غیر قابض کے واسطے ہو گا اس واسطے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو ایسا اقرار دیا جائے گا کہ گویا قابض نے دوسرے سے خرید لیا تھا اور قبضہ کر لیا پھر اسی کے ہاتھ فروخت کیا اور قبضہ نہیں دیا کیونکہ قبضہ دلیل سبقت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس کے برعکس نہیں ٹھہرایا جائے گا کیونکہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اگرچہ مال عقار میں ہو یہ امام محمدؒ کا مذہب ہے۔ ولہذا ان الاقدام علی الشراء اقرار منه بالملک للبائع فصارتا متاعاً علی الاقرارین وفيہ التهاوت بالاجماع کذا اھمنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس سے خریدنے کا اقدام کرنا اس کی طرف سے بائع کی ملکیت کا اقرار ہے یعنی گویا وہ مقرر ہے کہ یہ چیز بائع کی ملک ہے تب ہی اس سے خریدنے کا اقدام کیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں گواہیاں دونوں اقراروں پر واقع ہوئیں یعنی ہر فریق گواہ نے یہ گواہی دی کہ مشہود علیہ نے اقرار کیا ہے کہ یہ چیز مشہود کی ملک ہے حالانکہ ایسی صورت میں بالاجماع دونوں گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس اسی طرح یہاں بھی دونوں گواہیاں ساقط ہوں گی۔ ولان السبب یؤدی بحکمہ وهو الملک وھہنا لا یمکن القضاء لذی الید الا بملک مستحق فبقی القضاء له بمجرد السبب وانہ لا یضیدہ ثم لو شهدت البینتان علی نقد الثمن فالالف بالف قصاص عندھما اذا استویا لوجود قبض مضمون من کل جانب وان لم یشهدوا علی نقد الثمن فالقصاص مذہب محمدؒ للوجوب عندہ اور اس دلیل سے کہ سبب توجب ہی معتبر ہوتا ہے کہ جب حکم کو مفید ہو یعنی سبب خرید کا اعتبار جب ہو گا کہ حکم عین ملکیت کا فائدہ دے اور یہاں قابض کے واسطے حکم دینا ممکن نہیں مگر ملک متفق یعنی قابض سے لکل کر غیر قابض کی ملکیت ہو جاوے تو سبب معتبر نہ ہوا تو قابض کے واسطے بدون حکم کے فقط سبب کے ساتھ حکم ہوا اور یہ کچھ مفید نہیں ہے یعنی کسی کے واسطے حکم نہیں ہو سکتا۔

پھر اگر دونوں فریق گواہوں نے ادائے ثمن پر گواہی دی ہو یعنی ہر ایک نے ہزار ثمن ادا کر دیا تو جب دونوں ثمن ایک ہی جنس و صفت کے ہوں تو امام ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کے نزدیک بائع بلا سہولتے گا کیونکہ ہر ایک کی طرف سے ضمانتی قبضہ پایا گیا۔ اور اگر گواہوں نے ادائے ثمن پر گواہی نہیں دی تو بائع بلا ہونا واجب ہے۔ ولہ شاهد الفریقان بالبیع والقبض تھا تو بالاجماع لان الجمع غیر ممکن عند محمدؒ لجواز کل واحد من البیعین بخلاف الاول وان وقعت البینتان فی العقار ولم یثبتا قبضنا وقت الخارج اسبق یقضى لصاحب الید عندہما فیجعل کان الخارج اشتری اولاً ثم باع قبل القبض من صاحب الید وهو جائز فی العقار عندہما وعند محمدؒ یقضى للخارج لانه لا یصح بیعہ قبل القبض فبقی علی ملکہ۔ اور اگر دونوں فریق گواہوں نے بیع اور قبضہ واقع ہونے کی گواہی دی تو بالاجماع دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اس واسطے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی دونوں گواہیوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے کیونکہ یہ دونوں بیع صحیح واقع ہوئی ہیں۔ یعنی مع قبضہ میں بخلاف مسئلہ اول کے یعنی جبکہ قبضہ کی گواہی نہیں دی فـ تو غیر قابض کے واسطے حکم ہوگا اور مبسوط و جامع کبیر وغیر میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیاں جائز ہیں۔ اور قابض کے واسطے حکم ہوگا بایں طور کہ گویا قابض نے بیع کر کے سپرد کیا۔ الکافی۔ ع۔

اور اگر دونوں فریق گواہوں نے بیع عقار کی تاریخ بیان کی اور قبضہ کا اثبات نہیں کیا اور غیر قابض کی تاریخ سابق ہے تو امام ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کے نزدیک قابض کے واسطے حکم ہوگا۔ بایں طور کہ گویا قابض نے خرید کر قبضہ کرنے سے پہلے پھر قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر قابض کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے نہیں جائز ہے تو وہ غیر قابض کی ملک میں باقی رہا۔ وان اثبتا قبضنا یقضى لصاحب الید لان البیعین جائزان علی القولین واذا کان وقت صاحب الید اسبق یقضى للخارج فی الوجهین فیجعل کانہ اشتراک ذوالید وقبض ثم باع ولم یسلم او سلم ثم وصل الیہ لسبب آخر۔ اور اگر دونوں فریق گواہوں نے عقار میں قبضہ بھی ثابت کیا ہو تو بالاجماع قابض کے واسطے حکم ہوگا کیونکہ دونوں قول پر دونوں بیع جائز ہیں۔ اور اگر گواہوں کی تاریخ میں قابض کی تاریخ مقدم ہو تو غیر قابض کے واسطے حکم ہو جائے گا۔ خواہ گواہوں نے قبضہ ثابت کیا ہو یا نہیں پس ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا قابض نے اس کو خرید کر قبضہ کر لیا۔ پھر غیر قابض کے ہاتھ فروخت کیا اور قبضہ نہیں دیا یا قبضہ دے دیا تھا پر عاریت یا اجارہ وغیرہ کسی سبب سے اس کے قبضہ میں پہنچ گیا۔ قال دان اقام احد المدعیین شاہدین والاخر اربعة فہما سواد لان شہادۃ کل شاہدین علة تامۃ کما فی حالة الانفرد والترجیح لا یقع بکثرة العلیل بل بقوة فیہما علی ما عرف۔ اگر دونوں مدعیوں میں ایک نے دو گواہ قائم کئے دوسرے نے چار گواہ قائم کئے تو بھی یہ دونوں برابر ہیں اس واسطے کہ ہر دو گواہ کی گواہی حق ثابت کرنے

کے واسطے پوری علت ہے جسے چار میں سے فقط دو کافی ہیں اور اصول میں مقرر ہوا کہ علت کی کثرت ہونے سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ علت کی قوت سے ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ قال واذا كانت دار فی ید رجل ادعاهما اثنتان احدهما جميعها والاخر نصفها واقام البينة فلصاحب الجميع ثلثة ارباعها ولصاحب النصف ربعها عند ابی حنیفة رحم اعتبارا لطریق المنازعة فان صاحب النصف لا ينازع الاخر فی النصف فسلم له بلا منازع واستوت منازعتهم فی النصف الاخر فینصف بينهما وقالاهی بينهما اثلاثا فاعتبرا طریق العول والمضاربة فصاحب الجميع يضرب لكل حقه سهمین وصاحب النصف يسهم واحد فيقسم اثلاثا وهذه المسألة نظائر واضداد لا یحتملها هذا المختصر وقد ذكرناها فی الزيادات۔ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو مدعیوں نے دعویٰ کیا ایک نے کل مکان کا اور دوسرے نے نصف مکان کا دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کئے تو مدعی کل کو تین چوتھائی اور مدعی نصف کو ایک چوتھائی دلیا جائے گا۔

اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہ منازعت کے طریقہ پر لکھا ہے اس طرح کہ جو شخص نصف کا مدعی وہ ایک نصف میں دوسرے مدعی سے منازعت نہیں کرتا ہے تو یہ نصف اس کو بلا منازعت سپرد ہوا اور باقی نصف میں ان دونوں کا مساوی جھگڑا ہے تو یہ دونوں میں نصف نصف کر دیا جائے گا۔ پس مدعی کل کو تین چوتھائی اور اس کو ایک چوتھائی ملا اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ مکان ان دونوں میں تین تہائی ہوگا پس صاحبین نے قول و مضاربت کا طریقہ اختیار کیا۔ پس مدعی کل اپنے کل حق کے ساتھ دوسرا کا شریک کیا جائے اور مدعی نصف کو ایک سہم کا شریک کیا جائے پس کل مکان کے تین چوتھائے کر کے ایک تہائی مدعی نصف کو اور دو تہائی مدعی کل کو دیا جاوے اور اس مسئلہ کے نظائر واضداد بہت ہیں جن کا بیان اس مختصر میں گنجائش نہیں رکھتا اور ہم نے ان کو اپنی کتاب الزيادات میں بیان کیا ہے۔ قال ولو كانت فی اید یهما سلم لصاحب الجميع نصفها علی وجه القضاء ونصفها لاهلی وجه القضاء لانه خارج فی النصف ینقضي بینة والنصف الذی فی ید ے صاحبه لا یدعیه لان مدعاه النصف وهو فی ید ے سالم له ولو لم ینصرف الیه دعواه کان ظالما یا مساکه ولا قضاء بدون الدعوی ینتري فی ید ے۔ اور اگر یہ مکان ان دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو تو کل کے مدعی کو نصف مکان بطور حکم قضا کے اور نصف بغیر حکم قضا کے یہ دیکھا جائے گا یعنی کل مکان کا۔ کے نام حکم ہوگا۔ کیونکہ وہ ایک نصف میں جو دوسرے کے قبضہ میں ہے غیر قابض ہے تو اسی کے گواہوں پر حکم ہوگا اور باقی نصف جو خود اس کے قبضہ میں ہے اس پر دوسرا مدعی نہیں ہے کیونکہ دوسرے کا دعویٰ صرف ایک نصف میں ہے اور وہ اس کے قبضہ میں مسلم ہے۔ اور اگر مدعی کل کا دعویٰ اس نصف کی جانب پھیل نہ جائے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے تو وہ اپنے نصف پر قبضہ رکھنے میں ظالم ہوگا حالانکہ بغیر سبب اس کو ظالم ٹھہرانا باطل ہے اور چونکہ بدون دعویٰ کے حکم قضا نہیں ہوتا ہے۔ لہذا جو نصف کہ بلا منازعت اس کے قبضہ میں ہے وہ بدستور اس کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ قال واذا تنازعا فی دابة واقام کل واحد منهما بینه انھا تحت عنده مذکورا تاریخا وسن الاوبة

یوافق احد التاریخین فهو اولی لان الحال تشهد له فیتزحج۔ اور اگر ایک شخص کے مقبوضہ جانور میں دو مدعیوں نے جھگڑا کر کے ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ میرے یہاں میری ملک سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں فریق گواہوں نے تاریخ بیان کی اور جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں سے ایک کے موافق ہے تو اسی کے واسطے حکم ہو جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے تو اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ وان اشکل ذلك كانت بينهما لانه سقط التوقيت فصار كانهما لم يذکرا تاریخا وان خالفنا سن الدابة الوقتین بطلت البینتان کذا ذکرہ المحاکم الشہید لانه ظہر کذب الفریقین فمترک فی ید من كانت فی یدہ۔ اور اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں مشتبہ ہو تو حکم ہو گا کہ یہ جانور ان دونوں مدعیوں میں مشترک ہے کیونکہ تاریخ کا بیان تو ساقط ہو گیا۔ پس ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں نے تاریخ نہیں بیان کی اور اگر دایہ کی عمر ان دونوں تاریخوں سے مخالف ہو تو دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ ایسا ہی حاکم شہید نے ذکر فرمایا ہے کیونکہ دونوں گواہیوں کا دروغ ہونا ظاہر ہو گیا تو وہ جانور جس کے قبضہ میں ہے اسی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ قال واذا کان العبد فی ید رجل اقام رجلاں علیہ البیتۃ احدہما بغصب والاخر بودیعة فہو بینہما لاستواءہما۔ اگر ایک شخص مقبوضہ غلام پر دو مدعیوں نے دعویٰ کر کے ایک نے قابض کے غصب کر لینے کے اور دوسرے نے قابض کے پاس ودیعت رکھنے کے گواہ قائم کئے تو غلام مذکور دونوں میں مساوی مشترک ہونے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ دونوں مدعیوں کی حالت مساوی ہے۔

فصل فی التنازع بالایدی !

یہ فصل قبضہ کے ذریعہ سے اختلاف کرنے کے بیان میں ہے

قال واذا تنازعا فی دابة احدہما راكبها والاخر متعلق بلجامہا فالراکب اولی لان تصرفہ اظہر فانه یختص بالملک وکذا اذا کان احدہما راکبا فی السراج والاخر ردیفہ فالراکب فی السراج اولی بخلاف ما اذا کان راکبین حیث تكون بینہما لاستواءہما فی التصرف۔ اگر دو شخصوں نے ایک جانور میں اختلاف کیا حالانکہ ایک اس پر سوار ہے اور دوسرا اس کی باگ پکڑے ہے اور گواہ ندادہ ہیں تو جو شخص سوار ہے وہ اولی ہے۔ یعنی اسی کے واسطے ملکیت کا حکم ہونا چاہیے کیونکہ اس کا تصرف زیادہ ظاہر ہے کیونکہ سواری مختص بملک ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک زمین پر سوار ہو اور دوسرا اس کی ردیف میں ہو تو جو شخص سوار ہے وہ اولی ہے کیونکہ اس کا تصرف ملکیت اظہر ہے بخلاف اس کے اگر دونوں زمین پر سوار ہوں تو حکم ہو گا کہ یہ جانور ان دونوں میں مساوی مشترک ہے کیونکہ تصرف میں دونوں برابر ہیں۔ وکذا اذا تنازعا فی بعیر وعلیہ حمل لاحدہما والاخر کوز معلق فصاحب الحمل اولی لانه هو المتصرف وکذا اذا تنازعا فی قیس احدہما لابسہ والاخر متعلق بکمہ فالابس اولی لانه اظہر ہما تصرفا۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے ایک اونٹ میں اختلاف کیا حالانکہ اس پر ایک کا بوجھ لدا ہے اور دوسرے کا پانی کا کوزہ لٹکا ہے تو بوجھ والا اولی ہے اس واسطے کہ وہی

متصرف ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے ایک قیص میں اختلاف کیا جس کو ایک پہننے ہے اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہے تو پہننے والا اولیٰ ہے کیونکہ دونوں میں سے اس کا تصرف اظہر ہے۔ ولو تنازعاً فی بساط احدھا جائس علیہ والاخر متعلق بہ فهو بينهما معناه لاعلى طريق القضاء لان القعود ليس بيد عليه فاستويا۔ اور اگر دونوں نے ایک فرش میں جھگڑا کیا حالانکہ ایک اس پر بیٹھا ہے اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہے تو وہ فرش ان دونوں میں مشترک ہے یعنی انھیں دونوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا اور یہ معنی نہیں ہیں کہ قاضی ان میں اشتراک کا حکم دے گا۔ اس واسطے کہ فرش پر بیٹھا مانند پکڑنے کے اس پر قبضہ نہیں ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ پس جب دونوں کا قبضہ نہ ملے تو قاضی کسی کی ملکیت کا حکم نہ دے گا بلکہ اس طرح جھگڑا دور کر دے گا کہ دونوں کے تصرف میں رہے۔ قال واذا كان ثوب في يد رجل وطرف منه في يد آخر فهو بينهما نصفان لان الزيادة من جنس الحجۃ فلا یوجب زیادۃ فی الاستحقاق۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو وہ ان دونوں میں نصفانصف ہوگا۔ اس واسطے کہ جس کے ہاتھ میں زیادہ حصہ ہے وہ بھی گرفت کی حجت ہے تو اس سے کوئی زیادہ نہیں ثابت ہوگا۔ اور اس تمام فصل میں مفروض یہ ہے کہ کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں۔ پس ظاہری قبضہ سے استحقاق ملکیت ہے حالانکہ ظاہری گرفت میں زیادتی و کمی کا کچھ فرق معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلے بیان ہوا کہ علت کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ جس نے دو عادل گواہ قائم کئے اس کا دعویٰ بھی ویسا ہی ثابت ہوگا جیسے دوسرے چار گواہ عادل قائم کئے بلکہ قوت دلیل سے ترجیح ہوتی ہے۔ لہذا اگر ایک نے چار گواہ ایسے قائم کئے جو مستور ہیں یعنی ان کی عدالت ظاہر نہیں ہے اور دوسرے نے دو گواہ عادل قائم کئے تو عادل گواہوں کو ترجیح ہوگی۔ قال واذا كان العبی فی يد رجل وهو یعبر عن نفسه فقال ان احرا فالقول قوله لانه فی يد نفسه۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک طفل ایک مرد کے قبضہ میں ہو حالانکہ وہ اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہے یعنی اپنا حال بیان کر سکتا ہے۔ پس اس نے کہا کہ میں آزاد ہوں تو اسی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ اپنی ذات کے قبضہ میں ہے تو قابض کا قبضہ معتبر نہ ہوگا۔ ولو قال انا عبد لفلان فهو عبد للذی فی یدہ لانه اقربا ۃ لا یدلہ حیث اقربا ۃ بالرق۔ اور اگر اس طفل نے کہا کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی سولے قابض کے کسی دوسرے کا نام لیا تو وہ اسی شخص کا غلام ٹھہرایا جائے گا جس کے قبضہ میں ہے کیونکہ اس نے یہ اقرار کر لیا کہ اس کا ذاتی قبضہ کچھ نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنے رقیق ہونے کا اقرار کیا۔ وان كان لا یعبر عن نفسه فهو عبد للذی هو فی یدہ لانه لا یدلہ علی نفسه لما كان لا یعبر عنها وهو بمنزلة متاع بخلاف ما اذا كان یعبر فلو کبر وادعی الحرۃ فلا یؤثر القول قوله لانه ظہر الرق علیہ فی حال صغرا۔ اور اگر یہ طفل ایسا صغیر ہو کہ اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا ہے تو وہ اسی شخص کا غلام ہوگا جس کے قبضہ میں ہے کیونکہ اس کا اپنا ذاتی قبضہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنی ذات سے کچھ تعبیر نہیں کر سکتا ہے تو وہ بمنزلہ اسباب کے ہے۔

بخلاف اس کے جب وہ اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہو تو اپنے ذاتی قبضہ میں ہے پھر اگر اس نے بالغ ہونے کے بعد آزادی کا دعویٰ کیا تو بھی اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ صغیر سنی میں اس پر رقیبت ظاہر ہو گئی۔ قال واذا كان العبد لرجل علیہ جذوع او متصل بلبانہ ولا اخر علیہ ہرادی فهو لصاحب العبد مع ولا اتصال والموادی یستعملی جامع۔ غیر میں ہے کہ اگر مثلاً زید کی دیوار ہو جس پر دھنیاں رکھی ہیں یا وہ اس کی عمارت سے متصل واقع ہوئی ہے۔

اور دوسرے شخص بکمر کی اس پر لکڑیاں رکھی ہیں یعنی ایسے تختہ جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالتے ہیں تو یہ دیوار اسی شخص کی ہے جس کی دھنیاں و شہتیراں پر رکھے ہیں یا اس کی عمارت متصل ہے اور یہیں لکڑیاں و تختہ تو یہ کچھ چیز نہیں ہے یعنی ان سے کچھ حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ لان صاحب الجذوع صاحب استعمال والاخر صاحب تعلق نصار کدایہ تنازعانہما ولاحدہما علیہما حمل ولاخر کوز معلق والہما ادبالاتصال مداخلہ لبن جدارہ فیہ ولبن ہذا فی جدارہ وقد یسمی اتصال تزویج و ہذا شاہد ظاہر لصاحبہ لان بعض بنائہ علی بعض ہذا الحائط وقولہ الہرادی لیست بشی یدل علی انہ لا اعتبار للہرادی اصلاً و کذا البواری لان الحائط لا یبنی لہما اصلاً حتی لو تنازعنا فی حائط ولاحدہما علیہ ہرادی ولیس للاخر علیہ شیء نہو بینہما۔ کیونکہ دیوار پر جس کی دھنیاں رکھی ہیں دیوار اس کے استعمال میں ہے اور جس کے تختہ یا چھائی ہیں اس کو ایک تعلق ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایک سواری کے جانور میں دو شخصوں نے جھگڑا کیا جن میں سے ایک کا بوجھ اس پر لدا ہے اور دوسرے کا کوزہ اس سے لٹکا ہے حالانکہ یہ جانور اسی شخص کا قرار دیا جاتا ہے جس کا بوجھ ہے۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ دیوار اس کی عمارت سے متصل ہے تو اتصال سے یہ مراد ہے کہ اس دیوار کی اینٹیں اس عمارت میں پیوست ہیں اور عمارت کی اینٹیں اس دیوار میں پیوست ہیں اور اسی کو اتصال تزویج بھی کہتے ہیں اور یہ اتصال مالک عمارت کے واسطے ظاہری گواہ ہے کیونکہ اس کی کچھ عمارت اس دیوار کے جزو میں داخل ہے۔

اور یہ جو فرمایا کہ تختوں کا تعلق کچھ نہیں ہے تو یہ قول دلالت کرتا ہے کہ تختوں کے ہونے کا کچھ اعتبار بالکل نہیں ہوتا اور یہی حکم بوریہ کا ہے۔ یعنی اگر دیوار پر کسی کا بوریہ ہو تو اس کا بھی کچھ اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ دیوار تو تختہ یا بوریہ کے واسطے نہیں بنائی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر ایک دیوار میں دو شخصوں نے جھگڑا کیا جن میں سے ایک کے تختہ اس پر رکھے ہیں اور دوسرے کا کچھ نہیں ہے تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہوگی۔ ولو کان لكل واحد منهما علیہ جذوع ثلثة نہو بینہما لا ستوائتہما ولا معتبرا لاکثر منهما بعد الثلثة۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کی اس پر تین دھنیاں ہوں تو وہ دیوار ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگی اس واسطے کہ دونوں کا تصرف برابر ہے اور تین دھنیوں کے بعد زیادہ ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یعنی تین دھنیاں ہونے سے قبضہ کا استحقاق پورا ہو جاتا ہے۔ پس اگر ایک کی تین دھنیاں ہوں اور دوسرے کی تین سے زائد ہوں تو بھی استحقاق میں دونوں برابر ہیں۔ وان کان جذوع احدہما اقل من ثلثة نہو لصاحب الثلثة والاخر موضع جذوعہ فی روایۃ و فی روایۃ لكل واحد منهما ما تحت خشبہ ثم قیل یا مین الخشب الی الخشب بینہما وقیل علی قدر خشبہما والقیاس ان یكون بینہما نصفین لانه لا معتبرا لاکثر ولا فی نفس المحجة ووجه الثاني ان الاستعمال من كل واحد بقدر خشبة وجه الاول ان الحائط یبنی لوضع كثير الجذوع دون الواحد والبني فكان الظاهر شاهد صاحب الكثير لانه يبقى له حق الوضع لان الظاهر ليس بمجة فی استحقاق یدۃ۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک کی دھنیاں تین سے کم ہوں اور دوسرے کی دھنیاں تین ہوں تو یہ دیوار اس شخص کی ہوگی جس کی تین دھنیاں ہیں اور دوسرے کے واسطے اپنی دھنیوں کی جگہ ہوگی یہ مبسوط کی کتاب الاقرار کی روایت ہے۔ اور کتاب الدعوی کی

روایت میں دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے واسطے اپنی لکڑیوں کے رکھنے کی جگہ ہوگی۔ پھر اس روایت کے موافق کہا گیا کہ دو دھنیوں کے بیچ میں جو جگہ ہے وہ دونوں میں مساوی مشترک ہوگی اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ ہر ایک کو بقدر اس کی دھنیوں کے ملے گا۔ اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ دیواران دونوں میں برابر مشترک ہو اس واسطے کہ جو چیز حجت ہے اس کی کثرت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے دیوار کا ہر ایک کے استعمال میں آنا بقدر اس کی لکڑیوں کے ہے اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ دیوار تو بہت سی دھنیوں کے واسطے بنائی جاتی ہے کچھ ایک یا دو دھنیوں کے واسطے نہیں ہوتی ہے تو ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے جس کی دھنیاں صرف ایک یا دو ہیں۔ اس کو اپنی دھنیاں رکھنے کا استحقاق حاصل رہے گا اس واسطے کہ ظاہر حال ایسی حجت نہیں ہے جس سے مالکانہ قبضہ کا استحقاق ہونے یعنی جس کی ایک یا دو دھنیاں ہوں اس کو اٹھا دینے کا استحقاق نہ ہوگا۔ دیوکان لاحدھا جذوع وللاخر اتصال فالاول اولی دیوی ان الثانی اولی۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی دھنیاں دیوار پر رکھی ہوں اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تزییح ہو تو دھنیوں والا اولی ہے یعنی اسی کے واسطے حکم ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ آئی ہے کہ جس کی عمارت سے دیوار کا اتصال ہو وہ اولی ہے۔ وجہ الاول ان لصاحب الجذوع التصرف ولصاحب الاتصال الید والتصرف اقوی ووجہ الثانی ان المحاطن بالاتصال یصیران کنیا واحد ومن منورۃ القضاء له ببعضہ القضاء بکملہ ثم یبقی للاخر حق وضع جذوعہ لہما قلنا وھذا رواۃ الطحاوی وصحھا البحر جاتی۔

اول روایت کی دلیل یہ ہے کہ دھنیوں والے کو تو اس دیوار میں تصرف حاصل ہے اور اتصال والے کو صرف قبضہ حاصل ہے حالانکہ قبضہ سے تصرف اقویٰ ہوتا ہے۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اتصال کی وجہ سے دونوں دیواریں بمنزلہ ایک عمارت کے ہو گئیں اور اس کے لئے بعض دیوار کا حکم دینا بالضرور مقتضی ہے کہ کل عمارت اسی کی ہے یعنی جب دونوں دیواریں بمنزلہ ایک عمارت کے ہیں تو جب ایک دیوار اس کی ملک ہے تو لامحالہ اس عمارت کا دوسرا جزو بھی اسی کی ملک ہے۔ پھر دھنیوں والے کو اس پر اپنی دھنیاں رکھنے کا حق حاصل رہے گا کیونکہ ظاہری قبضہ ایسی دلیل نہیں ہے کہ اس کو ملکیت کا استحقاق اس طرح حاصل ہو کہ دوسرے کی دھنیاں دور کرے۔ اور طحاوی نے اسی دوسری روایت کو اسناد کیا اور فقیہ جرجانی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ قال واذا كانت دار منہا فی ید رجل مشرۃ ابیات وفی اخر بیت فالساحۃ بینہما لصفان لاستوا لہما فی استعمالہا وھوالہم ورفیہا۔ اگر ایک دار میں گیارہ بیوت ہوں ان میں سے ایک شخص کے قبضہ میں دس بیت ہیں اور دوسرے کے قبضہ میں ایک بیت ہے۔ پس اس کے صحن میں جھگڑا کیا تو صحن ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگا کیونکہ صحن ان دونوں کی گذرگاہ سے یعنی آمدورفت سے ان دونوں کے استعمال میں برابر ہے۔ قال واذا ادعی الرجلان ارضا یعنی یدعی کل واحد منہما انہما فی یدک لہم یقطن انہما فی ید واحد منہما حق یقطن

البینۃ انہا فی ایدیہما لان الید فیہا غیر مشاہد لتعذر احضارہا وما غاب عن علم القاضی فالبینۃ تثبتہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک زمین پر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا حتیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک گواہ قائم کرے کہ وہ ہمارے قبضہ میں ہے۔ اس واسطے کہ زمین کی صورت میں قبضہ ہونا کچھ مشاہدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کو کچھری میں لانا ممکن نہیں ہے اور جو چیز ایسی ہے کہ قاضی کے علم سے غائب ہو تو گواہی اس کو ثابت کرتی ہے۔ وان اقام احدہما البینۃ جعلت فی یدہ لقیام الحجۃ لان الید حق مقصود وان اقام البینۃ جعلت فی ایدیہما لہما بینا فلا تستحق لاحد من غیر حجة۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے گواہ قائم کئے کہ میرے قبضہ میں ہے تو اسی کے قبضہ میں قرار دی جائے گی کیونکہ حجت قائم ہو گئی اس واسطے کہ قبضہ بھی ایک حق مقصود ہے۔ اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو وہ دونوں کے قبضہ میں قرار دی جائے گی۔ کیونکہ حجت قائم ہو گئی پس بغیر حجت کے دونوں میں سے کسی کے واسطے استحقاق ملے گا۔ وان کان احدہما قد لیں فی الارض ادبہ وحضر فہو فی یدہ لوجود التصرف والاستعمال فیہا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس زمین میں اینٹیں لگائیں یا اس میں عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو یہ اس کا قبضہ ہے کیونکہ ایسا کرنے میں تصرف واستعمال موجود ہے نہ تو بالضرور اس کا قبضہ بھی ثابت ہے جیسے جانور میں سواری ہے اور کپڑے میں پہناؤ۔

باب دعویٰ النسب

یہ باب دعوے نسب کے بیان میں ہے

ف واضح ہو کہ دعویٰ نسب کو دعوت بکسر وال بولتے ہیں بروزن جملت۔ واذا باع جاریۃ فجات بولد فادعاه البائع فان جات بہ لاقل من ستۃ اشھر من یوم باع فہو ابن للبائع وامہ ولدلہ فی القیاس وهو قول زفر والشافعی دعوتہ باطلۃ لان البیع اعتراف منہ یا نہ عبد فکان فی دعواہ مناقضاً ولا نسب بدون الدعوی وجہ الاستحسان ان اتصال العلوق بملکہ شہادۃ ظاہرۃ علی کونہ منہ لان الظاہر عدم الزناد ومبنى النسب علی الخفاء فیغنی فیہ التناقض واذا صحت الدعویۃ استندت الی وقت العلوق فتبین انہ باع ام ولد لا فیفسخ البیع لان بیع ام الولد لا یجوز ویرد الثمن لانه قبضۃ بغیر حق۔ اگر ایک یا ندی فروخت کی پھر اس کے ایک بچہ ہوا پس بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر فروخت کے دن سے چھ ماہ سے کم پر یہ بچہ جنی ہے تو وہ بائع کا بیٹا ہے اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہے یعنی بیع باطل ہے اور قیاس اس کو مقتضی ہے کہ بائع کی دعوت باطل ہو۔ اور یہی زفر و شافعی کا قول ہے کیونکہ بائع کی طرف سے بیع کا اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں بلکہ غلام ہے۔ یعنی اس کا بیچنا جائز ہے تو بعد اس کے وہ اس کے نسب کا دعویٰ کرنے میں مناقض ہو گیا یعنی مناقض کا دعویٰ باطل

ہوتا ہے حالانکہ نسب بدون دعویٰ کے ثابت نہیں ہوتا ہے (لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس
مترک اور استحسان مقبول ہے) وجہ استحسان یہ ہے کہ بائع کی ملک میں علق کا متصل ہونا اس کے
واسطے ظاہر دلیل ہے کہ علق لطفہ اسی سے ہے کیونکہ مسلمان کی شان سے یہ بات ظاہر ہے کہ زنا
نہ کیا ہو اور بناء نسب یعنی علق ہونا ایک امر محفی ہے تو اس میں تناقض عفرہ یعنی علق لطفہ بائع پر
محفی تھا کہ حمل معلوم نہ ہونے سے اس نے فروخت کر دی تو اب دعویٰ صحیح ہے۔ اور جب دعوت صحیح
ہوئی تو اسی وقت سے مستند ہوگی جس وقت سے لطفہ قرار پایا ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی
ام ولد فروخت کی تو بیع نسخ کر دی جائے گی اس واسطے کہ ام ولد کی بیع باطل ہے اور بائع نے اگر ثمن
لیا ہو تو پھر دے کیونکہ اس نے ناحق وصول کیا ہے۔ وان ادماہ المشتري مع دعوة البائع اولدہ فدعوة
البائع ادلی لانہا سبق لاستنادھا الی وقت العلق وھذہ دعوة استیلا۔ اور اگر مشتری نے بائع کی دعوت
کے ساتھ یا اس کے بعد اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو دعوت بائع اولیٰ ہے کیونکہ بائع کی دعوت
سب سے سابق ہے۔ کیونکہ وہ علق لطفہ کے وقت سے مستند ہے اور دعوت استیلا وہ ہے
حالانکہ دعوت استیلا مقدم ہوتی ہے اور بوجہ قوت کے کچھ فی الحال ملکیت کو بھی نہیں چاہتی ہے۔
وان اجأت بہ لاکثر من سنتین من وقت البیع لم یصح دعوة البائع لانه لم یوجد اتصال العلق بملک یتقنا
ھو الشاہد والحجة۔ اور اگر وقت بیع سے دو برس سے زیادہ پر یہ بچہ پیدا ہوا ہو تو بائع کی دعوت نسب
صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ علق کا اس کی ملک سے متصل ہونا بطور تبقن کے نہیں پایا گیا حالانکہ یہی اس
کے ثبوت نسب کی شہادت و حجت تھی فہ تو جب ہم کو یہ یقین ہی نہیں تو اس کے واسطے بھی حجت نہیں
ہے پس اس کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ الا اذا صدقة المشتري فیثبت النسب ویحل علی الاستیلا بالنکاح
ولا یبطل البیع لانا یتقنا ان العلق لم یکن فی ملکہ فلا یثبت حقیقة العلق ولا حقہ وھذہ دعوة
ضمیر وغیرہ المالك لیس من اھلہ۔ لیکن اگر مشتری نے بائع کی دعوت کی تصدیق کی تو بائع سے
نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ استیلا بذریعہ نکاح کے محمول ہوگا۔ یعنی تاکہ زنا و فجور لازم
نہ آوے اور بیع باطل نہیں ہوگی۔

اس واسطے کہ ہم کو اس امر کا یقین ہے کہ بائع کی ملک میں علق لطفہ نہیں ہوا ہے تو اس
بچہ میں حقیقی آزادی اور اس کی ماں میں حق آزادی نہیں ثابت ہوگی۔ یعنی درحقیقت یہ بچہ
مشتری کا غلام ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد نہ ہوگی اور یہ دعوت تحریر ہے اور مالک
کے سوائے دوسرے کو اس دعوت کی لیاقت نہیں ہوتی ہے۔ اسی واسطے تصدیق مشتری
کی ضرورت پیش آئی پھر بائع اس بچہ کی قیمت دے دے گا پس یہ بچہ بقیمت آزاد ہوگا۔
وان اجأت بہ لاکثر من ستۃ اشھر من وقت البیع ولاقل من سنتین لم تقبل دعوة البائع فیہ الا
ان یصدقہ المشتري لانه احتمل ان لا یكون العلق فی ملکہ فلم توجد الحجۃ فلا بد من تصدیقہ واذا
صدقہ یثبت النسب ویبطل البیع والولد حر والام ام ولدہ کما فی المسألة الاولى لتصادقہما
واحتمال العلق فی الملک۔ اور اگر بیع کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پہلے اور دو برس سے کم پہلے

وہ بچہ جنہی تو بھی بائع کی دعوت اس بچہ میں قبول نہ ہوگی مگر آنکہ مشتری اس کی تصدیق کرے کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید بائع کی ملک میں علق نہ ہو ہو تو باوجود اس احتمال کے حجت پوری نہ ہوگی تو مشتری کی تصدیق ضرور ہے۔ اور جب مشتری نے اس کی تصدیق کی تو نسب صحیح ہو جائے گا اور بیع باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہوگی جسے مسئلہ اولیٰ میں ہے کیونکہ مشتری و بائع نے ایک دوسرے کی تصدیق کی اور بائع کی ملک میں نطفہ قرار پانے کا احتمال موجود ہے۔ قال فان مات الوالد فادعاء البائع وقد جازت به لاقل من ستة اشهر لم يثبت الاستيلاء في الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسبه بعد الموت لعدم حاجته الى ذلك فلا يتبعه استيلاء الام۔ پھر اگر یہ بچہ مر گیا تب بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا حالانکہ باندی اس کو وقت بیع سے چھ مہینے سے کم پر جنی تھی تو ماں میں ام ولد ہونا ثابت نہیں ہوگا اس واسطے کہ ماں اس بارہ میں اپنے بچہ کی تابع ہے اور بچہ کا نسب اس کی موت کے بعد ثابت نہیں ہوا کیونکہ اس کو نسب ثابت ہونے کی کچھ ضرورت نہیں ہے تو اس کے پچھ ماں کا ام ولد ہونا بھی ثابت نہ ہوگا فہم کیونکہ بچہ اصل ہے اور ماں تابع ہے تو جب اصل میں نسب ثابت نہ ہوا تو تابع میں بھی ثابت نہ ہوگا۔ وان ماتت الام فادعاء البائع وقد جازت به لاقل من ستة اشهر يثبت النسب في الولد واخذة البائع لان الولد هو الاصل في النسب فلا يعنوه فوات التبع وانما كان الولد اصلا لانها تضاف اليه۔ يقال امر الولد و تستفيد الحرية من جهته لقوله عليه السلام اعتقها ولدها والثابت لها حق الحرية وله حقيقتها والادنى مبيع الاعلى۔ اور اگر بچہ کی ماں مر گئی تب بائع نے بچہ کا دعویٰ کیا حالانکہ وقت بیع سے وہ چھ مہینے سے کم پر اس کو جنی تھی تو بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا اور بائع اس کو لے گا کیونکہ نسب کے بارہ میں بچہ اصل ہے تو تابع کا مرنا یعنی ماں کا مرنا اس کو کچھ مضر نہیں ہے۔

اور واضح ہو کہ بچہ اس واسطے اصل ہوتا ہے کہ ماں اس کی جانب مضاف ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں ام الولد یعنی فرزند کی ماں یعنی لڑکیوں نہیں کہتے کہ ماں کا بچہ بلکہ بچہ کی وجہ سے اس کو شرف حاصل ہوتا ہے۔ اور بچہ ہی کی جہت سے وہ آزادی حاصل کرتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اعتقها ولدها یعنی اس باندی کو اس کے فرزند نے آزاد کر دیا۔ اور واضح ہو کہ ماں کے واسطے آزادی کا حق حاصل ہوتا ہے اور بچہ کے واسطے حقیقتہً آزادی ہے یعنی وہ اعلیٰ ہے اور ناعدہ یہ ہے کہ ادنیٰ اپنے اعلیٰ کے تابع ہوتا ہے فہم خلاصہ یہ کہ باندی کا جو بچہ اس کے مولیٰ کے نطفہ سے ہو وہ مثل اپنے باپ کے اصل آزاد ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے اس کی ماں کے واسطے آزادی کا حق حاصل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ فروخت ہونے کے لائق نہیں رہتی ہے اور مولیٰ کے مرتے ہی آزاد ہوگی بلکہ بالفعل آزاد ہو جاتی لیکن اس واسطے اس کو بالفعل آزادی نہیں دی گئی کہ مولیٰ کو بوجہ مملوکیۃ کے حلال ہے تو بچہ کا تعلق قائم ہے اور اگر بالفعل آزاد ہو جاتی تو نکاح کی ضرورت ہوتی۔ اور شاید وہ نکاح کو منظور نہ کرے یا مولیٰ کے پاس مہر نہ ہو تو بچہ کی پرورش میں پریشانی ہوتی لہذا شرع نے مولیٰ کی حیات تک

اس کو بدستور مولیٰ پر حلال رکھا۔ پس وہ اپنے فرزند کی حقیقی آزادی کے تابع ہے اور اس نے آزادی بھی اپنے بچہ ہی کی طرف سے پالی حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کو آزاد کرنے والا فرمایا کیونکہ وہی باعث آزادی ہوا۔

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آپ کے فرزند ابراہیم رضی اللہ عنہ کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا جو آپ کی مملوکہ تھیں تذکرہ کیا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند یعنی ابراہیم نے آزاد کر دیا یعنی ابراہیم کی پیدائش سے وہ آزاد ہو گئی۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ بالجملہ جب ماں کی وفات کے بعد اس کا نسب ثابت ہوا تو بائع اس کو لے لیگا ویرد الثمن کلمہ فی قول ابی حنیفہ "وقال یرد حصۃ الولد ولا یرد حصۃ الام" اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر کل ثمن واپس کرنا واجب ہے اور صاحبین نے کہا کہ صرف فرزند کا حصہ واپس کرے اور ماں کا حصہ واپس نہیں کرے گا۔ لانه تبين انه باع ام ولد لا وماليتها غير متقومة عنده في العقد والغصب فلا يضمنها المشتري وعندهما متقومة فيضمنها قال وفي الجامع الصغير واذا حبلت العجارية في ملك رجل فباعها فولدت في يد المشتري فادعى البائع الولد وقد اعتق المشتري الام فهو ابنه ویرد علیه بحصته من الثمن ولو كان المشتري اعتق الولد فدعوته باطله وجه الفرق ان الاصل في هذا الباب الولد والام تابعة له على ما مر وفي الوجه الاول قام المانع من الدعوة والاستيلاء وهو العتق في التبع وهو الام فلا يمتنع ثبوته في الاصل وهو الولد وليس من ضروراتہ كما في الولد المغرور فانہ حر وامه امة بلولدها وكما في المستولدة بالنكاح وفي الفصل الثاني قام المانع بالاصل وهو الولد فيمتنع ثبوته فيه وفي التبع وانما كان الاعتاق مانعا لانه لا يحتمل النقص كحق استحقاق النسب وحق الاستيلاء فاستويا من هذا الوجه ثم الثابت من المشتري حقيقة الاعتاق والثابت في الام حق الحرية وفي الولد للبائع حق الدعوة والعتق لا يعارض الحقيقة والتدبير بمنزلة الاعتاق لانه لا يحتمل النقص وقد ثبت به بعض اثار احمدية وقوله في الفصل الاول یرد علیه بحصۃ من الثمن قولہما وعندہ بكل الثمن هو الصحيح كما ذكرنا في فصل الموت - اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بائع نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا تھا حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کی مالیت غیر متقوم ہے یعنی اس کی کچھ قیمت متعین نہیں ہو سکتی نہ عقد بیع میں اور نہ غصب میں پس مشتری اس کا ضامن نہ ہو گا یعنی وہ اپنا کل ثمن واپس پانے کا مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک ام ولد کی مالیت متقوم ہے تو مشتری اس کا ضامن ہو گا جس سے یعنی ام ولد کو باندی فرض کر کے قیمت اندازہ کی جائے لیکن جو ثمن کہ اس کے مقابلہ میں مقادہ اب اس باندی اور اس کے بچہ دونوں کے مقابلہ میں پڑا مثلاً دس دینار کو اس نے خریدی اور اس کی قیمت اندازہ کرنے سے بندہ دینار ہے اور اس کا بچہ گریبا غلام فرض کر کے دس دینار کا اندازہ کیا گیا تو ثمن مذکور دس دینار بمقابلہ اس باندی مع بچہ کے واقع ہوا اور

باندی کی قیمت پندرہ دینار اور بچہ کی قیمت دس دینار اندازہ کی گئی تو دس دینار ثمن ان دونوں کے مقابلہ میں اس طرح تقیم ہوا کہ چھ دینار بمقابلہ باندی کے اور چار دینار بمقابلہ بچہ کے پڑے پھر چونکہ بچہ کو مشتری نے بائع کو واپس کیا تو بائع اس کے چار دینار واپس کرے اور ام ولد چونکہ مشتری کے پاس مگرئی۔ لہذا اس کے چھ دینار بائع سے ساقط ہو گئے اور ام ولد حنیفہ کے نزدیک باندی کے مرنے سے بمنزلہ آزاد کے کچھ ساقط نہ ہو گا حتیٰ کہ بائع دس دینار یعنی پورا ثمن واپس کرے۔ م۔ ش۔ مصنف نے فرمایا کہ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک مرد کی ملکیت میں اس کی باندی کو حمل رہا پھر اس نے باندی کو فروخت کر دیا۔ پس وہ مشتری کے قبضہ میں بچہ جنی (یعنی وقت بیع سے چھ مہینہ سے کم پر جنی) پس بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا حالانکہ مشتری اس کی ماں کو آزاد کر چکا ہے تو وہ بائع کا بیٹا ہو گا اور بائع کل ثمن میں سے اس کا حصہ واپس کرے گا۔ اور اگر مشتری نے اس بچہ کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کا دعویٰ نسب باطل ہے اور فرق کی یہ وجہ ہے کہ دعویٰ نسب کے باپ میں بچہ اصل ہے اور اس کی ماں اس کے تابع ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا تو پہلی صورت میں دعویٰ نسب واستیلا دسے جو چیز روکنے والی ہے یعنی آزادی وہ اس کی ماں میں پائی گئی جو تابع ہے تو یہ اصل میں مؤثر نہ ہو گی یعنی بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ ضرور نہیں ہے کہ اگر بچہ کی آزادی ثابت ہو تو اس کی ماں میں بھی ام ولد ہونے کی آزادی ثابت ہو چنانچہ جس مرد نے دھوکا کھایا اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے حالانکہ اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی رہتی ہے۔ اور جیسے کسی باندی سے بذریعہ نکاح کے اولاد ہوئی ہے یعنی اگر ایک باندی نے جا کر کسی مرد آزاد کو دھوکا دیا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے پس اس نے نکاح کر لیا اور اولاد ہوئی پھر باندی کے مولیٰ نے اگر ثابت کیا کہ یہ میری باندی ہے تو اپنے مولیٰ کو دلائی جائے گی اور اولاد بقیمت آزاد ہے تو اولاد کا نسب ثابت ہوا حالانکہ اس کی ماں ام ولد نہ ہوئی۔

اور اسی طرح اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی تو اولاد کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہو گا حالانکہ ماں اس کی ام ولد نہ ہو گی بلکہ اپنے مولیٰ کی باندی ہے حتیٰ کہ اگر نکاح میں یہ شرط کی ہو کہ جو اولاد ہو وہ آزاد ہو گی تو شرط صحیح اور اولاد آزاد ہو گی۔ بالجملہ یہ بات ثابت ہوئی کہ بچہ کے نسب ثابت ہونے یا آزاد ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس کی ماں ام ولد یا آزاد ہو جائے۔ پس اگر ماں کو آزاد کر دیا ہو حتیٰ کہ وہ ام ولد نہ ہو سکے تو بھی بچہ میں نسب ثابت ہو سکتا ہے یہ تو صورت اول ہے کہ ماں آزاد ہونے کے بعد بچہ کا نسب ثابت کیا گیا۔ م۔ اور دوسری صورت میں جبکہ بچہ آزاد کر دیا گیا تو آزادی جو ثبوت نسب سے مانع ہے وہ بچہ میں قائم ہے جو اصل ہے تو اس سے نسب ثابت ہونا اصل یعنی بچہ میں ممتنع ہوا اور تابع یعنی اس کی ماں میں بھی ممتنع ہوا یعنی جب بچہ سے نسب ثابت نہ ہوا تو ماں بھی ام ولد نہ ہو گی۔ پھر واضح ہو کہ آزاد کرنا ثبوت نسب کو اس وجہ سے روکتا ہے کہ اعتاق ایسی چیز ہے جو ٹوٹ نہیں سکتی جیسے حق استحقاق نسب وحق استیلا دہے تو مشتری کی طرف سے اعتاق ہونا اور بائع کی طرف سے حق استحقاق واستیلا دہونا اس بارہ میں برابر ہیں کہ کوئی ٹوٹ نہیں سکتا پھر یہاں اعتاق کو ترجیح ہے کہ مشتری کی طرف سے حقیقی اعتقاد موجود ہوا۔

اور بائع کی طرف سے باندی میں صرف حق آزادی اور بچہ میں حق دعوت نسب ثابت ہوا حالانکہ حق آزادی و نسب کو حقیقی آزادی کے ساتھ معارضہ نہیں ہو سکتا یعنی بالفعل حقیقی آزادی بہ نسبت حق آزادی کے زیادہ قوی ہے تو مشتری کا تصرف قائم رہا۔ اور واضح ہو کہ مشتری کا مدبر کرنا بمنزلہ اعتاق کے ہے کیونکہ توڑنے کے قابل نہیں ہے اور مدبر کرنے سے بھی آزادی کے بعض آثار ثابت ہو گئے یعنی اگر مشتری نے بچہ کو مدبر کر دیا تو بھی بائع کا دعویٰ نسب ثابت نہ ہوگا۔

اور یہ جو امام محمدؒ نے پہلی صورت میں فرمایا یعنی جبکہ مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا پھر بائع نے بچہ کا دعویٰ کیا ہے کہ بائع اس بچہ کے حصہ میں کو واپس کرے تو یہ حصہ واپس کرنے کا قول صاحبین کا قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پورا ثمن واپس کرے گا اور یہی صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کے مرنے کی صورت میں بیان کیا ہے پھر یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جو ٹوٹ نہیں سکتا جیسے اعتاق یا تدبیر وغیرہ اور اگر ایسا تصرف ہے جو ٹوٹنے کے قابل ہے تو اس کا حکم آگے بیان فرمایا۔ قال ومن باع عبدا ولد عندہ وباعہ المشتري من آخر ثم ادعاه البائع الاول فهو ابنه ويطل البيع۔ اگر ایک شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اس کے پاس پیدا ہوا ہے اور مشتری نے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا پھر بائع اول نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ اس کا بیٹا ہو جائے گا اور بیع ٹوٹ جائے گی۔ لان البيع يحتمل النقص وماله من حق الدعوة لا يحتمل فينقض البيع لاجله وكذا اذا كاتب الولد ورهنه او اجماعا او كاتب الام او رهنها او زوجها ثم كانت الدعوة لان هذه العوارض تحتمل النقص فينقض ذلك كله وتصح الدعوة بخلاف الاعتاق والتدبير على ما مر وبخلاف ما اذا ادعاه المشتري اولاً ثم ادعاه البائع حيث لا يثبت النسب من البائع لان النسب الثابت من المشتري لا يحتمل النقص نصاً واعتاقه۔ اس واسطے کہ بیع ایسی چیز ہے جو ٹوٹ سکتی ہے اور بائع کو جو دعوت نسب کا حق ہے وہ نہیں ٹوٹ سکتا ہے پس حق دعوت کی وجہ سے بیع توڑ دی جائے گی۔ اور اسی طرح اگر مشتری نے بچہ کو مکاتب یا رہن کیا ہو یا اجارہ پر دیا ہو یا اس کی ماں کو مکاتبہ یا رہن کیا یا اس کو دوسرے کے ساتھ بیاہ دیا ہو پھر بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ یہ تصرفات توڑ دیئے جاویں کیونکہ یہ ایسے عوارض ہیں کہ ٹوٹ سکتے ہیں، پس توڑ دیئے جاویں گے اور بائع کی دعوت نسب صحیح ہو جائے گی برخلاف اعتاق و تدبیر کے کہ یہ ٹوٹنے کے قابل نہیں ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور بخلاف اس کے اگر مدعی نے پہلے اس کے نسب کا دعویٰ کیا پھر اس کے بعد بائع نے دعویٰ کیا تو بائع سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ مشتری سے جو نسب ثابت ہو چکا وہ ٹوٹنے کے قابل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے اس کو آزاد کر دیا۔ قال ومن ادعى نسب احدا للتوأمين ثبت نسبهما منه۔ اگر ایک شخص نے جوڑیاؤں میں سے ایک کے نسب کا دعویٰ کیا تو دوسرے بچہ کا نسب بھی اس سے ثابت ہو جائے گا۔ لانهما من ماء واحد فمن ضرورية ثبوت النسب احدهما ثبوت النسب الاخر وهذا لان التوأمين ولدان من ولادتهما اقل من ستة اشهر فلا يتصور حلق الثاني حاداً لانه لا قبل لاقل

من ستہ اشہد فی الجامع الصغیر اذا کان فی یدہ غلامان تو امان ولد اعندہ فباع احدهما واعتقه المشتري ثم ادعی البائع الذی فی یدہ فہما انیاع و بطل عتق المشتري لانه لما ثبت نسب الولد الذی عندہ لصادقۃ العلوق والدعویۃ ملکہ اذا المسألة مفروضہ فیہ ثبت بہ حریۃ الاصل فیثبت نسب الاخر وحریۃ الاصل فیہ ضروریۃ لانہما تو امان فلبین ان عتق المشتري وبشواہ لا فی حر الاصل فیطل بخلاف ما اذا کان الولد واحد الا ان هناك یبطل العتق فیہ مقصورا الحق دعویۃ البائع وھہنا ثبت تبعاً لحریۃ فیہ حریۃ الاصل فافتقرا ولولم یکن اصل العلوق فی ملکہ ثبت نسب الولد الذی عندہ ولا ینقض البیع فیہا بائع لان ہذہ دعویۃ تحریر لا نغدام شہاد الا اتصال فیقتصر علی محل ولایتہ ۔

اس واسطے کہ جوڑیا بچی تو دونوں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئی ہیں تو جب ایک کا نسب ثابت ہوا تو ضرور دوسرے کا نسب بھی اس سے ثابت ہوگا اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ جوڑیا تو وہ دو بچے کہلاتے ہیں جو ساتھ ہی پیدا ہوں۔ یعنی دونوں کی پیدائش میں چھ مہینہ سے کم فرق ہو تو یہ ممکن نہیں ہے کہ اول بچہ کے بعد دوسرے بچہ کا نطفہ قرار پایا ہو کیونکہ حمل کی میعاد چھ مہینہ سے کم نہیں ممکن ہے تو بالضرور دونوں کا حمل ایک ہی نطفہ سے ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں جوڑیا دو غلام ہوں جو اسی کی ملک میں پیدا ہوئے ہوں پس اس نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا اور مشتری نے اس کو آزاد کر دیا۔ پھر بائع نے اس غلام پر جو اس کے قبضہ میں موجود ہے اپنے نسب کا دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں اس کے بیٹے ہو جاویں گے اور مشتری کا آزاد کرنا باطل ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ جب اس غلام کا نسب ثابت ہو گیا جو بائع کے پاس موجود ہے بوجہ اس کے کہ نطفہ قرار پانا اس کی ملک میں ہوا۔ اور نسب کا دعویٰ بھی اسی کی ملک میں ہوا کیونکہ مسئلہ تو ایسی ہی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ حمل و ولادت اسی کی ملک میں ہوئی اور اس نے اپنا نطفہ بیان کیا تو اس بچہ میں اصلی آزادی ثابت ہوگئی تو بالضرور دوسرے بچہ کا بھی نسب و اصلی آزادی ثابت ہوگئی کیونکہ وہ دونوں جوڑیا ہیں تو اب یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری نے اصلی آزادی کو خریدا اور آزاد کیا حالانکہ اصلی آزاد کا خریدنا ممکن نہیں اور آزاد کرنا بھی باطل ہے۔ یعنی مشتری کی طرف سے درحقیقت اعتاق ہی نہیں تھا۔

بخلاف اس کے اگر ایک ہی بچہ ہوتا تو مشتری کا عتق باطل نہ ہوتا اس واسطے کہ وہاں تو بائع کی دعوت نسب کی وجہ سے قصداً عتق باطل ہوتا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور یہاں جوڑیا کی صورت میں اصلی آزادی کی وجہ سے مشتری کا اعتاق باطل ہونا تبعاً ثابت ہوا تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے۔ اور اگر اس مسئلہ میں نطفہ قرار پانا اصل میں بائع کی ملکیت میں نہ ہو تو جو غلام بائع کے پاس ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور جو فروخت کیا اس کی بیع نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ یہ دعوت استیلا نہیں ہے۔ بلکہ دعوت تحریر ہے کیونکہ نطفہ کا قرار پانا اور نسب کا دعویٰ دونوں اصلی ملکیت میں نہیں ملے بلکہ صرف نسب کا دعویٰ اس کی ملکیت میں ہے تو دعویٰ بھی اس کی ملکیت تک رہے گا فہم پس جو غلام اس کی ملکیت میں موجود ہے اسی کا نسب ثابت ہوگا۔ اور دوسرے کا نسب نہیں ثابت ہوگا کیونکہ وہ مشتری کی ولایت میں

چلا گیا۔ قال واذا كان الصبی فی ید رجل فقال ہوا بن عبدی فلان الغائب ثم قال ہوا بنی لم یکن ابی
 ابدان حجد العیدان یكون ابنہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک طفل ہو پس
 اس نے کہا کہ یہ طفل میرے فلاں غلام کا بیٹا ہے جو غائب ہے یعنی سفر کو گیا ہے پھر اس کے بعد اس
 قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ کبھی اسکا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے اگرچہ اسکا غلام مذکور اپنا بیٹا ہونے
 سے انکار کرے۔ وھذا عند انی حنیفۃ ووقالا اذ جحد العید فھوا بن العولی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ
 کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب غلام نے انکار کیا تو وہ اپنے مولیٰ کا بیٹا ہے۔ وعلیٰ ہذا الخلاف
 اذا قال ہوا بن فلان ولد علی فراشہ ثم ادعاه لنفسہ۔ اور اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں
 شخص کا بیٹا ہے کہ اس کے فراش پر پیدا ہوا۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف
 ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی اس کا بیٹا نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر فلاں شخص انکار
 کرے تو قابض کا بیٹا ہو جائے گا۔ لھما ان الاقرار یرتد برد العید فصار کان لم یکن الاقرار۔
 صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اقرار ہی نہ
 تھا۔ والاقرار بالنسب یرتد بالودوان کان لا یحتمل النقص الا تری انہ یعمل فیہ الاکراہ والہزل۔
 اور نسب کا اقرار رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے اگرچہ نسب ایسی چیز ہے جو ٹوڑ سکتی ہو۔
 کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں اکراہ و ہزل اپنا عمل کرتا ہے نہ خناخہ اگر ایک شخص پر زبردستی
 کی گئی کہ اپنے غلام کی نسبت اپنا بیٹا ہونے کا اقرار کرے تو اس کا اقرار جائز نہیں ہے اور اگر کسی
 نے ہزل و مضطرب سے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو نسب نہیں ثابت ہوگا۔ فصار کما اذا اقوال المشتوی
 علی البائع باعتاق المشتوی فکذبہ البائع ثم قال انا اعتقته یحول الولاء الیہ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری
 نے بائع پر اقرار کیا کہ اس نے مبیع کو قبل بیع کے آزاد کیا ہے پس بائع نے اس کو جھوٹا بتلایا۔ پھر
 مشتری نے کہا کہ میں نے اس کو آزاد کیا ہے تو مشتری کا اعتاق جائز اور ولا اسی کی جانب تحویل کرے
 گی۔ بخلاف ما اذا صدقہ لانه یدعی بعد ذلک نسباً ثابتاً من الغیر وبخلاف ما اذا لم یصدقہ ولم یکن ذہ
 لانه تعلق بہ حق المقرلہ علی اعتبار تصدیقہ فیصیر کولد الملاءنة لا یثبتہ نسبہ من غیر الملاءنة لان
 ان یکذب نفسه۔ بخلاف اس کے اگر قابض طفل کے غلام نے مولیٰ کے قول کی تصدیق کی کہ میں
 یہ میرا بیٹا ہے تو پھر مولیٰ کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ اقرار غلام
 کے بعد مولیٰ ایسے نسب کا دعویٰ کرتا ہے۔ جو غیر سے
 ثابت ہے یعنی خود بھی اس کا اقرار کر چکا ہے۔

اور برخلاف اس کے جبکہ مولیٰ کے غلام نے مولیٰ کی تصدیق یا تکذیب نہیں کی تو اس صورت میں
 بھی مولیٰ کے دعویٰ سے نسب نہیں ثابت ہوگا کیونکہ بجاظ غلام کے تصدیق کرنے کے اس طفل کے نسب
 سے غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی اگر غلام تصدیق کرے تو اس کا نسب ثابت ہو جائے۔ تو یہ بھی
 ایسا ہو گیا جیسے لعان کرنے والی عورت کا بچہ ہوتا ہے کہ اس کا نسب لعان کرنے والے مرد کے سوائے
 دوسرے سے نہیں ثابت ہوتا ہے کیونکہ مرد ملعون کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو جھوٹا بتلاوے نہ تو

حب ملاعن نے اپنے آپ کو چھوٹا بتلایا یعنی کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو زنا کاری کی تہمت لگانے میں جھوٹ
 کہا تھا یا غلطی کی تھی تو اس بچہ کا نسب لعان کرنے والے سے ثابت ہو جائے گا۔ ولابی حنیفۃؒ ان النسب
 مما لا یحتمل النقص بعد ثبوتہ والاقرار بمثله لا یرتد بالود فیمنع فیمنع دعوتہ کہیں شہد علی رجل بنسب
 صغیر فرت شہادتہ لتہمة ثم ادعاہ لنفسہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسی چیز
 ہے کہ بعد ثابت ہونے کے نہیں ٹوٹ سکتا اور اس کی مثل جو اقرار ہو وہ رد کرنے سے رد نہیں ہوتا
 ہے تو باقی رہا تو مقرر کا دعویٰ نسب کرنا ممتنع ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے شخص پر ایک صغیر بچہ
 کے نسب کی گواہی دی پھر کسی جہت کی وجہ سے اس کی گواہی رد کر دی گئی پھر اس نے خود اس طفل سے نسب کا دعویٰ
 کیا تو اس کا دعویٰ قبول نہ ہو گا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ غیر پر اسکے نسب کا اقرار یا وجود رد دیکھنے کے رد نہیں ہوا۔ دھنا
 لانہ تعلق بہ حق المقرلہ علی اعتبار تصدیقہ حتی لو صدقہ بعد التکذیب یثبت النسب منہ وکن التعلق
 بہ حق الولد فلا یرتد بر المقرلہ ومسالۃ الولاد علی هذا الخلاف ولو سلم فالولاد قد یبطل باعتراض الاقوی
 کجہر الولاد من جانب الام الی قوم الاب وقد اعترض علی الولاد الموقوف ما ہوا قوی دھو دعویٰ المشترے
 فبطل بہ بخلاف النسب علی ما مر و هذا الصلح مخرجاً علی اصلہ فیمن یبیح الولد ویخاف علیہ الدعویۃ بعد ذلک
 فیقطع دعواہ باقرارہ بالنسب لغيرہ۔ پھر اقرار رد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کی وجہ سے مقرلہ کے
 حق کا تعلق اس لحاظ سے ہو گیا کہ شاید وہ مقر کے قول کی تصدیق کرے حتیٰ کہ اگر جھٹلانے کے بعد تصدیق
 کرے تو مقرلہ سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح اقرار کی وجہ سے بچہ کا بھی حق متعلق ہو جاتا
 ہے تو خالی مقرلہ کے رد کرنے سے رد نہ ہو گا اور ولاد کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی مشتری نے
 اعتاق بالغ کا دعویٰ کرنے کے بعد خود آزاد کیا تو صاحبین کے قول پر اس کی ولاد مشتری کی جانب تحویل
 ہوگی۔ لیکن شیخ مصنفؒ نے کہا کہ ولاد میں بھی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو ولاد نہیں
 ملے گی اور اگر ہم اس کو مان لیں تو ولاد ایسی چیز ہے کہ زیادہ قوی پیش آنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ جیسے
 ماں کی جانب سے باپ کی قوم کی طرف ولاد کھینچ لانے والا امر پیش آنے سے ولاد کھینچ جاتی ہے، حالانکہ
 یہاں بھی ولاد متوقف پر اس سے زیادہ قوی پیش آیا اور وہ مشتری کا دعویٰ ہے تو ولاد متوقف باطل ہو گئی
 بخلاف نسب کے کہ وہ نہیں ٹوٹتا۔

اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ امام اعظم کے طور پر اس امر کے واسطے اصل ہے کہ اگر کسی نے کوئی بچہ بیچنا
 چاہا حالانکہ اس شخص کو خوف ہے کہ اس کے بعد کوئی شخص اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو وہ غیر سے
 اس کے نسب کا اقرار کر کے یہ دعویٰ کر دیتا ہے۔ جہاں ولاد کی یہ صورت ہے کہ کسی شخص نے اپنی
 باندی آزاد کر دی۔ پھر اس آزادہ نے زید کے غلام سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی تو اولاد کی ولاد اپنی ماں کے
 تابع ہو کر ماں کے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی لیکن اگر باپ آزاد کر دیا گیا تو وہ اولاد کی ولاد کھینچ کر
 اپنے ساتھ اپنے آزاد کرنے والے کی طرف لے جائے گا تو معلوم ہوا کہ جب ولاد ضعیف پر ولاد قوی پیش
 آتی ہے۔ تو وہ ولاد ضعیف کو توڑ کر اپنی طرف لے جاتی ہے تو
 ولاد ٹوٹ سکتی ہے اور نسب نہیں ٹوٹ سکتا۔ اور ولاد موقوف سے مراد وہ ہے جو بالغ کی جانب سے ہے

اور اس کو ولا موقوف اس واسطے کہا کہ وہ ابھی توقف میں ہے حتیٰ کہ اگر تکذیب کے بعد اس نے تصدیق کر دی تو اس کی جانب متیقن ہو جائے گی یعنی مشتری کے دعوے سے ٹوٹ جائے گی۔ پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے واسطے یہ قاعدہ نکلا کہ اقرار نسب نہیں ٹوٹتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے ایک صغیر غلام بیچا اور اس کو یہ خوف ہوا کہ شاید اس کے بعد اپنے پسر ہونے کا دعویٰ کرے تو بیع ٹوٹ جاوے تو اس دعوے کو قطع کرنے کے واسطے یہ طریقہ ہے کہ اس نے کسی غیر سے اس کے نسب کا اقرار کر دیا پس یہ اقرار نہیں ٹوٹے گا کیونکہ غیر خواہ تصدیق کرے یا تکذیب کرے یا سکوت کرے بہر حال مقرر کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اس سے بڑھ کر حیلہ جو سب کے قول پر جاری ہوتا ہے یہ کہ بالغ اقرار کر دے کہ یہ غلام پسر خداں میت ہے تو اس کی طرف سے تکذیب نہ ہوگی۔ پس صاحبین کے قول پر بھی اس کے بعد مقرر کا دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ قال داؤد کان الصبی فی ید مسلم ونصرانی فقال النصرانی هو ابی وقال المسلم هو عبیدی فهو ابن النصرانی وهو حر لان الاسلام مزج فیستدعی تعارضاً ولا تعارض لان نظراً الصبی فی هذا او ولانہ بنال شرف الحریۃ لانه لیس فی دسعه اکتسابھا ولو كانت دعوتھما دعوة النیوة فالاسلام ادلی ترجیحاً للاسلام وهو اذرا النظرین۔ جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر ایک طفل ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو پس نصرانی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مسلمان نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے تو وہ نصرانی کا بیٹا قرار دیا جائے اور آزاد ہوگا کیونکہ اسلام ہر موقع پر مزج ہوتا ہے لیکن مزج ہونے کے واسطے کوئی تعارض چاہیے اور یہاں کوئی تعارض نہیں ہے اس واسطے کہ نصرانی کا بیٹا آزاد بننے میں بچہ کے حق میں نظر شفقت بہت زیادہ ہے اس واسطے کہ وہ فی الحال تو آزادی کی شرافت پاتا ہے اور انجام کو اسلام کی شرافت پاوے گا اس واسطے کہ وحدانیت کے دلائل خوب واضح ہیں اور اگر اس کے برعکس کیا جاوے یعنی مسلمان کا تو فی الحال اپنے مولیٰ کے تابع ہو کر وہ اسلام کے حکم میں غلام بنایا جاوے

داخل ہوگا۔ ولکن آزادی سے محروم ہوگا اور آزادی حاصل کرنا اس کے اختیار میں بھی نہیں ہے اور اگر مسلمان و نصرانی دونوں نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تو مسلمان کو ترجیح ہوگی کیونکہ اسلام کو ترجیح ہے اور طفل کے حق میں بھی اس میں نظر شفقت زیادہ ہے۔ قال واذا اومت امرأة صبیا انہ ابنھا لم یجز دعواھا حتیٰ تشهد امرأة علی الولادة ومعنی المسألة ان یكون المرأة ذات زوج لانھا تدعی تحمیل النسب علی الغیر فلا تصدق الابحۃ بخلاف الرجل لانه یحمل نفسه النسب ثم شهادة القابلة کافیہ فیہا لان الحاجة الی تعیین الولد اما النسب یتبث بالفراش القائم و قد صح ان النبی علیہ السلام قبل شهادة القابلة علی الولادة۔ اور اگر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ طفل میرا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ جائز نہیں ہے یہاں تک کہ ایک عورت اس کے جنم پر گواہی دے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ عورت شوہر والی ہے یعنی شوہر اس بچہ سے انکار کرتا ہے اس واسطے کہ عورت دعویٰ کرتی ہے کہ اس بچہ کے نسب کو شوہر پر ڈالے تو بدوین حجت کے عورت کے قول کی تصدیق نہ ہوگی بخلاف مرد کے کہ وہ نسب کو خود اپنی ذات پر لگاتا ہے پھر واضح ہو کہ عورت کے مسئلہ میں جنائی کی گواہی کافی ہے اس واسطے کہ حاجۃ بن قنطار اس بچہ کے

معین کرنے میں ہے یعنی یہی عورت اس بچہ کو جنی ہے اور رہا بچہ کا نسب تو وہ بوجہ فراش کے ثابت ہو جائے گا جو فی الحال موجود ہے اور یہ بات صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت پر صرف جنائی کی گواہی قبول فرمائی ہے جیسا کہ حذیفہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی۔ الزیلعی۔ ولو كانت معتدة فلا بد من حجة تامة عند ابی حنیفة رحمہ اللہ وقد مر فی الطلاق وان لم تكن منكوحة ولا معتدة قالوا ثبت النسب منها بقولها لان فيه الزام على نفسها دون غيرها۔ اور اگر یہ عورت معتدة ہو یعنی طلاق یا وفات کی عدت میں ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر پوری حجت لانا ضرور ہے اور یہ مسئلہ کتاب الطلاق کے باب ثبوت النسب میں گزرا۔ اور اگر یہ عورت منكوحة یا معتدة نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ عورت سے بچہ کا نسب صرف عورت کے کہنے سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں خود عورت نے اپنی ذات پر لازم کیا ہے نہ غیر پر۔ تو اس میں صرف عورت کا قول کافی ہے کیونکہ اس نے نسب کو شوہر پر نہیں ڈالا۔ وان كان لها زوج وزعمت انه ابنها منه وصدقها الزوج فهو ابنها وان لم تشهد امرأة لانه التزم نسبه فلفظي ذلك عن الحجة۔ اور اگر اس عورت کا کوئی شوہر ہو اور عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ لڑکا میرا اسی شوہر سے ہے اور شوہر نے اس کے قول کی تصدیق کی تو وہ ان دونوں کا بیٹا ہو جائے گا۔ اگرچہ کوئی عورت گواہ نہ ہو کیونکہ شوہر نے اس کے نسب کا التزام کر لیا تو حجت کی ضرورت نہیں رہی۔ وان كان الصبي في ايديهما وزعم الزوج انه ابنه من غيرها وزعمت انه ابنها من غيرها فهو ابنها لان الظاهر ان الولد منهما لقيام ايديهما او لقيام الفراش بينهما ثم كل واحد منهما يريد البطلان حق صاحبه فلا يصدق عليه وهو نظير ثوب في يد رجلين يقول كل واحد منهما يريد البطلان حق صاحبه فلا يصدق عليه وهو نظير ثوب في يد رجلين يقول كل واحد منهما هو بنى وبين رجل آخر غير صاحبه يكون الثوب بينهما الا ان هناك يدخل المقر له في نصيب المقر لان المعلن يحتمل الشراكة وهما لا يدخل لان النسب لا يحتملها۔ اور اگر یہ بچہ شوہر و زوجہ دونوں کے قبضہ میں ہو اور شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ بچہ میرا بیٹا اس عورت کے سولے دوسری عورت سے ہے اور زوجہ دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا اس شوہر کے سولے دوسرے شوہر سے ہے تو بھی وہ ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ بچہ ان دونوں کا ہے کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قائم ہے یا ان دونوں میں فراش نکاحی قائم ہے۔ پھر دونوں میں سے ہر ایک چاہتا ہے کہ دوسرے کا حق مٹا دے تو کسی کے قول کی دوسرے پر تصدیق نہ ہوگی اور اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک تھان دو شخصوں کے قبضہ میں ہے۔ اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ یہ کپڑا میرے اور فلاں شخص کے درمیان مشترک ہے لیکن سولے اپنے ساتھی قابض کے کسی دوسرے کا نام لیتا ہے۔ تو بھی حکم ہوتا ہے کہ یہ تھان ان دونوں میں مشترک ہے لیکن دونوں سٹلوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ تھان کے مسئلہ میں ہر ایک قابض نے جس شخص کے واسطے اقرار کیا ہے وہ اس مقرر کے حصہ میں داخل ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ کپڑا ایسی چیز ہے جو شرکت کے قابل ہے اور دعوت نسب کے مسئلہ میں جس مرد کو عورت نے داخل کیا یا عورت کو شوہر نے داخل کیا وہ داخل نہ ہوگا اس واسطے کہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جو شرکت کو محتمل ہو۔ قال ومن اشتري جارية

فولدت ولدا عندہ فاستحقھا رجل غرام الاب قیمته الولد یوم یخامم۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی پس وہ مشتری کے پاس مشتری سے بچہ جنی پھر ایک شخص نے آکر باندی کا استحقاق ثابت کیا تو مشتری اس بچہ کی وہ قیمت تاوان دے گا جو خصوصیت کے روز ہے۔ لانہ ولد المغور وحر بالقیمۃ المغور وحر من یطأ امرأۃ معتمدہ علی ملک یمین او نکاح فتلد منه ثم تستحق وولد المغور وحر بالقیمۃ باجماع الصحابة وولان النظر من الجانبین واجب فیجعل الولد حر الاصل فی حق ابیہ رقیقانی حق مدعیہ نظر الیہما ثم الولد حاصل فی یدہ من غیر صنعہ فلا یضمنہ الا بالمنع کما فی الولد المخصوصۃ فلہذا تعتبر قیمۃ الولد یوم المخصوصۃ لانہ یوم المنع ولومات الولد لا شیء علی الاب لا لغدام المنع وکذا لو ترک مال لان الارث لیس ببدل عنہ والہال لابیہ لانہ حر الاصل فی حقہ فیثبثہ ولو قتلہ الاب یغرم قیمۃ لوجود المنع وکذا لو قتلہ غیرہ فاخذ دیتہ لان سلامتہ یدلہ کسلامتہ لہ ومنع یدلہ کمنعہ فیغرم قیمۃ کما اذا کان حیا۔ پس مشتری اپنے بچہ کی قیمت اس وجہ سے تاوان لے گا کہ یہ ایسے شخص کا بچہ ہے جس نے دھوکا کھایا حالانکہ جس شخص نے دھوکا کھایا ہو اس کا بچہ بقیہ آزاد ہوتا ہے اور یہاں مشتری مغور یعنی دھوکا کھایا ہوا ہے۔ کیونکہ مغور اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی عورت سے باعتماد ملکیت یا نکاح کے وطنی کرے۔ اور وہ اس سے بچہ جنی پھر وہ عورت استحقاق میں لے لی جاوے اور مغور کا بچہ بقیہ آزاد ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ سرمایہ ریش اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے اور اس واسطے کہ عورت کے مالک اور بچہ کے باپ دونوں کا لحاظ کرنا واجب ہے۔

پس بچہ کے باپ کے لحاظ سے یہ بچہ اصلی آزاد قرار دیا جاتا ہے اور ماں کے مالک کے لحاظ سے یہ بچہ رقیق قرار دیا جاتا ہے تاکہ جانبین کا لحاظ ہو جاوے یعنی آزاد بچہ کی قیمت قرار دیا جاوے۔ پھر واضح ہو کہ یہ بچہ اپنے باپ کے قبضہ میں بدون اس کے تعدی و ظلم کے آیا تو وہ مستحق کے واسطے صرف اس وجہ سے ضامن ہے کہ اس کو دینے سے روکنا ہے جیسے غصب کی ہوئی باندی کے بچہ میں ہوتا ہے لہذا بچہ کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو خصوصیت کے روز ہے کیونکہ اسی دن اس نے روکا اور اگر خصوصیت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو اس کے باپ پر کچھ تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے روکنا نہیں پایا گیا۔ اور اسی طرح اگر اس بچہ نے کچھ مال چھوڑا ہو تو بھی باپ ضامن نہیں ہے کیونکہ بچہ کی میراث کچھ اس بچہ کا عوض نہیں ہے اور یہ مال میراث اس کے باپ کو ملے گا اس واسطے کہ باپ کے حق میں یہ بچہ اصلی آزاد ہے تو باپ اس کا وارث ہوگا۔ اور اگر باپ نے اس کو قتل کر ڈالا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے روکنا پایا گیا۔ اور اسی طرح اگر سوائے باپ کے کسی دوسرے نے قتل کیا ہو اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی ضامن ہوگا اس واسطے کہ باپ کو اس کا عوض ملنا بمنزلہ خود بچہ ملنے کے ہے اور باپ کا دیت روکنا بمنزلہ بچہ کے روکنے کے ہے۔ پس وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا جیسے بچہ زندہ ہونے کی صورت میں ضامن ہوتا تھا۔ ویرجع بقیۃ الولد علی البائع لانہ ضمن لہ سلامتہ کما یرجع بقیۃ بخلاف العقر لانہ لزمہ لاستیفاء منافعہا ولا یرجع بہ علی البائع واللہ اعلم بالصواب۔ اور بچہ کی جو قیمت اس نے مستحق کو تاوان دی ہے وہ اپنے بائع سے واپس لے گا یعنی جس نے اس کے ہاتھ یہ باندی فروخت کر کے

اس کو تصرف پر مسلط کیا تھا کیونکہ بائع نے اس مشتری کے واسطے اس مبیعہ کے عیب سے سالم ہونے کی ضمانت کر لی تھی تو تاوان فرزند اس سے واپس لے گا جیسے اس کی ماں کا ثمن واپس لے گا بخلاف عقر کے۔ یعنی جو کچھ وطی کے عرق مستحق کو دینا پڑا وہ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ یہ تو اس کو باندی کے منافع حاصل کرنے کی وجہ سے دینا پڑا تو اس کو بائع سے واپس نہ لے سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب الاقرار

یہ کتاب اقرار کرنے کے بیان میں ہے

قال واذا اقر العاقل البالغ بعق لزمه اقراره مجهولا كان ما اقربه او معلوما اعلوا ان الاقرار اخيار عن ثبوت الحق وانه ملزم لوقوعه دلالة الا ترى كيف الزم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما عزا اليه بالرجح باقراره وتلك المرأة باعترافها وهو حجة قاصرة لقصور ولاية المقر عن غيره فيقتصر عليه وشرط الحرية ليصح اقراره مطلقا فان العبد الماذون له وان كان ملحقا بالعرق في حق الاقرار لكن المحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ويصح بالحدود والقصاص لان اقراره عهد موجب للعرق الدين بوقبته وهي مال المولى فلا يصدق عليه بخلاف الماذون له لانه مسلط عليه من جهته وبخلاف الحد والدم لانه يبقى على اصل الحرية في ذلك حتى لا يصح اقرار المولى على العبد فيه ولا بد من البلوغ والعقل لان اقرار الصبي والمجنون غير لازم لانعدام اهلية الالتزام الا اذا كان الصبي ماذونا له لانه ملحق بالبالغ يحكم الاذن وجهالة المقر به لا يمنع صحة اقراره لان الحق قد يلزمه مجهولا بان اتلف مالا يدري قيمته او يجرح جراحة لا يعلم ارشها او تبقى عليه باقية حساب لا يعيط به علمه ولا اقراره اجاز عن ثبوت الحق فيصح به بخلاف الجهالة في المقوله لان المجهول لا يصلح مستحقا اگر کسی آزاد عاقل بالغ نے اپنے او پر کسی حق کا اقرار کیا تو وہ اس کے ذمہ لازم ہو جاتا ہے خواہ اقراری چیز مجہول ہو یا معلوم ہو۔ واضح ہو کہ اقرار کے معنی اپنے او پر کسی حق ثابت ہونے کی خبر دینا اور یہ اقرار آدمی پر لازم ہوتا ہے کیونکہ اقرار دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی وہ واقع ہو گئی۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغز پر اس کے اقرار زنا سے رجم لازم کیا اور اس عورت زانیہ پر اس کے اقرار سے رجم لازم کیا۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ پھر واضح ہو کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی صرف اپنے اقرار کرنے والے تک متصور رہتا ہے اور دوسرے پر لازم نہیں ہوتا کیونکہ مقرر کی ولایت دوسروں سے قاصر ہے تو اس کا اقرار صرف اسی تک رہے گا۔ اور آزادی اس واسطے شرط لگانا تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہو یعنی مال وغیرہ سب کو شامل ہو کیونکہ غلاموں سے اگرچہ غلام ماذون دربارہ اقرار کے آزادوں کے ساتھ شامل ہے لیکن غلام مجبور کا اقرار مالی صحیح نہیں ہے اور اقرار حدود و قصاص صحیح ہے۔ اس واسطے کہ غلام مجبور کا بھی ملزم معلوم ہوا۔ پس اگر اقرار مالی صحیح ہو تو قرضہ اس کی گردن پر لازم ہو جائے گا حالانکہ اس کی گردن اس کے مولیٰ کا مال ہے تو مولیٰ کے مال پر اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہوگی۔ بخلاف غلام ماذون کے کہ اس کا اقرار اس واسطے

صحیح ہے کہ وہ اپنے مولیٰ کی طرف سے مال پر مسلط ہے اور بخلاف حدود قصاص کے کہ ان میں اقرار صحیح ہے کیونکہ غلام مجبور ان باتوں میں اصلی آزادی پر باقی ہے حتیٰ کہ حدود و قصاص میں مولیٰ کا اقرار کرنا اپنے غلام پر صحیح نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ عاقل مبالغہ ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ طفل و مجنون کا اقرار لازم نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ ان میں یہ لیاقت نہیں ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کا التزام کریں لیکن اگر طفل کو تجارت کی اجازت ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس واسطے کہ طفل ماذون بوجہ اجازت کے بالغوں کے ساتھ ملا یا گیدہ ہے اور واضح ہو کہ جس چیز کا اقرار کیا اگر وہ مجہول ہو تو صحت اقرار میں مضرب نہیں ہے۔ اس واسطے کہ کبھی آدمی پر حق مجہول لازم ہوتا ہے مثلاً کسی کا مال تلف کر دیا جس کی قیمت نہیں معلوم ہے یا کسی کو مجروح کیا حالانکہ اس زخم کا جرم یا نہ نہیں معلوم ہے یا کسی پر معاملات کے محاسبہ میں کچھ باقی ہے۔ حالانکہ وہ اس کو نہیں جانتا ہے پس جیسے کہ یہاں حق مجہول لازم ہے اسی طرح اقرار میں بھی حق مجہول جائز ہے اور ثبوت حق کی خبر دینے کو اقرار کہتے ہیں تو وہ مجہول چیز کے ساتھ بھی صحیح ہے بخلاف اس کے اگر وہ شخص مجہول ہو جس کے واسطے اقرار کیا ہے تو صحیح نہیں ہے کیونکہ جو شخص مجہول ہے یعنی نامعلوم ہے وہ مستحق نہیں ہو سکتا ہے پس اگر کسی کے واسطے مجہول چیز کا اقرار کیا تو صحیح ہوا۔ ویقال له بین المجهول لان لتجهيل من جهة فصار كما اذا اعتق احد عبديه۔ اور مقرر ہے کہا جائے گا کہ تو اس مجہول چیز کو بیان کر کیونکہ مجہول کر دینا اسی کی جانب سے واقع ہوا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کی نسبت کہا کہ ایک آزاد ہے فے تو اس کو حکم دیا جاتا ہے کہ بیان کرے کہ اس نے کس غلام کو مراد لیا ہے۔ فان لم یبین اجبره القاضي على البيان لانه لزمه الخرج عما لزمه یصح اقراره وذلك بالبيان۔ پس اگر مقرر نے بیان نہ کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے پر مجبور کرے گا کیونکہ اس کے صحیح اقرار کی وجہ سے جو چیز اس پر لازم آئی اس ذمہ داری سے خارج ہونا بھی اس پر لازم ہے اور اس کا ذریعہ یہی ہے کہ وہ بیان کرے فے پس قاضی اس حق لازم کی وجہ سے اس پر جبر کرے گا۔ قال فان قال لفلان علی شیء لزمه ان یبین ماله قیمة لانه اخبر عن الوجوب فی ذمته وما لا قیمة له لا یجب فیہا فاذا بین غیر ذلك یكون رجوعاً۔ اگر ایک شخص نے کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے واسطے کچھ چیز ہے تو اس پر لازم ہے کہ ایسی چیز بیان کرے جس کی کچھ قیمت ہے اس واسطے کہ اس نے اپنے ذمہ واجب ہونے کی خبر دی اور جس چیز کی کچھ قیمت نہ ہو وہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتی۔ پس اگر ایسی چیز بیان کرے جس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو یہ اقرار سے پھرنا ہوگا فے مثلاً اس نے کہا کہ میں نے ایک مٹھی خاک یا سلام کرنے کا حق مراد لیا تو قبول نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ مردہ یا سور یا شراب ہے تو مشائخ ماوراء النہر کے نزدیک قبول نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کی کچھ قیمت نہیں ہے اور اگر اس نے کہا کہ ایک پیسہ ہے تو قبول ہے۔ قال والقول قوله مع یمینہ ان ادعی المقولہ اکثر من ذلك لانه هو المنکوفیہ وکذا اذا قال لفلان علی حق لہا بینا وکذا الوقال فیمیت منه شیء ویجب ان یبین ما هو مال یجری فیہ التمتع تعویلاً علی العادۃ۔ اور اگر مقرر نے اس مقدار سے زیادہ کا دعویٰ کیا تو قسم سے مقرر کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہی ملکہ ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر حق ہے تو قبول ایسی چیز بیان کرنا لازم ہے جس کی قیمت ہو اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے فلاں شخص سے

کچھ چیز غصب کر لی تو بھی بیان کرنا واجب ہے اور ایسی چیز بیان کرے جو مال ہے کہ اس میں باہم روک جاری ہوتی ہے باعتبار عادت فہم کیونکہ عادت میں غصب ایسی ہی چیز کو کہتے ہیں جو مال قیمتی ہو کہ اس کے دینے میں روک کی جاتی ہے۔ ولوقال لفلان علی مال فالمرجح الیہ فی بیانہ لانہ ہوا المعجل ویقبل قوله فی القلیل والکثیر لان کل ذلک مال فانہ اسم لما یتولی بہ الا انہ لایصدق فی اقل من درہم لانہ لایعد ما لا عرفاء اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے تو مرجح اس کے بیان کی جانب ہے اس واسطے کہ اسی نے مجمل کر دیا ہے اور قلیل بیان کرے یا کثیر بیان کرے اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ قلیل ہو یا کثیر ہو سب مال ہے کیونکہ مال تو ایسی چیز کو کہتے ہیں جس سے انسان دولت مندی حاصل کرتا ہے لیکن ایک درم سے کم بیان کرنے میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ عرف میں اس کو مال نہیں کہتے ہیں۔ ولوقال مال عظیم لم یصدق فی اقل من مائتی درہم لانہ اقرب بمال موصوف فلا یجوز الغاء الوصف والنصاب مال عظیم حتی اعتبر صاحبه غنیا به والغنی عظیم عند الناس وعن ابی حنیفہ لانہ لایصدق فی اقل من عشرة دراهم وہی نصاب السرقة لانہ عظیم حیث یقطع بہ الید المحترمة وعنه مثل جواب الکتاب وھذا اذا قال من الدراہم اما اذا قال من الدنانیر فالنقد یرفہا بالعشرین وفی الادل بحش وعشرین لانہ ادنی نصاب یجب فیہ من جنسہ وفی غیر مال الزکوۃ بقیمۃ النصاب۔ اور اگر اس نے کہا کہ میرے اوپر فلاں شخص کا مال عظیم ہے تو دوسو درم سے کم کے بیان میں تصدیق نہ کی جائے گی اس واسطے کہ اس نے ایسے مال کا اقرار کیا جو عظیم صفت رکھتا ہے تو اس وصف کو لغو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسو درم جو نصاب کوہ ہے وہ مال عظیم ہے حتی کہ جس شخص کے پاس دوسو درم مال ہو وہ غنی شمار ہوتا ہے اور غنی لوگوں کے نزدیک عظیم ہے۔ اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت آئی کہ دس درم سے کم میں تصدیق نہ ہوگی اور یہ مقدار نصاب سرقت ہے اور یہ عظیم اس واسطے ہے کہ اس قدر کی چوری پر محترم کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دوسری روایت امام ابو حنیفہ سے مثل جواب کتاب ہے یعنی دوسو درم سے کم میں تصدیق نہ ہوگی۔ اور واضح ہو کہ دوسو درم کی تصدیق اس وقت ہے کہ اس نے یوں کہا ہو کہ درمیں سے مال عظیم ہے اور اگر اس نے کہا کہ دیناروں میں سے مال عظیم ہے تو بیس دیناروں سے اندازہ کیا جائے گا اور اگر اس نے کہا کہ اونٹوں میں سے مال عظیم ہے تو پچیس اونٹ بیان کرنے میں تصدیق ہوگی۔ کیونکہ کمتر نصاب جس میں اسی جنس کا حانور زکوۃ واجب ہے وہ پچیس اونٹ ہیں۔ اور اگر اس نے زکوۃ کے مالوں کے سوائے کوئی مال بیان کیا تو اس میں نصاب کی قیمت معتبر ہوگی۔ ولوقال اموال عظام فالنقد یرث لثمة نصب من جنس ما سماہ اعتبار الادنی الجمع ولوقال دراهم کثیرہ لم یصدق فی اقل من عشرة وھذا عند ابی حنیفہ وهو عندہما لم یصدق فی اقل من مائتین لان صاحب النصاب مٹر حتی وجب علیہ مواساة غیرہ بخلاف ما دونہ ولہ ان العشرۃ اقصى ما ینتھی الیہ اسم الجمع یقال عشرۃ دراهم ثم یقال احد عشر درہم فیكون هو الاکثر من حیث اللفظ فینصف الیہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میرے اوپر فلاں شخص کے اموال عظام ہیں تو اس نے جس جنس کے اموال بیان کئے ہوں مثلاً درم یا دینار یا اونٹ وغیرہ تو اسی جنس کے تین نصاب بیان کرنے سے اندازہ ہوگا بلحاظ اس کے کہ ادنی جمع تین

سے (اور اگر اردو میں کہا کہ بڑے مال ہیں تو دوی نصاب لازم ہوں گے اور یہی فارسی کا حکم ہے
 کیونکہ اس میں کمتر جمع دریں - م - اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر درایم کثیرہ ہیں تو دس دریم سے کم میں
 تصدیق نہ ہوگی۔ اور یہ اتم ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک دو سو درم سے
 کم میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ جس کے پاس نصاب ہو اس کے پاس مال کثیر ہے حتیٰ کہ اس پر دوسرے
 مقداروں کی سوا سوات لازم آتی ہے بخلاف اس کے اگر نصاب سے کم ہو تو کثرت نہیں ہوتی ہے
 اور اتم ابو حنیفہ کے دلیل یہ ہے کہ اسم جمع جن عدد پر منتهی ہوتا ہے وہ دس ہے چنانچہ دس دریم
 بولتے ہیں اور بعد اس کے گیارہ کو احد عشر بولتے ہیں تو لفظ کی راہ سے انتہا عشر ہوا۔ پس اسی
 جانب لفظ پھر چلے گا۔ لیکن اردو میں اس دلیل کا جاری ہونا مشکل ہے اس واسطے کہ دس کے
 بعد گیارہ و بارہ بولتے ہیں تو دس پر انتہا نہیں ہوتی پس ظاہر صاحبین کے قول پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ م۔
 ولو قال دراهم فہی ثلثة لانہا اقل الجمع الصصح الا ان یبین اکثر منها لان اللفظ یحتملہ وینصرف
 الی الوزن المعتاد۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر درایم ہیں تو یہ نین درموں پر واقع ہوگا اس واسطے جمع صحیح
 ہیں سے کم نہیں ہیں لیکن اگر وہ نین سے زیادہ بیان کرے تو صحیح ہوگا کیونکہ لفظ تو زیادہ کو بھی محتمل ہے
 اور درموں کا وزن وہ مراد ہوگا جو وہاں رائج ہو۔ اور یہ اس وقت ہے کہ اس نے عربی
 زبان میں کہا ہو ورنہ اردو یا فارسی میں کمتر جمع دو عدد ہے تو دوی درم سکھ و وزن رائج کے لازم
 ہوں گے۔ ولو قال کذا کذا درہم لیم یصدق فی اقل من احد عشر درہم لانہ ذکر عدین مبہمین
 لیس بینہما حرف العطف و اقل ذلك من المفسر احد عشر۔ اور اگر مقرر نے عربی میں کہا کہ لہ علی
 کذا کذا درہم۔ یعنی اس کے مجھ پر اتنے اتنے دریم ہیں تو گیارہ درم سے کم میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ
 مقرر نے دو عدد مبہم ایسے ذکر کئے جن کے درمیان حرف عطف نہیں ہے اور ایسے عددوں میں سے
 کمتر گیارہ عدد ہے۔ کیونکہ بدون حرف عطف کے جو اعداد مرکب ہیں حالانکہ ان کے درمیان
 واو عطف نہیں ہے ان میں کمتر احد عشر کمتر گیارہ ہے۔ ولو قال کذا کذا لیم یصدق فی اقل من احد وعشرين لانہ ذکر
 عدین مبہمین بینہما حرف العطف و اقل ذلك من المفسر احد وعشرون فیحمل کل وجہ علی نظیرہ ولو قال کذا درہم فانہو
 درہم لانہ تفسیر للمبہم ولو ثلث کذا بغیر واو فاحد عشر لانہ لا نظیر لہ سواہ وان ثلث بالواو فماتہ واحد وعشرون وان
 ربح یواب علیہا الف لان ذلك نظیرہ۔ اور اگر مقرر نے کہا کہ میرے اوپر اتنے اور اتنے دریم ہیں یا دوسری
 چیز بیان کی تو اکیس سے کم میں اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسے دو عدد مبہم ذکر کئے کہ جن کے درمیان
 حرف عطف ہے۔ اور جن عددوں سے اس کی تفسیر کی جاوے ان میں کمتر عدد اکیس ہے تو ہر وجہ کو اپنی نظیر پر محمول کریں گے
 اور اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ علی کذا درہم۔ یعنی مجھ پر اتنا ازراہ درم ہے تو وہ ایک درم ہے کیونکہ یہ اس عدد مبہم کی
 تفسیر ہے۔ اور اگر اس نے تین مرتبہ کذا کذا کذا بغیر واو کے بیان کیا تو صرف گیارہ درم واجب ہوں گے کیونکہ سولہ احد عشر
 کے اس کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے۔ اور اگر اس نے تین مرتبہ کذا کذا کذا مع واو بیان کیا تو ایک سو اکیس درم واجب
 ہونگے بشرطیکہ عربی زبان میں ہو۔ اور اگر اس نے چار مرتبہ کذا کذا کذا کذا مع واو بیان کیا تو ایک ہزار و
 ایک سو اکیس واجب ہوں گے اس واسطے کہ یہی عدد اس کی نظیر ہے۔ قال وان قال لہ علی وقبلی

فقد اقربا لدين لان على صيغة ايجاب وقبلى يبنى عن الضمان على ما مر في الكفالة ولو قال المبرور هو رد لعة ووصل صدق لان اللفظ في حمله مجازا حيث يكون المضمون حفظه والهمال محمدا فيصدق موصولا لا مفصولا قال في بعض نسخ المختصر في قوله قبلى انه اقرار بالامانة لان اللفظ ينتظمها حتى صار قوله لاحق لى قبل فلان ابراء عن الدين والامانة جميعا والامانة اقلهما والاول اصح ولو قال عندى او معى او فى بيتى او فى كيسى او فى صندوقى فهو اقرار بالامانة فى يده لان كل ذلك اقرار يكون الشئ فى يده وذلك بتنوع الى مضمون وامانة فيثبت اقلهما - اور اگر مقر نے کہا کہ مجھ پر ہے یا میری جانب ہے تو اس نے قرضہ کا اقرار کر لیا یعنی اگر مقر نے کہا کہ مجھ پر زید کے سودرم ہیں یا کہا کہ میری جانب ہیں تو مجھ پر یا میری جانب کہنے سے اپنے قرضدار ہونے کا اقرار ہے کیونکہ مجھ پر یا تو اپنے اور پر واجب کرنے کا صیغہ ہے اور (میری جانب) ایسا لفظ ہے کہ ضامن ہونے سے آگاہ کرتا ہے چنانچہ ابتدائے کفالت میں اس کا بیان ہو چکا اور اگر مقر نے کہا کہ وہ ودیعت ہے اور اس کو اپنے کلام میں ملا دیا تو تصدیق کی جائے گی یعنی مثلاً کہا کہ زید کے سودرم مجھ پر یا میری جانب ہیں اور وہ ودیعت ہیں تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ پہلا کلام اس کو مجازاً محتمل ہے کیونکہ حفاظت ودیعت کا ضامن ہوتا ہے اور مال محل حفاظت ہے تو جب ملا کر ودیعت بیان کرے تو تصدیق ہوگی اور اگر جدا کر کے بیان کرے تو تصدیق نہ ہوگی۔ اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ اگر اس نے کہا کہ میری جانب ہے تو یہ امانت کا اقرار ہے اس واسطے کہ لفظ تو امانت و قرضہ دونوں کو شامل ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی جانب میرا کچھ حق نہیں ہے تو یہ قرضہ و امانت دونوں سے بری کرنا ہوگا۔ پس جبکہ میری جانب کہنے قرضہ و امانت دونوں کا احتمال ہے حالانکہ ان دونوں میں سے امانت کمتر ہے تو اسی یقینی پر اقرار محمول ہوگا ولیکن قول اول اصح ہے یعنی میری جانب کہنا اقرار قرضہ ہے۔ اور اگر مقر نے کہا کہ فلاں کا سودر پیہ میرے پاس یا میرے ساتھ یا میرے گھر میں یا میرے کسے میں ہے یا میرے صندوق میں ہے تو یہ اس کے قبضہ میں امانت ہونے کا اقرار ہے کیونکہ اس ہر ایک لفظ سے فلاں کا روپیہ اپنے پاس ہونے کا اقرار ہے۔

ادریہ دو طرح پر ہو سکتا ہے کہ بطور ضمانت ہو یا بطور امانت ہو۔ پس ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہ ثابت ہوگا کیونکہ وہی یقینی ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور وہ امانت ہے تو امانت کا حکم ہوگا۔ ولو قال له رجل لي عليك الف فقال اتزنها او انقدها او احلني بها وقد قضيت كما فهو اقرار لان الهاء في الاول والثاني كناية عن المذكور في الدعوى مكانه قال اتزن الالف التي لك على حتى لو لم يذكر حرف الكناية لايكون اقرارا لعدم انصرافه الى المذكور والتاويل انها يكون في حق واجب والقضاء يتلوا الوجوب ودعوى الابراء كالقضاء لها بينا وكذا دعوى الصدقة والهبة لان التملك يقتضي سابقة الوجوب وكذا الوقال احلتك بها على فلان لانه تحويل الدين - اگر زید نے بکر سے کہا کہ میرے مجھ پر ہزار درم ہیں پس بکر نے جواب دیا کہ تو ان کو قول لے یا نقد پر کھ لے یا مجھے ان کے بابت مہلت دے یا میں نے ان کو ادا کر دیا تو یہ قرضہ کا اقرار ہے۔ اس واسطے کہ ہر ایک جملہ میں جو ضمیر ہے

اس کا مرجع وہی ہزار درم ہیں جو دعویٰ میں مذکور ہیں پس گویا اس نے کہا کہ جو ہزار درم مجھ پر ہیں وہ
 قول لے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ ضمیر ذکر نہ کی ہو تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ جو مال کہ دعویٰ میں مذکور ہے
 اس کی طرف مرجع نہ ہوگا۔ اور رہا میعاد دینا تو یہ اسی حق میں ہو سکتا ہے جو واجب ہو اور رہا ادا
 کر دینا تو یہ واجب ہونے کے صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر بکرنے پر دینے کا دعویٰ کیا کیونکہ بری کرنا
 بعد وجوب کے ہے اور اسی طرح اگر بکرنے دعویٰ کیا کہ تو نے مجھے صدقہ میں دے دیئے یا سہہ کر دیئے
 تو بھی واجب ہونے کا اقرار اس واسطے کہ پہلے واجب ہوئے تب اس نے قرضدار کو مالک کیا۔ اور
 اسی طرح اگر بکرنے کہا کہ میں نے تجھے اس مال سے لئے فلاں شخص مثلاً خالد پر اتوار یا تو بھی قرضہ کا اقرار
 ہے کیونکہ یہ تو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کے تھوہل کرنے کے معنی ہیں۔ قال ومن اقرب دین موجب فصل
 المقر له فی الدین وکذبہ فی التاجیل لزومہ الدین حال لادانہ اقر علی نفسه بمال وادعی حق النفسہ فیہ نصار
 کہا اذا اقر یعد فی یدہ وادعی الاجارۃ بخلاف الاقرار بالدرہم السود لانہ صفة فیہ وقد مرّت المسألة
 فی الکفالة۔ اگر کسی نے اپنے اوپر میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا پس مقر له نے قرضہ میں اس کی تصدیق
 کی اور میعاد میں تکذیب کی تو مقر پر فی الحال واجب الادا قرضہ لازم ہوگا کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال
 کا اقرار کیا۔ پھر اس میں اپنی ذات کے واسطے ایک حق کا دعویٰ کیا یعنی میعاد کا دعویٰ کیا تو اس دعویٰ
 میں تصدیق نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کہا کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے فلاں شخص کی ملک ہے۔ اور
 دعویٰ کیا کہ یہ میرے پاس اجارہ پر ہے تو اقرار اس پر لازم ہوتا ہے اور اجارہ کا دعویٰ تصدیق نہ ہوگا
 بخلاف اس کے اگر کسی شخص کے واسطے سیاہ درموں کا اقرار کیا یعنی مجھ پر فلاں شخص کے سودرم مگر دودھیا
 نہیں بلکہ سیاہ ہیں تو تصدیق کی جاتی ہے اس واسطے کہ سیاہ ہونا ان درموں کی ایک صفت ہے اور یہ
 مسئلہ باب الکفالة میں گزر چکا۔ قال ویستغلف المقر له علی الاجل لانہ منکر حق علیہ والیمین علی المتکو۔
 اور مقر له سے میعاد کے انکار کرنے پر قسم لی جائے گی کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق سے انکار کرتا ہے
 اور جو منکر ہو اس پر قسم عائد ہوتی ہے۔ وان قال له علی مائة ودرہم لزومہ کلہا درہم ولو قال مائة
 وثوب لزومہ ثوب واحد والمرجع فی تفسیر المائة الیہ وهو القیاس فی الاول وبہ قال الشافعی لان المائة
 مبہمة والدرہم معطوف علیہا بالواو العاطفة لا تفسیر لہا فیقست المائة علی ابہا مہا کما فی الفصل
 الثانی وجہ الاستعسان وهو الفرق انہم استثقلوا تکرار الدرہم فی کل عدد واکتفوا بذکرہ عقیب العدین
 وهذا فیما یكثر استعمالہ وذلك عند كثرة الوجوب بكثره اسبابہ وذلك فی الدرہم والدنانیر والمکیل
 والمونرون واما الثیاب ومالا یقال ولا یوزن فلا یكثر وجوبہا فبقی علی الحقیقة وکذا اذا قال مائة
 وثوبان لہا بینا بخلاف ما اذا قال مائة وثلاثة اثواب لانه ذکر عددین مبہمین واعقبہا تفسیرا اذا
 الاثواب لم تذکر بحرف العطف فانصرف الیہما لا ستوائہما فی الحاجة الی تفسیر فکان کلہا ثیابا۔
 اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو اور ایک درم ہے تو اس پر یہ سب درم ہی لازم آویں
 گئے یعنی ایک تنوا یک درم لازم آویں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ سو اور ایک کپڑا ہے تو اس پر کپڑا ایک
 لازم آوے گا اور تنو کی تفسیر بیان کرنے میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اول صورت میں جو قیاس

یہی ہے۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اس واسطے کہ ایک سو تو مبہم ہے اور ایک درم اس پر
 بوا و عطف معطوف ہے اور اس کی تفسیر نہیں ہے تو سو کا لفظ اپنے ابہام پر باقی رہا جیسے دوسری صورت
 میں ہے فے لیکن یہ قیاس ترک کر کے ہم نے استحسان اختیار کیا۔ م۔ وجہ استحسان جس سے دونوں
 صورتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ لوگوں نے درم کا لفظ ہر عدد کے بعد بولنے کو نفیل سمجھا اور دونوں
 عددوں کے بعد ذکر کر دینے پر اکتفا کیا اور یہ صرف اسی صورت میں ہے جس کا استعمال بہت ہو اور احتمال
 بہت ہونے کی صورت جب ہی ہوتی ہے کہ اسباب کثیرہ کی وجہ سے واجب، ہونا بکثرت ہو اور یہ
 بات درم و دینار و کیلی و دزنی چیزوں میں ہوتی ہے۔ اور رہے کپڑے اور وہ چیزیں جو کیلی یا وزن نہیں
 کی جاتی ہیں تو ان کا وجوب زیادہ نہیں ہوتا ہے تو وہاں حقیقی بول چال پر مدار رہا اور اسی طرح اگر کہا کہ
 سو اور دو کپڑے ہیں تو بھی یہی حکم ہے۔

بدلیل مذکورہ بالا بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ ایک سو اور تین کپڑے ہیں کیونکہ اس نے دو عدد
 مبہم ذکر کر کے ان کے چھ تفسیر بیان کی اس واسطے کہ پڑے بلفظ جمع کا ذکر بحرف عطف نہیں ہے تو وہ
 ان دونوں عدد کی طرف پھرا گیا کیونکہ تفسیر کی ضرورت ان دونوں عدد کو ہے تو یہ سب کپڑے قرار دیئے
 جائیں گے فے واضح ہو کہ توضیح مقام یہ ہے کہ اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ مائۃ و درہم۔ تو اس
 میں احتمال ہے کہ مائۃ کی تفسیر دوسری چیز ہو سو اٹھ درم کے لیکن ہم نے دیکھا کہ بول چال کبھی ایسی چیزوں میں
 واقع ہوتی ہے جن کے استعمال کی ضرورت بکثرت پیش آتی ہے تو وہاں مائۃ درہم و درہم۔ مکرر بولنے سے احتراز
 کرتے ہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ مائۃ و درہم بول دیتے ہیں۔ اور چونکہ درم کا استعمال بکثرت ہے لہذا یہی حکم ہے
 کہ یہ سب درم ہیں بخلاف مائۃ و ثوب کے کہ اس میں ثوب یعنی کپڑا ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کا استعمال
 بہت ہو تو اگر سو کپڑے ہوتے تو مائۃ و ثوب و ثوب بولا جاتا۔ لہذا مائۃ سے اس کی مراد کچھ اور چیز ہے اور
 یہ اس وقت کہ جو مذکور ہے وہ سب کی تفسیر ہونے میں اصل زبان کے خلاف ہو اور اگر ایسا نہ ہو مثلاً
 کہا کہ مائۃ و ثلثۃ اثواب۔ یعنی اثواب بلفظ جمع ہو تو یہ ثلثۃ کے واسطے مع مائۃ کے تفسیر ہو سکتی ہے تو
 یہ سب کی تفسیر ہوگی۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ سب عربی میں جاری ہے بخلاف اردو بول چال کے کہ
 اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سو ایک روپیہ ہے تو یہ سب روپیہ ہے اور اگر کہا کہ ایک
 سو ہے اور ایک روپیہ ہے تو ایک سو کی تفسیر بیان کرتے۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ ایک سو ایک کپڑا
 ہے تو یہ سب کپڑے ہیں۔ اور اگر کہا کہ ایک سو ہے اور ایک کپڑا ہے تو تفسیر بیان کرے اور ایک سو
 تین کپڑے ہیں تو بھی یہی حکم ہے پس اردو محاورہ میں اگر عطف ہے تو علیحدہ ہے اور اگر بلا عطف ہے
 تو عین اول ہے فانہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن اقربتم فی قوسۃ لزمہ الممر
 والقوسۃ ونسرة فی الاصل بقولہ غصبت قوسۃ ووجهہ ان القوسۃ وءاء وظرف لہ وغصبت الشئ
 وهو منظوف لا یتحقق بدون الظرف فیلزم مانہ وکذا الطعام فی السفینۃ والحنطۃ فی الجوالق بخلاف ما اذا
 قال غصبت من قوسۃ لان کلمۃ من للانتزاع فیکون اقرار بغصب المنزوع۔ اگر کسی شخص نے چھواروں
 کا زنبیل میں اقرار کیا تو اس پر چھوارے مع زنبیل لازم آویں گے۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں اس کی

تفسیر یہ بیان کی کہ مقرر نے کہا کہ میں نے چھوڑنے میں غصب کئے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زنبیل ان چھوڑوں کے واسطے طرف ہے اور جو چیز کسی طرف میں اس کو غصب کرنا بدون طرف کے متحقق نہیں ہو سکتا پس چھوڑے مع زنبیل کے لازم آویں گے۔

اسی طرح اگر کشتی میں اناج اور گون میں گیہوں کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہے بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے زنبیل میں سے خرمہ غصب کئے تو زنبیل لازم نہ ہوگی اس واسطے کہ زنبیل میں سے کہنا اس میں سے نکال لینے کے معنوں میں ہے تو جو چیز نکالی ہے اسی کے غصب کرنے کا اقرار ہوگا۔ قال ومن اقرب دایة فی اصطبل لزومه الدایة خاصة لان الاصطبل غیر مضمون بالغصب عند ابی حنیفہؒ والابی یوسفؒ وعلی قیاس قول محمدؒ یضمنہما ومثله الطعام فی البیت۔ اگر کسی نے اصطبل میں ایک گھوڑا وغیرہ غصب کرنے کا اقرار کیا تو فقط گھوڑا اس پر لازم ہوگا اس واسطے کہ اصطبل تو غصب کرنے سے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مضمون نہیں ہوتا ہے یعنی اس کا غصب ہی نہیں ممکن ہے اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کرنے سے لازم آتا ہے کہ گھوڑے مع اصطبل کے ضامن ہو اور اسی طرح اگر کوٹھڑی میں اناج غصب کرنے کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن اقرب لفریة یخاتم لزومه الحلقة والفص لان الاسم الخاتم

یشتمل الک۔ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ علقہ ونگینہ دونوں لازم ہوں گے اس واسطے کہ انگوٹھی تو کل کو شامل ہے۔ ومن اقرب لفریة بسیف فله النصل والجفن والعمائل لان الاسم ینطوی علی الک۔ اور اگر اس نے تلوار کا اقرار کیا تو مقرہ کے واسطے پھل و میان و حائل سب ہوگا اس واسطے کہ یہ نام ان سب پر بولا جاتا ہے۔ ومن اقرب بحلقة فله العیدان والکسوة لاطلاق الاسم علی الک عرفاً۔ اور اگر چھ کھٹ کا اقرار کیا تو اس کے واسطے مسہری کی لکڑیاں مع پردہ سب ہوگا اس واسطے کہ عرف میں یہ لفظ کل پر بولا جاتا ہے۔ وان قال غصبت ثوباً فی منديل لزومه جميعاً لانه ظرف لان الثوب یلف فیہ وکذا لو قال علی ثوب فی ثوب لانه ظرف بخلاف قوله درهم فی درهم حیث یلزمه واحد لانه ضرب لا ظرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے تھان کو رومال میں غصب کیا تو دونوں لازم ہوں گے۔ کیونکہ رومال اس کا ظرف ہے اس واسطے کہ کپڑا اس میں لپیٹا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرے اوپر ایک تھان ایک کپڑے میں ہے تو بھی تھان مع کپڑا واجب ہوگا بخلاف اس کے اگر کہا کہ درم دوم ہے تو ایک ہی درم واجب ہوگا کیونکہ یہ تو ضرب کا حساب ہے اور ظرف نہیں ہے۔ وان قال ثوب فی عشرة الثوب لم یلزمه الا ثوب واحد عند ابی یوسفؒ وقال محمدؒ لزومه احد عشر ثوباً لان النفیس من الثياب قد یلف فی عشرة الثوب فامکن جملة علی الظرف ولا بی یوسفؒ ان حرف فی یتعمل فی البین والوسط

ایضا قال اللہ تعالیٰ فادخل فی مبادی ای بین مبادی فوقع الشک والاصل براءة الذم علی ان کل ثوب موعی ولیس بوعاء فتعد رجمله علی الظرف فتعین الاول محملاً۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھے پیرا ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک ہی کپڑا اس کے ذمہ لازم آوے گا (اور یہی قول ابو حنیفہؒ ہے۔ الکافی) اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے لازم ہوں گے۔ اس واسطے کہ کہیں نہایت عمدہ کپڑا دس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے تو ان دس کپڑوں کو اس کا ظرف ٹھہرانا ممکن ہے

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ (لفظ میں) کا استعمال درمیان دو وسط کے معنی میں بھی آتا ہے، قال اللہ تعالیٰ فادخلی فی عبادی یعنی میرے بندوں میں داخل ہو تو شک پڑ گیا کہ شاید یہاں مراد یہ ہے کہ ایک کپڑا جو دس کپڑوں میں ہے اور اصل یہ ہے کہ ذمہ بری رہے لہذا جب تک بھجوت ثابت نہ ہو تب تک وہ دس کپڑوں سے بری ہوگا علاوہ اس کے ہر کپڑا منظر دہ ہے اور ظرف نہیں ہے تو اس کو ظرف پر محمول کرنا معتذر رہے تو صرف اول معنی متعین ہوئے فی یعنی دس کپڑوں میں سے ایک کپڑا اس نے نکال لیا۔ ولو قال لفلان علی خمسة فی خمسة یزید الضرب والمساب لزومه خمسة لان الضرب لا یكثر المال وقال الحسن رحم یلزمه خمسة وعشرون وقد ذکرنا فی الطلاق ولو قال اردت خمسة مع خمسة لزومه عشرة لان اللفظ یحتمله ولو قال له علی من درهم الی عشرة او قال ما بین درہم الی عشرة لزومه تسعة عند ابی حنیفہ فیلزمہ الابتداء وما بعده وتسقط الغایة وقال یلزمہ العشرة کلها فیدخل الغایتان وقال زفر یلزمہ ثمانیة ولا یدخل الغایتان ولو قال له من داری ما بین هذا الحائط الی هذا الحائط فله ما بینہما ولیس له من الحائطین شیء وقد مرّت الدلائل فی الطلاق۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر پانچ درہم ہیں اور وہ ضرب و حساب کا قصد کرتا ہے تو صرف پانچ لازم ہوں گے اس واسطے کہ ضرب سے مال کی کثرت نہیں ہوتی ہے یعنی پانچ کے اس قدر ٹکڑے ہو جائیں گے اور زیادتی نہ ہوگی۔ اور حسن نے کہا کہ اس پر پچیسگی لازم ہوں گے اور ہم اس کو طلاق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد یہ تھی کہ پانچ مع پانچ کے ہیں تو اس پر دس لازم ہوں گے کیونکہ لفظ اس کو محتمل ہے اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سے دس تک ہیں یا کہا کہ ما بین ایک درہم کے تک ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے پس اس پر ابتداء کا درہم مع ما بعد کے لازم ہوں گے اور انتہا کا درہم ساقط ہوگا۔

اور صاحبین نے کہا کہ اس پر پورے دس لازم ہوں گے پس ابتداء و انتہاء دونوں داخل ہوں گے اور زفر نے کہا کہ اس پر آٹھ درہم لازم ہوں گے اور ابتداء و انتہاء خارج ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے واسطے میری داریں سے ما بین اس دیوار کے اس دیوار تک ہے تو جو کچھ دیوار کے بیچ میں ہے وہ مقر لہ کو ملے گا اور دونوں دیواروں میں سے کچھ نہیں ملے گا اور اس کے دلائل کتاب الطلاق میں گزر چکے۔

قال ومن قال لحمل فلانة علی الف درہم فان قال اوصی له فلان او مات ابوہ فورثہ فالاقوار صحیح لانه اقرب سبب صالح لثبوت الملك له فصل

فصل

اگر کسی نے کہا کہ فلانہ عورت کے حمل کے واسطے مجھ پر ہزار درہم لازم ہیں۔ پس اگر اس نے یوں بیان کیا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے واسطے وصیت کی ہے یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا اور اس نے یہ حصہ میراث یا باپے تو اقرار صحیح ہے کیونکہ اس نے حمل کے لئے ملکیت ثابت ہونے کا ایک سبب صالح بیان کیا۔ ثم اذا جأت بہ حیاتی مدۃ یعلم انہ کان قائما وقت الاقرار لزومه وان جأت بہ میتا فالہال للموصی والہورث حتی تقسم بین ورثة لانه اقرار فی الحقیقة لہما

وانما ينتقل الى الجنين بعد الولادة ولم ينتقل۔ پھر اگر فلا نہ عورت اس بچہ کو اتنی مدت بعد زندہ
جنی جس سے یہ بات معلوم ہو کہ اقرار کے وقت یہ پیٹ میں موجود تھا تو جو کچھ مقرر نے اقرار کیا
ہے وہ اس پر لازم ہوگا اور اگر وہ عورت اس بچہ کو مردہ جنی تو یہ مال وصیت کرنے والے کے
واسطے یا مورث کے واسطے ہے حتیٰ کہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جائے اس واسطے کہ مقرر کا
یہ اقرار درحقیقت وصیت کرنے والے یا مورث کے واسطے ہے اور اس حمل کی طرف تو جب
ہی منتقل ہوگا کہ وہ پیدا ہو جائے حالانکہ وہ مردہ پیدا ہوا تو اقرار بھی منتقل نہ ہوگا۔ ولوجاء انت
بولدین حین فالہمال بینہما ولوقال المقر یا عنی ادا قرضتہ لم یلزمہ شیئ لادہ بین سبباً مستحیلاً۔
اور اگر یہ عورت زندہ دو بچہ جنی تو مال ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ حمل کا لفظ دونوں کو شامل
ہے اور اگر اقرار کرنے والے نے اپنے اوپر حمل کا یہ مال ہونے کا سبب یہ بیان کیا ہو کہ حمل نے میرے
ہاتھ کوئی چیز بھی یا مجھے یہ مال قرض دیا ہے تو اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ اس نے
ایسا سبب بیان کیا جو محال ہے یعنی یہ امر محال ہے کہ حمل کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے
یا اس کو کچھ قرض دے۔ قال فان ابہم الاقرار لم یصح عند ابی یوسف وقال محمد یصح لان من الصحیح
فیجب اعماله وقد امکن بالحمل علی السبب الصالح ولابی یوسف ان الاقرار مطلقہ ینصرف الی الاقرار
بسبب التجارة ولہذا حمل اقرار العبد الماذون واحد المتفاوضین علیہ فیصیر کما اذا صرح بہ پھر
اگر اس نے حمل کے واسطے اقرار کو مبہم چھوڑ دیا یعنی کوئی سبب صالح یا سبب محال نہیں بیان کیا تو
امام ابو یوسف کے نزدیک اقرار صحیح نہیں ہے اور امام محمد کے نزدیک اقرار صحیح ہے اس واسطے کہ
اقرار بھی ایک جگہوں میں سے ہے تو اس کو عمل دلانا واجب ہے اور یہاں عمل دلانا اس طرح ممکن ہے
کہ کسی سبب صالح پر محمول کیا جاوے یعنی بطور وصیت یا میراث کے لازم ہے۔
اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار بدون بیان سبب ہو وہ ایسے اقرار کی طرف پھرا
جاتا ہے جو بوجہ تجارت کے ہو یعنی معنی یہ ہوں گے کہ اس حمل کا یہ حق مالی مجھ پر بوجہ تجارت کے واجب
ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر غلام ماذون نے اقرار کیا یا متفاوضین میں سے کسی نے اقرار کیا تو اقرار مطلق اسی
پر محمول ہوتا ہے کہ تجارت کے سبب سے واجب ہے تو یہ اقرار مبہم ایسا ہو گیا کہ گویا مقرر نے تصریح کر دی کہ
حمل کا یہ مال مجھ پر بوجہ تجارت کے واجب ہے اور چونکہ صریح اس طرح اقرار کرنا باطل ہے تو اقرار
مبہم بھی باطل ہے۔ قال ومن اقر بحمل جاریۃ او حمل شاة لرجل صح اقرارہ ولزمہ لان له وجہاً صحیحاً
وہو الرمیۃ بہ من جهة غیرہ فحمل علیہ۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے کے واسطے ایک باندی کے
حمل کا یا بکری کے حمل کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے اور اس پر لازم ہوگا۔ اس واسطے کہ اس اقرار کی وجہ
صحیح موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ غیر کی طرف سے اس حمل کی وصیت ہے تو اقرار اسی وجہ پر محمول کیا
جائے گا کہ مثلاً اس مقرر کو زید نے اپنی باندی عطا کی اور اس لئے حمل کی وصیت اس شخص کے لئے
کر دی جس کے واسطے زید نے اقرار کیا تو یہ جائز ہے اور اسی طرح اگر زید کو بکری کا بھن دی اور اس کے
بچہ کی اس شخص کے لئے وصیت کی جس کے لئے زید نے اقرار کیا ہے تو یہ صحیح ہے۔ پس جب زید نے بعد

اس کے اس شخص کے واسطے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے واسطے میرے پاس باندی کا بچہ یا بکری کا بچہ ہے تو یہ اقرار صحیح ہے اور جو اقرار کیا وہ لازم ہے۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اگر اقرار بدون بیان سبب میں وجہ صحیح نکل سکتی ہو تو اقرار صحیح ہوتا ہے جیسا کہ امام محمدؒ کا مذہب ہے۔ ومن اقر بشروط الخیار بطل الشرط۔ اور جس شخص نے شرط خیار کا اقرار کیا تو شرط باطل ہے اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کے واسطے قرضہ یا غصب یا ایسی ودیعت کا اقرار کیا جو اس نے تلف کر ڈالی ہے اس شرط پر کہ مجھے تین روز تک اپنے اقرار میں اختیار ہے تو اقرار جائز ہے اور شرط باطل ہے کیونکہ اس نے یہ کہا کہ میرے اوپر فلاں شخص کا قرضہ یا غصب ہے یا میں نے اس کی ودیعت تلف کر دی ہے تو یہ اس پر لازم ہے۔ لان الخیار للفسخ والاختیار لا یجتمعا ولزم المال لوجود الصیغة الملزمة ولم یعدم بهذا الشرط الباطل۔ اس واسطے کہ شرط خیار کی غرض یہ ہوتی ہے کہ جب چاہے فسخ کرے اور اقرار اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ فسخ کیا جائے اور مال اس وجہ سے لازم ہوگا کہ جس لفظ سے اس نے اقرار کیا ہے وہ لازم کرنے والا صیغہ ہے اور جو شرط لگائی ہے اس باطل شرط کی وجہ سے الزام نہیں ٹوٹے گا۔

باب الاستثناء مافی معناه !

یہ باب استثناء اور جو اس کے معنی میں ہے سب کے بیان میں ہے

فہ یعنی جو کچھ اقرار کیا ہے اس میں سے کچھ استثناء کرے پس اگر وہ استثناء اپنے اقرار سے متصل بیان کیا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر جدا بیان کیا تو سوائے حضرت ابن عباس کے سب کے نزدیک باطل ہے۔ اس واسطے کہ استثناء سے کلام متغیر ہو جاتا ہے پس اگر جدا کر کے جائز ہو تو ہر شخص کو اختیار ہوگا کہ جو اس نے معاہدہ کیا تھا جب چاہے اس کو بدل دے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ پھر شرط وغیرہ ہر چیز جو کلام کو متغیر کرے وہ استثناء کے معنی میں ہے اور اس باب میں استثناء کا بیان ہے اور ایسی چیز کا بھی بیان ہے جو استثناء کی طرح کلام متغیر کرتی ہے۔ م۔ قال ومن استثنی متصلا باقوالہ صح الاستثناء ولزمہ الباقی۔ جس شخص نے اپنے اقرار سے ملا ہوا استثناء کیا تو استثناء صحیح ہے اور اس کے ذمہ باقی لازم ہوگا۔ لان الاستثناء مع الجملة عبارة عن الباقی۔ اس واسطے کہ استثناء تو جملہ کے ساتھ میں باقی سے عبارت ہے فہ یعنی جب کلام میں اس نے استثناء ملا یا تو اب مل کر جو باقی رہا وہی اس عبارت کا مفاد ہے۔ ولکن لا بد من الاتصال۔ ولکن ملا ہوا بیان کرنا ضرور ہے فہ در نہ جدا کر کے استثناء صحیح نہ ہوگا۔

اور حاصل یہ کہ جب کسی نے کہا کہ مجھ پر دس درم سوائے پانچ درم کے ہیں تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اس پر دس درم ثابت ہوں پھر اس میں سے پانچ درم مستثنی ہو جائیں۔ اور دوم احتمال یہ کہ دس میں سے پانچ نکل کر باقی پانچ درم پر ثبوت کا حکم ہو اور یہی احتمال صحیح ہے کیونکہ جس نے

اپنی عورت سے کہا کہ تجھ پر تین طلاق سوائے دو طلاق کے ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ تجھ پر تین طلاق ثابت ہو کر اس میں سے دو طلاق نکل گئیں کیونکہ جب تین طلاقیں ثابت ہو جاویں تو پھر مغلطہ بائنہ ہو جاوے اور اس کا پھرنا کچھ مفید نہ ہو۔ بلکہ یہ معنی ہیں کہ تین طلاق میں سے دو طلاقیں نکل کر جو باقی رہے وہ تجھ پر ثابت ہے تو ایک طلاق ثابت ہوگی۔ اسی طرح دس درم سوائے پانچ درم کے یہ معنی ہیں کہ دس میں سے پانچ نکل کر جو باقی رہا وہ مجھ پر ثابت ہے۔ اسی واسطے شیخ مصنف نے کہا کہ سب ملا کر جو باقی رہا اس سے حکم متعلق ہوتا ہے۔ وصو الاستثنی الاقل والاكثر۔ اور استثناء خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو دونوں برابر ہیں۔ فان استثنی الجميع لزومه الاقرار و بطل الاستثناء۔ پس اگر کسی نے کل کو استثناء کیا تو اقرار لازم ہوگا اور استثناء باطل ہوگا مثلاً کہا کہ مجھ پر دس سوائے دس کے ہیں تو یہ استثناء ہونے کے بعد دس میں سے کچھ باقی نہیں رہا حالانکہ یہ استثناء کے معنی نہیں ہیں۔ لانه تکلم بالحاصل بعد الثبوت۔ اس واسطے کہ مستثنیٰ کے بعد جو باقی رہے اسکو بولنے کا نام استثناء ہے فے تو باقی ہونا ضرور ہے۔ ولما حصل بعده۔ اور یہاں کل استثناء کے بعد کچھ باقی نہیں ہے فے تو استثناء نہیں ہوا۔ فیکون رجوعاً۔ تو یہ اقرار سے رجوع ہو جائے گا فے استثناء نہیں ہوگا۔ وقد مر الوجه فی الطلاق۔ اور طلاق میں اس کے وجہ بیان ہو چکے ہیں فے پس حاصل یہ نکلا کہ جب کل سے کل استثناء کیا تو استثناء صحیح نہ ہوا تو اقرار باقی رہ گیا کیونکہ استثناء صحیح ہو تو اقرار سے پھرنے کے معنی ہوں اور اس کا اقرار سے پھرنا جائز نہیں ہے تو اقرار صحیح ہوا اور پھرنا باطل ہے۔ اسی واسطے حکم دیا کہ اقرار لازم ہوگا اور استثناء باطل ہے۔

پھر واضح ہو کہ جب سودرم سے دس درم استثناء کئے یا پچاس من گہیوں سے بیس من گہیوں استثناء کئے یا دس دینار سے پانچ دینار استثناء کئے تو یہ استثناء اسی جنس سے ہے۔ پس حکم ظاہر ہے اور اگر غیر جنس استثناء کرے تو اس کو بیان کرنا چاہیے چنانچہ فرمایا۔ ولو قال له علی مائة درهم الادینار۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سودرم سوائے ایک دینار کے ہیں۔ او الاقفیذ حنطة۔ یا کہا کہ سودرم سوائے ایک قفیز گہیوں کے ہیں فے تو سودرم سے ایک دینار نکالنے کے بعد جو رہا وہ لازم ہونا چاہیے یا سودرم سے ایک قفیز گہیوں نکال کر باقی لازم ہے لہذا فرمایا۔ لزومه مائة درهم الاقفیذ الدینار والقفیذ۔ تو اس کے ذمہ سودرم سوائے ایک دینار کے قیمت یا ایک قفیز کی قیمت کے لازم ہوں گے فے اس طور پر کہ دینار یا ایک قفیز کی قیمت درموں سے لگائی جاوے۔ اور فرض کرو کہ دینار کی قیمت دس درم ہیں تو سو میں سے دس نکال کر نوے درم لازم ہوں گے۔ اور اگر قفیز کی قیمت بیس درم ہوں تو سودرم سے بیس نکال کر باقی اسی درم اس پر لازم ہوں گے۔ وهذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ ابی یوسفؒ اور یہ امام ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ کا قول ہے فے کہ دینار و قفیز کے استثناء میں استثناء مراد قیمت صحیح ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ ولو قال له علی مائة درهم الاثوب۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سودرم سوائے ایک تھان کے ہیں۔ لم یصح الاستثناء تو استثناء نہیں صحیح ہے فے خواہ دینار و قفیز کا استثناء ہو یا کپڑے کا استثناء ہو دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے بلکہ اقرار سودرم صحیح ہے پس پورے سودرم بدون استثناء کے لازم ہوں گے۔ وقال الشافعی یصح فیہما۔ اور امام شافعیؒ نے

کہا کہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح ہے یعنی سودرم سے تمھان کی قیمت استثناء کر کے باقی لازم ہے جیسے سودرم سے قیمت دینار و قفیز کا ل کر باقی لازم ہے۔ لمحمدان الاستثناء مالو لاہ لدخل تحت اللفظ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایسی چیز ہے کہ اگر یہ نہ ہوتی تو لفظ کے تحت میں داخل ہوتا ہے مثلاً سودرم سوائے دس درم کے ہیں تو اگر سوائے دس درم کا لفظ نہ ہوتا تو یہ دس درم بھی سودرم میں شامل رہتے پس یہ ایک جنس میں صحیح ہے وھذا لا یتحقق فی خلاف الجنس۔ اور یہ معنی خلاف جنس میں متحقق نہیں ہو سکتے ہیں فہے کیونکہ سودرم سوائے دینار کے جب کہا تو اگر استثناء نہ ہوتا تو یہ دینار ان درموں کے لفظ میں شامل نہیں ہو سکتا تھا اور اسی طرح قفیز یا کپڑا بھی داخل نہیں ہو سکتا تھا تو استثناء صحیح نہ ہوا۔ ولشافعیؒ انھما اتحد اجنسا من حیث المالۃ۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں مالیت کی راہ سے جنس متحد ہیں فہے تو سودرم سے ایک دینار کا لانا اس وجہ سے صحیح ہے کہ سودرم کی مالیت سے ایک دینار کی مالیت مستثنیٰ ہے اسی طرح ایک قفیز کی مالیت یا ایک تمھان کی مالیت مستثنیٰ ہے تو استثناء باعتبار مالیت کے صحیح ہے۔ ولھما ان المعانسة فی الاقل ثابتة من حیث الثمنیۃ۔ اور امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اول میں ایک جنس ہونا ملحوظ ثمن ہونے کے ثابت ہے فہے یعنی سودرم کے ساتھ ایک دینار و ایک قفیز گیبوں اس وجہ سے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہو سکتے ہیں۔ وھذا فی الدینار ظاہر۔ اور یہ حکم دینار کے حق میں ظاہر ہے۔ والکیل والموزون اوصافھما اشبان۔ اور کیلی ووزنی چیزوں میں ان کے اوصاف ثمن ہیں فہے مثلاً گیبوں یا تو وصف بیان کرنے سے معلوم ہیں یا معین ہیں۔ پس جب معین ہوں تو مبیع ہیں اور جب ان کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لیا تو غیر معین بذمہ واجب ہوتے ہیں جیسے دینار بذمہ واجب ہونے میں درم و دینار کی طرح کیلی و موزون ہے تو ثمن ہونے میں ایک جنس ہیں۔ اما الثوب فلیس بثمان اصلا۔ اور رہا تمھان تو کسی طرح سے ثمن نہیں ہے فہے کیونکہ جیسے وہ ظاہر میں ثمن نہیں ہیں اسی طرح ذمہ واجب ہونے میں بھی ثمن نہیں ہے۔ ولھذا لا یجب بطلاق عقد المعاوضة۔ لہذا وہ مطلق عقد معاوضہ میں واجب نہیں ہوتا فہے یعنی اگر تمھان کا معاوضہ مطلق ہو تو وجوب نہیں ہوتا ہے ہاں سلم میں البتہ مخصوص طور پر ذمہ واجب ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں ثمنیت نہیں ہے۔ وما یكون ثمنا صلح مقدرہا للدرہم فصار بقدرہ مستثنیٰ من الدرہم۔ اور جو چیز ثمن ہوتی ہے وہ درموں کے اندازہ میں آتی ہے تو درموں سے اسی قدر مستثنیٰ ہیں فہے مثلاً دینار کو درموں سے اندازہ کیا یا قفیز گیبوں کو درموں سے اندازہ کیا پس سودرم میں سے یہ اندازہ مستثنیٰ کر دیا۔ وما لا یكون ثمنا لا یصلح مقدرہ فبقی لستمثنیٰ من الدرہم مجہولاً فلا یصح۔ اور جو چیز ثمن نہیں ہو سکتی جیسے تمھان تو درموں سے اندازہ نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کو درموں کے اندازہ و حساب میں نہیں لاسکتے ہیں تو مستثنیٰ منہ درموں سے جو چیز مستثنیٰ ہے وہ مجہول ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے۔ قال ومن اقر بحق وقال انشاء اللہ تعالیٰ متصلاً باقرارہ لا یلزمہ الاقرار۔ اگر کسی نے کچھ حق کا اقرار کیا اور اقرار سے بلا ہوا انشاء اللہ تعالیٰ کہا تو اقرار نہ کر اس پر لازم نہ ہوگا فہے مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم انشاء اللہ تعالیٰ ہیں تو یہ اقرار کچھ بھی لازم نہیں ہوا۔ لان الاستثناء بمشیۃ انشاء اللہ تعالیٰ ما یبطل

اور تعلیق فان كان الاول نقدا بطل وان كان الثاني فكذا لك۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے لفظ سے استثناء کرنا دو حال سے خالی نہیں یا تو ابطال ہے یا تعلیق ہے۔ پس اگر ابطال ہو تو اس نے خود مٹا دیا اور اگر تعلیق ہو تو بھی اقرار مٹ گیا ہے یعنی اگر انشاء اللہ تعالیٰ کہا تو یہ معنی کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو یہ حق مجھ پر تھا یعنی نہیں ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا پس جب اس نے خود مٹایا تو مٹ گیا۔ اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کے رائے میں یہ تعلیق ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھ پر یہ حق ہے۔ جبے اگر تو اس گھر میں جاوے تو تجھ پر طلاق ہے پس اگر تعلیق مقصود ہو تو بھی اقرار مذکور انشاء اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے باطل ہے۔ اما لان الاقرار لا یحتمل التعلیق بالشرط۔ خواہ اس وجہ سے کہ اقرار ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ تعلیق بشرط کو محتمل ہو فے یعنی وہ کسی شرط پر معلق ہو کر موجود نہیں ہو سکتا ہے۔ ادلانہ شرط لا یوقف علیہ کہا ذکونا فی الطلاق۔ یا اس وجہ سے کہ مشیت الہی عز وجل کی شرط لگانا ایسی شرط ہے جس پر وقوف نہیں ہو سکتا تو باطل ہے جبے ہم نے طلاق میں ذکر کیا ہے۔ بخلاف ما اذا قال لفلان علی مائة درهم اذا مت او اذا جئک من الشہر اذا فطرو الناس۔ برخلاف اس کے اگر تعلیق معلوم ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے واسطے مجھ پر سو درم ہیں جب میں مروں، یا کہا کہ جب چاند رات آوے یا کہا کہ جب مسلمان لوگ روزہ سے فارغ ہوں یعنی عید کے روزے تو یہ بیان مدت صحیح ہے۔ لانہ فی معنی بیان المدة فیکون تاجیلاً لا تعلیقاً۔ اس واسطے کہ یہ تو مدت بیان کرنے کے معنی میں ہے تو تعلیق نہیں بلکہ تاویل ہے۔ فے یعنی گویا مقرلہ کی طرف سے اس مال کے ادا کرنے کی اس قدر مدت مہلت پانے کا دعویٰ کرتا ہے۔ حتی لو کذبہ المقرلہ فی الاجل یكون المال حالاً۔ حتی کہ اگر مقرلہ نے اس میعاد میں اس کو جھٹلایا تو مال مذکور فی الحال واجب ہو گا فے اور یہ میعاد ثابت نہ ہوگی۔ یعنی اگر مقرلہ نے کہا کہ میرا یہ مال تجھ پر واجب ہے اور یہ میعاد کا دعویٰ تو نے جھوٹ پانڈھا ہے تو اس پر فی الحال ادا کرنا موافق اپنے اقرار کے واجب ہو جائے گا اور مدت کا دعویٰ باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں دار کا لفظ زمین کے قطعہ پر بولا جاتا ہے خواہ اس میں عمارت ہو یا نہ ہو۔ قال ومن اقویدار واستثنی بنادھا لنفسہ فللمقرلہ الدار والبناء۔ اگر کسی نے دوسرے کے واسطے ایک دار کا اقرار کیا اور اس دار کی عمارت کو اپنے واسطے مستثنی کیا تو مقرلہ کے واسطے دار مع عمارت ہے فے مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے واسطے یہ دار ہے اور اس کی عمارت میرے واسطے ہے تو مقرلہ کو دار مع عمارت ملے گا۔ لان البناء داخل فی هذا الاقرار معنی لا لفظاً۔ اس واسطے کہ عمارت تو اس اقرار میں ازراہ معنی داخل ہے اور ازراہ لفظ نہیں داخل ہے فے کیونکہ لفظ دار تو زمین و عمارت دونوں کا نام نہیں ہے بلکہ فقط زمین ہے لیکن اگر اس زمین پر عمارت ہو تو وہ بھی شامل ہو جائے گی تو لفظ دار اس عمارت کو لفظاً شامل نہیں ہے اور جب لفظ اس کو شامل نہیں تو عمارت کا استثناء بھی نہیں ہو سکتا۔

پس حاصل یہ ہوا کہ جو لفظ مستثنیٰ منہ ہے وہ اپنے لفظ کی راہ سے جن چیزوں کو شامل ہو ان میں سے کوئی چیز استثناء کرے تو صحیح ہے اور اگر وہ معنی میں شامل ہو تو استثناء نہیں ہوگا۔

والنقص فی الخاتم والنخلۃ فی البستان نظیر البناء فی الدار لانه یدخل فیہ تبعاً لالفاظ۔ اور دار
 میں عمارت کے استثناء کرنے کی نظیر یہ کہ انگوٹھی میں سے نگینہ کا استثناء کیا یا بستان میں سے
 ورمحت کا استثناء کیا تو صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ جو استثناء کیا وہ مستثنیٰ منہ میں تبعاً داخل ہے
 اور لفظاً داخل نہیں ہے۔ مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے واسطے مجھ پر انگوٹھی ہے سوائے نگینہ کے
 کہ وہ میرا ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ نگینہ اس انگوٹھی میں شامل ہے ورنہ لفظ تو حلقہ کے
 واسطے ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ یہ بستان فلاں شخص کے واسطے ہے سوائے نخل کے کہ وہ میرا
 ہے تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ نخل اس میں تبعاً داخل ہے جیسے دار میں سے عمارت کا استثناء
 صحیح نہیں کیونکہ دار کا لفظ صرف اس زمین کے واسطے ہے اور عمارت اس میں بالتبع داخل ہے۔
 بخلاف ما اذا قال الاثلثا والادبیتا منها۔ پر خلاف اس کے اگر کہا کہ سوائے تہائی دار کے یا
 سوائے ایک بیت کی دار میں سے سے یعنی مثلاً کہا کہ یہ دار فلاں شخص کے واسطے ہے سوائے اس
 کی تہائی کے یا سوائے اس میں سے ایک بیت کے کہ وہ میری ملک ہے تو استثناء صحیح ہے۔
 لانه داخل فیہ لفظاً۔ کیونکہ جو استثناء کیا وہ اس دار کے لفظ میں داخل ہے۔ یعنی لفظ دار اس
 تمام کو محیط ہے تو جب دار میں سے تہائی یا بیت کو مستثنیٰ کیا تو ایسی چیز کو مستثنیٰ کیا جو لفظ
 دار کے تحت میں داخل ہے پس استثناء صحیح ہے۔ م۔ ولو قال بنادھذہ الدار لی والعرضۃ
 لفلان فہو کما قال لان العرضۃ عبارة عن البقعة دون البناء فکانہ قال بیاض ہذہ الارض
 لفلان دون البناء بخلاف ما اذا قال مکان العرضۃ ارضاً حیث یکون البناۃ للمقرلہ لان الاقرار
 بالارض اقرار بالبناء کالاقرار بالدار۔ اور اگر اس نے کہا کہ اس دار کی عمارت میری ہے اور
 عرضہ فلاں شخص کا ہے تو یہ اس کے کہنے کے موافق ہوگا اس واسطے کہ عرضہ اس خالی زمین کو
 بدون عمارت کے بولتے ہیں تو گویا اس نے یوں کہا کہ فلاں شخص کی یہ زمین بدون عمارت کے ہے
 بخلاف اس کے اگر اس نے بجلتے عرضہ کی لفظ زمین کہا یعنی یہ زمین فلاں شخص کی ہے تو یہ عمارت
 بھی مقرلہ کی ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ زمین کا اقرار کرنا اس کی عمارت کا بھی اقرار ہے جیسے دار
 کے اقرار میں عمارت داخل ہو جاتی ہے۔ ولو قال لہ علی الف درہم من ثمن عبد اشتریۃ منہ
 ولم اقبضہ فان ذکر عبد العینہ قبل المقولہ ان شئت سلم العبد وخذ الالف والافلاشی
 لك قال ہذا علی وجوہ احد ہا ہذا ہوان یصدقہ ویسلم العبد وجوابہ ما ذکونا لان الثابت
 بتصادقہما کالثابت معائتہ والثانی ان یقول المقرلہ عبدک ما یعتک وانما یعتک عبد غیر ہذا
 وفیہ المال لانہ علی المقرلہ اقرار بہ عند سلامۃ العبد لہ وقد سلم فلا یبالی باختلاف السبب
 بعد حصول المقصود والثالث ان یقول العبد عبدی ما یعتک وحکمہ ان لا یلزم المقرئی لانه ما اقر بالمال
 الا عوضاً عن العبد فلا یلزمہ ورنہ ولو قال مع ذلک انما یعتک غیرہ یتحالفان لان المقری یدعی تسلیم
 من عینہ والاخر ینکر والمقرلہ یدعی علیہ الالف بیع غیرہ والاخر ینکر فاذا تحالف بطل المال وھذا
 اذا ذکر عبد عبد العینہ وان قال من ثمن عبد ولم یعینہ اہ۔ الالف

ولا یصدق فی قوله ما قبضت عند ابی حنیفة رحم وصل امر فصل لانه رجوع ناسا اقر بوجوب السبب رجوعا الی کلمة علی وانکاره القبض فی غیر المعین ینافی الوجوب اصلان لاجماله مقارنه کانت اوطارئة بان اشتری عبدا ثم نیساة عند الاختلاط بامثاله توجب هلاک البیع فیمتنع وجوب نقد الثمن واذا کان کذلک کان رجوعا فلا یصح وان کان موصولا وقال ابو یوسف ومحمد ان وصل صدق ولم یلزمه شیء وان فصل لم یصدق اذا انکر المقر له ان یشترک من ثمن عبد وان اقرانه باعه متاعا فالقول قول المقر ووجه ذلك انه اقر بوجوب المال علیه وین سببا وهو البیع فان وافقه الطالب فی السبب وبه لا یتأكد الوجوب الا بالقبض والمقر ینکره فیکون القول قوله وان کذب به فی السبب کان هذا من المقر بیاننا مغیر لان صدر کلامه للوجوب مطلقا و آخره یحتمل انتفاء علی اعتبار عدم القبض والمغیر یصح موصولا لا مفصولا ولو قال اتبعت منه عینا الا انی لم اقبضه فالقول قوله بالاجماع لانه لیس من ضرورة البیع القبض بخلاف الاقرار بوجوب الثمن - اور اگر مقرر نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم ایک غلام کے دام ہیں جو میں نے خریدا اور قبضہ نہیں کیا تھا۔ پس اگر اس نے کوئی غلام معین بیان کیا ہو تو مقر نے سے کہا جائے گا کہ حیراجی چاہے تو یہ غلام دے دے اور ہزار درم لے لے ورنہ تیرے واسطے کچھ نہ ہوگا۔ شیخ نے فرمایا کہ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ از انجملہ ایک یہ ہے جو تم میں بیان فرمائی اور وہ یہ ہے کہ مقر نے اس کے قول کی تصدیق کر کے غلام سپرد کر دے اور اس کا حکم وہ ہے جو مذکور ہوا یعنی ہزار درم لے لے گا اس واسطے کہ جو بات ان دونوں کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوئی وہ گویا معائنہ سے ثابت ہوئی۔ دوم یہ کہ مقر نے کہا کہ یہ غلام تو تیرا ہی غلام ہے میں نے اس کو تیرے ہاتھ نہیں فروخت کیا بلکہ میں نے تو اس کے سوائے دوسرا غلام تیرے ہاتھ فروخت کر کے تجھے سپرد کر دیا تھا اور اس صورت میں مقر پر مال لازم ہوگا کیونکہ مقر نے در صورتیکہ یہ غلام اس کو سالم ہو اس مال کا اقرار کیا ہے حالانکہ یہ غلام اس کو مسلم ہوا تو اس مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد سبب مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یعنی خواہ وہ اسی سبب سے مسلم ہو جس کا مقر نے دعویٰ کیا ہے یا دوسرے سبب سے مسلم ہو جس کا مقر نے دعویٰ کیا ہے۔ دونوں برابر ہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مقر نے کہا کہ یہ غلام تو میرا غلام ہے میں نے اس کو تیرے ہاتھ فروخت نہیں کیا اس کا حکم یہ ہے کہ مقر کے ذمہ کچھ مال لازم نہ ہوگا کیونکہ مقر نے مال کا اقرار تو صرف اسی طور پر کیا تھا کہ یہ غلام اس کا عوض ملے تو بدون غلام ملنے کے اس پر کچھ نہیں لازم ہوگا۔ اور اگر مقر نے باوجود اس کے یہ بھی کہا کہ بلکہ میں نے تیرے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا تو دونوں میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ مقر تو اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مقر نے یہ غلام معین اس کو سپرد کرنا واجب ہے حالانکہ مقر نے اس سے منکر ہے اور مقر نے اس پر دعویٰ کرتا ہے کہ ہزار درم بوجہ دوسرے غلام کی بیع کے مقر پر لازم ہیں اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے۔ پس اگر دونوں نے قسم کھالی تو مال باطل ہو جائے گا اور

یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے کوئی غلام معین ذکر کیا ہو۔ اور اگر مقرر نے کہا کہ یہ مال ایک غلام کا ثمن ہے اور یہ غلام معین نہیں کیا تو اس پر ہزار درم لازم ہوں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قول کی تصدیق نہ ہوگی کہ میں نے اس غلام مبیع پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ خواہ وہ عدم قبضہ کا قول ملا کر کہے یا جدا کر کے بیان کرے اس واسطے کہ یہ کلمہ اقرار اول سے رجوع ہے کیونکہ اس نے مال واجب ہونے کا اقرار کیا تھا کہ مجھ پر ہے اور غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار کرنا سرے سے وجوب سے منافی ہے یعنی اگر غیر معین مبیع پر قبضہ نہ ہو تو ثمن ہی واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ مبیع کا مجہول ہونا خواہ عقد کے متصل ہو یا اس کے بعد طاری ہو۔ مثلاً ایک مجہول غلام خرید یا ایک غلام خرید کر جب وہ غلاموں میں مل گیا تو دونوں اس کی شناخت مجہول گئے تو یہ موجب ہے کہ غلام مبیع تلف ہو گیا۔ پس یہ ادائے ثمن واجب ہونے سے مانع ہے پس ثمن واجب ہی نہ ہوا حالانکہ اس نے اپنے اوپر واجب ہونے کا اقرار کیا ہے تو جب کہا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا ہے تو یہ اقرار سے رجوع ہے پس یہ رجوع نہیں صحیح ہوگا اگرچہ موصول ہو۔ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ اگر اس نے ملا کر کہا ہو تو تصدیق ہوگی اور اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے جدا کر کے کہا تو تصدیق نہ ہوگی بشرطیکہ مقرر اس امر سے انکار کرے کہ یہ مال کسی غلام کا ثمن ہے۔ اور اگر مقرر نے کہا کہ میں نے اس کے ہاتھ کوئی اسباب فروخت کیا تھا تو مقرر کا قول قبول ہوگا۔

اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے اوپر مال واجب ہونے کا اقرار کیا اور اس کا ایک سبب بیان کیا اور وہ بیع ہے پس اگر مقرر نے اس کے ساتھ سبب میں موافقت کی حالانکہ صرف بیع سے وجوب متاكد نہیں ہوتا بدون قبضہ کے اور مقرر اس قبضہ سے منکر ہے تو قول مقرر کا قبول ہوگا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا۔ اور اگر مقرر نے سبب میں اس کی تکذیب کی اور کہا کہ ثمن غلام نہیں بلکہ ثمن متاع ہے تو مقرر کی طرف سے یہ بیان اس کا ایسا ہو گیا کہ جس سے اس نے اپنے صدر غلام کو تغیر کیا۔ اس واسطے کہ ابتدائی کلام سے تو مطلقاً وجوب نکلتا ہے اور آخر کلام لانے سے احتمال ہوا کہ بر تقدیر قبضہ نہ ہونے کے وجوب نہیں ہے اور جو بیان ایسا ہو کہ حکم بدلتا ہو تو وہ ملا کر صحیح ہے اور جدا کر کے صحیح نہیں ہے۔ اور اگر مقرر نے کہا کہ میں نے مقرر سے ایک مال معین خرید کر اس پر قبضہ نہیں کیا تھا تو بالاجماع اسی کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ بیع کے واسطے قبضہ ہو جانا ضرور نہیں ہے برخلاف اس کے جب اپنے اوپر ثمن واجب ہونے کا اقرار کرے فے تو ضرور ہے کہ قبضہ ہو چکا کیونکہ ثمن بدون قبضہ کے واجب نہیں ہوتا ہے۔ قال وكذا الوقال من ثمن خمر او خنزير ومعنى المسألة اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن الخمر والخنزير لزمه الالف ولم يقبل تفسيره عند أبي حنيفةؒ وصل ام فصل لانه رجوع لان ثمن الخمر والخنزير لا يكون واجبا واول كلامه للوجوب وقال اذا وصل لا يلزمه شيء لانه بين باخر كلامه انه ما اراد به الايجاب وصار كما اذا قال في آخره ان شاء الله قلنا ذلك تعليق وهذا البطلان۔ اور اسی طرح اگر مقرر نے کہا کہ ثمن شراب یا سور ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ مقرر نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم شراب یا سور کے دام ہیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر ہزار درم لازم ہوں گے۔

اور اس کا بیان قبول نہ ہوگا خواہ ملا کر بیان کرے یا جدا کر کے کہے کیونکہ اقرار سے رجوع ہے۔
اس واسطے کہ شراب یا سور کے درم نہیں واجب ہوتے ہیں حالانکہ اقل کلام میں اس نے اپنے اوپر
وجوب بیان کیا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر ملا کر بیان کرے تو اس کے ذمہ کچھ واجب نہ ہوگا
کیونکہ اس نے اپنے آخر کلام سے ظاہر کر دیا کہ واجب ہونا میری مراد نہیں ہے اور یہ کلام ایسا ہو گیا
جیسے اس نے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ ملایا ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملانا تو تعلیق
ہے حالانکہ اقرار میں ثمن شراب یا سور کہنا اقرار کا مٹانا ہے پس قیاس نہیں ہو سکتا۔ ولو قال
لہ علی الف درہم من ثمن متاع اذ قال افرضتني الف درہم ثم قال ہی زیوف ابتہرجة وقال المقلہ
جیاد لزومہ الجیاد فی قول ابی حنیفہؒ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم ایک اسباب
کے دام ہیں یا ایک شخص سے کہا کہ تو نے مجھے ہزار درم قرض دیئے ہیں پھر کہا کہ ان درموں میں کھونٹ
ہے یا تاجروں میں ان کا چلن نہیں ہے اور مقلہ نے کہا کہ نہیں بلکہ کھرے درم تھے تو اس پر کھرے درم
لازم ہوں گے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ وقالان قال موصولا یصدق وان قال مفصولا لا
یصدق وعلى هذا الخلاف اذا قال ہی ستوقہ اور صاص وعلى هذا اذا قال الا انها زیوف وعلى هذا اذا
قال لفلان على الف درہم زیوف من ثمن متاع لهما انه بیان مغیر فیصح بشرط الوصل كالشرط والاستثناء
وهذا لان اسم الدرہم یحتمل الزیوف بحقیقة والستوقۃ بمعازۃ الا ان مطلقہ ینصرف الی الجیاد فان
بیانا مغیرا من هذا الوجه وصادر کما اذا قال الا انها وزن خمسة ولا بی حنیفہؒ ان هذا رجوع لان مطلق
العقد یقتنی وصف السلامة عن العیب والزیافۃ عیب ودعوی العیب رجوع عن بعض موجبه وصادر کما
اذا قال بعتکہ معیبا وقال المشتري بعثنیه سلیبا فالقول للمشتري لهما بینا والستوقۃ لیست من الاثنان
والبیع یرد على الثمن فكان رجوعا وقوله الا انها وزن خمسة یصح استثناء لانه مقدار بخلاف الجودۃ لان
استثناء الوصف لا یعوز کما استثناء البناء فی الدار بخلاف ما اذا قال علی کو حنطۃ من ثمن عید الا انها
رویۃ لان الردارۃ نوع لا عیب فمطلق العقد لا یقتنی السلامة عنہا وعن ابی حنیفہؒ فی غیر روایۃ الاصل
انه یمصدق فی الزیوف اذا وصل لان القرض یوجب رد مثل المقبوض وقد یكون زیفا کما فی الغصب
ووجه الظاهر ان التعامل بالبیاد فانصرف مطلقہ الیہا ولو قال لفلان على الف درہم زیوف
ولم یدکر البیع والقرض قیل یمصدق بالاجمع لان اسم الدرہم یضمیرتینا ولہا قیل لا یمصدق لان
مطلق الاقرار ینصرف الی العقود لتعینہا مشروعۃ لا الی الاستهلاك المعوم۔ اور صاحبین
نے فرمایا کہ اگر اقرار کرنے والے نے کھونٹے یا بے چلن ہونے کو اپنے اقرار سے ملا کر کہا تو تصدیق
کی جائے گی اور اگر علیحدہ کر کے کہا تو تصدیق نہیں کی جائے گی اور اسی طرح اگر تاجروں میں
بے چلن ہونے سے بھی بدتر بیان کئے۔ مثلاً کہا کہ وہ ستوق یا رصاص ہیں
تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم
ایک اسباب کے دام ہیں یا اس نے مجھ کو قرض دیئے ہیں مگر وہ زیوف ہیں یا کہا کہ لیکن وہ
زیوف ہیں تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے ہزار درم

کھونٹے ایک اسباب کی قیمت ہیں یا دام ہیں تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پھلا کلام جو اس نے تفسیر بیان کیا وہ تغیر دینے والی تفسیر ہے پس اگر ملا کر بیان کرے تو قبول ہوگی جسے شرط و استثناء میں حکم ہے اور تغیر دینے والی تفسیر ہم نے اس واسطے کہا کہ درم کا لفظ تو کھونٹے درم کو حقیقی معنی کی راہ سے بھی شامل ہے البتہ ستوقہ کو بطور مجاز کے شامل ہے مگر جب مطلق درم پوئے گا تو کامل درم یعنی حقیقی درم مراد ہوں گے۔ پس جب اس نے مطلق درم کہا کہ کھونٹے درم بیان کئے تو اس راہ سے یہ بیان اس کے کلام کا تغیر دینے والا ہو گیا اور ایسا ہو گیا جسے اس نے کہا کہ یہ درام بوزن سبعہ نہیں بلکہ بوزن خمسہ ہیں یعنی مطلق درام سے تو وزن سبعہ مراد ہوتے ہیں مگر جب اس نے کہا کہ یہ درام بوزن خمسہ ہیں تو اس نے اپنے بیان سے تغیر دیا پس تغیر کے واسطے یہ شرط ہے کہ ملا ہوا کلام ہو ورنہ قبول نہ ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنے اقرار سابق سے رجوع ہے یعنی پہلے اقرار سے پھرنا چاہتا ہے کیونکہ مطلق عقد بیع تو اس کو مقتضی ہے کہ عیب سے ثمن صحیح سالم ہو اور زیوف یعنی کھونٹا ہونا عیب ہے اور عیب کا دعویٰ کرنا یعنی بمقتضائے عقد مجھ پر کھونٹا واجب ہوا ہے۔ یہ کچھ مقتضائے عقد سے پھرنا ہوتا ہے کیونکہ عقد مقتضی تھا کہ کھرا ثمن واجب ہو اور ایسا ہو گیا کہ جسے کسی نے کہا کہ میں نے بیع کو تیرے ہاتھ عیب دار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے بے عیب فروخت کیا ہے تو مشتری کا قول قبول ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد اسی کو مقتضی ہے کہ بیع بے عیب ہو اور یہ ستوقہ درم تو وہ ثمن کی جنس سے نہیں ہیں یعنی ان کو درم مجازاً کہتے ہیں حالانکہ بیع تو ثمن ہی پر وارد ہوا کرتی ہے تو ستوقہ کا دعویٰ کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہے۔ اور یہ کہنا کہ یہ درام بوزن خمسہ ہیں تو یہ بطریق استثناء کے صحیح ہے کیونکہ یہ بھی ایک مقدار ہے بخلاف کھرے ہونے کے کیونکہ کھرا ہونا ایک وصف تابع ہے اور تابع وصف کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جسے اقرار دارین عمارت کا استثناء کرنا نہیں صحیح ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کسی نے کہا کہ میرے اوپر ایک کرگیہوں ایک غلام کا ثمن ہیں مگر یہ گیہوں ردی ہیں تو استثناء صحیح ہے اس واسطے کہ ردی ہونا ایک قسم ہے اور عیب نہیں ہے۔ پس مطلق عقد اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ عوض ردی نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ سے سوائے ظاہر الروایۃ کے یوں روایت آئی ہے کہ کھونٹے درم کہتے ہیں اگر ملا کر کہا ہو تو تصدیق ہوگی بشرطیکہ کھونٹا ہونا ملا کر کہا ہو اس واسطے کہ قرض اس امر کو مقتضی ہے کہ جیسا وصول کیا اس کے موافق واپس کرے حالانکہ وصول کیا ہوا کبھی کھونٹا ہوتا ہے جسے غصب کی صورت میں ہوتا ہے یعنی جیسا غصب کیا ہے ویسا واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہمی معاملہ تو کھرے درموں سے ہوا کرتا ہے تو مطلق معاملہ قرض وغیرہ انہیں کھرے درموں کی طرف راجع ہوگا۔ یعنی اگر معاملہ کو کھونٹے درموں کے ساتھ مقید نہ کیا بلکہ صرف درموں کا نام لیا تو وہ کھرے ہی درم قرار دیئے جائیں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درم کھونٹے ہیں اور بیع و قرض وغیرہ کا ذکر نہ کیا تو بعض نے کہا کہ بالا جماع اس کے قول کی تصدیق ہوگی یعنی جب

ملا کر بیان کرے کہ یہ کھونٹے درم تھے تو تصدیق کی جائے گی کیونکہ درم کا لفظ ان سب کو شامل ہے اور بعض نے کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ مطلق اقرار تو عقود کی جانب راجع ہوتا ہے یعنی کسی عقد بیع وغیرہ کی وجہ سے واجب ہوئے ہیں گویا اس نے سبب بیان کر دیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی عقود شرع میں مشروع ہیں تو خواہ مخواہ تلف کر دینا جو حرام ہے اس کی جانب نہیں پھرا جائے گا یعنی یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے حرام طور پر مال تلف کر دیا جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا۔ ولو قال اغتصبت منه الفاد قال اودعنی ثم قال ہی زیوف اودعنی حجة صدق یہ مال لا یمکن لان الانسان یغصب ما یوجد ویودع ما یمکن فلا مقتضی له فی الجیاد ولا تعامل فیکون وصل ام فصل لان الانسان یغصب ما یوجد ویودع ما یمکن فلا مقتضی له فی الجیاد ولا تعامل فیکون بیان النوع فیصح وان فصل ولہذا الوجہ اوراوا لمغسوب والودیعة بالمعیب کان القول قوله وعن ابی یوسف انه لا یمصدق فیہ مفسولا باعتبار ایا القرض اذا قبض فیہما ہوا الموجب للضمان ولو قال ہی ستوق اور صاص بعد ما اقربا لغصب والودیعة ووصل صدق وان فصل لم یمصدق لان الستوق لیست من جنس الدراہم لکن الاسم یتناولہا فجاز ان کان بیانا مغیرا فلا ید من الوصل۔ اور اس نے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے ایک ہزار درم غصب کئے یا کہا کہ اس نے میرے پاس ودیعت رکھے پھر کہا کہ وہ کھونٹے بنہرہ تھے یعنی تاجروں میں بے چلن تھے تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی خواہ ملا کر بیان کرے یا جدا کر کے بیان کرے کیونکہ انسان جو بات بے غصب کر لیتا ہے اور جو چیز اس کے پاس ہوتی ہے ودیعت رکھ دیتا ہے تو ودیعت یا غصب کچھ اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ لامحالہ کھرے درم ہوں اور لوگوں میں کھرے درموں سے یہ معاملہ بھی نہیں جاری ہے۔ پس اس نے جو کھونٹے یا بنہرہ بیان کئے تو یہ قسم درم کا بیان ہے۔ پس صحیح ہو گا یعنی یہ بیان تغیر نہیں ہے بلکہ بیان قسم ہے تو قبول ہو گا اگرچہ جدا کر کے بیان کرے اسی واسطے اگر غصب یا ودیعت پھر نے والا کھونٹے درم لاوے تو قول اسی کا قبول ہو گا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ غصب و ودیعت میں بھی جدا کر کے بیان قبول نہ ہو گا جیسے قرض میں قبول نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ غصب و قرض دونوں میں قبضہ کرنا ہی موجب ضمان ہے یعنی وہ دونوں میں یکساں موجود ہے۔ اور اگر اس نے ہزار درم غصب یا ودیعت کا اقرار کیا پھر کہا کہ یہ ستوق یا صاص تھے پس اگر اس نے ملا کر کہا تو قول قبول ہو گا اور اگر جدا کر کے بیان کیا تو قبول نہیں ہو گا کیونکہ ستوق دراصل درم کی جنس نہیں ہے بلکہ مجازاً یہ لفظ ان کو شامل ہے تو درم کو ستوقہ بیان کرنا ایسا بیان ظہر جو تغیر دیتا ہے پس ضرور ہے کہ ملا ہو بیان ہو تو تصدیق کیا جاوے۔ وان قال فی ہذا کلمہ الفاضل قل الا انه ینقص کذا لم یمصدق وان وصل صدق لان ہذا استثناء المقدار والاستثناء یمنع مرسولا بخلاف الزیافۃ لانہا وصف واستثناء الامصاص لا یمنع واللفظ یتناول المقدار دون الوصف وهو تصرف لفظی کہا بنیا ولو کان الفصل ضروریۃ القطع الکلام بالقطع نفسه فهو واصل لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اگر مقرر نے ان سب صورتوں میں کہا کہ ہزار میں پھر کہا کہ گمراہ میں سے اس قدر کم ہیں تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اگر ملا کر ہے تو تصدیق ہو جائے گی کیونکہ یہ استثناء مقدار ہے۔

اور یہ استثناء جب ملا کر ہو تو صحیح ہو جاتا ہے بخلاف کھونٹا کہنے کے کہ یہ وصف ہے اور اوصاف کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور لفظ ہزار تو مقدار کو شامل ہے وصف کو شامل نہیں ہے۔ اور استثناء ایک تصرف لفظ ہی ہوتا ہے تو جہاں تک لفظ شامل ہے وہیں تک استثناء صحیح ہوگا اور اگر بضرورت کلام میں جدائی واقع ہو یعنی جملہ استثناء کا الگ ہونا اس ضرورت سے پیش آیا کہ بات کرنے میں اس کی سائنس لٹ گئی تو یہ جدائی نہیں بلکہ کلام موصول ہے کیونکہ اس سے اعتراض ممکن نہیں ہے۔ ومن اقرب غصب ثوب ثم جاء بثوب معيب فالقول قوله لان الغصب لا يختص بالسليم۔ اگر اس نے اقرار کیا کہ میں نے ایک کپڑا غصب کیا پھر ایک عیب دار کپڑا لا کر کہا کہ یہی ہے تو قول اسی کا قبول ہوگا کیونکہ غصب کرنا کچھ صحیح سالم کپڑے کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ ومن قال لا اخذت منك الف درهم ودیعة فهلك فقال لا بل اخذتها غصبا فهو ضامن وان قال اعطيتها ودیعة فقال لا بل غصبتھا لم یضن والفوق ان فی الفصل الاول اقرب بسبب الضمان وهو الاخذ ثم ادعی ما یدریه وهو الاذن والاخر ینکوه فیکون القول له مع الیمین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم ودیعت لئے تھے پس وہ تلف ہو گئے۔ پس دوسرے نے جواب دیا نہیں بلکہ تو نے ان کو غصب کر لیا تھا تو اقرار کرنے والا ضامن ہوگا۔ اور اگر مقرر نے یوں کہا کہ تو نے مجھے ہزار درم ودیعت دیئے تھے جو تلف ہوئے پس اس نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے غصب کر لئے تھے تو مقرض ضامن نہیں ہوگا۔ اور فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقرض نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا یعنی لینا پھر ایسے امر کا دعویٰ کیا جو اس کو ضمانت سے بری کرے یعنی دوسرے کی اجازت یعنی تو نے مجھے رکھنے کی اجازت دی اور دوسرا اس امر سے انکار کرتا ہے تو قسم سے دوسرے کا قول قبول ہوگا۔ وفی الثانی اضاف الفعل الی غیره وذلك یدعی علیه سبب الضمان وهو الغصب فكان القول لمنکوه مع الیمین۔ اور دوسری صورت میں مقرض نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف مضاف کیا یعنی تو نے دیئے تھے اور دوسرا شخص اس کے اوپر سبب ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ غصب ہے حالانکہ مقرض اس سے انکار کرتا ہے تو قسم سے منکر کا قول قبول ہوگا۔ والقبض فی هذا الاخذ والدفع كالاخطار۔ اور اگر مقرر نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا تو یہ بمنزلہ لینے کے ہے اور اگر کہا کہ تو نے عطا کئے تو یہ بمنزلہ دینے کے ہے۔ فان قال قائل الاعطاء والدفع الیه لایکون الاقبضه فنقول قد یکون بالتخلية والوضع بین یدیه ولو اتقنى ذلك فالمقتضى ثابت ضرورة فلا یظهر فی العقادة سبب الضمان اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ مقرض کو دینا و عطا کرنا بدو ان اس کے قبضہ کے نہیں ہو سکتا ہے تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ کبھی ہو سکتا ہے۔

اس طرح کہ وہ روک اٹھا دے یا اس کے سامنے رکھ دے اور اگر کہو کہ دینا و عطا کرنا قبضہ کو مقتضی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جو چیز اقتضا کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے وہ بقدر اپنی ضرورت کے رہتی ہے تو اس کے ذمہ ضمان کا سبب پیدا ہونے میں اثر نہیں کرے گی۔ وهذا بخلاف ما اذا قال اخذتها منك ودیعة وقال لا اخذت لابل قرنا حیث یکون القول للمقروان اقربا لاخذ لانهما توافقا هنا علی ان الاخذ کان یا لاذن الا ان المقر له یدعی سبب الضمان

وهو القرض والاخر ينكوه فافتقرا - اور یہ جو مذکور پہلا برخلاف ایسی صورت کہ ہے کہ مقر نے تو لینے کا لفظ کہا باس طور کہ میں نے تجھ سے ہزار درم ودیعت لئے مگر دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے قرض لئے تو اس صورت میں اقرار کرنے والے ہی کا قول قبول ہوگا اگرچہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نے اس مقام پر اس بات میں اتفاق کیا کہ یہ لینا یا اجازت واقع ہوا تھا مگر اختلاف یہ ہے کہ مقر لہ اس پر سبب ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ قرض ہے اور مقر اس امر سے انکار کرتا ہے۔ پس قسم سے منکر کا قول قبول ہے اور اس سے دونوں مسئلہ میں فرق ظاہر ہو گیا ہے یعنی مقر نے دونوں صورتوں میں لینے کا اقرار کیا۔ لیکن دوسرے نے جبکہ اس پر غصب کر لینے کا دعویٰ کیا تو اپنی اجازت سے لینے کا انکار کیا تو مقر ضامن ہو گیا۔ اور جب دوسرے نے اس پر قرض کا دعویٰ کیا تو اپنی اجازت سے لینے کا اقرار کیا تو ضامن نہ ہوا پس دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے۔ فان قال هذه الالف كانت ودیعة لی عند فلان فاحذتھا منه فقال فلان هی لی فانه یاخذھا لانه اقر یا لیدله وادعی استحقاقھا علیہ وهو ینکر فالقول للسنکر اگر زید نے کہا کہ یہ ہزار درم بکر کے پاس میرے ودیعت تھے میں نے اس سے لے لئے اور بکر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ درم میرے ہیں تو بکر ان کو لے لے گا کیونکہ زید نے اس کے قبضہ کا اقرار کیا اور اس پر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا حالانکہ بکر اس سے منکر ہے تو قسم سے بکر کا قول قبول ہوگا۔ ولو قال بکر ت دایتی هذه فلانا فکیھا وردھا او قال اجرت ثوبی هذا فلانا فلیسه وردة وقال فلانا کذبت وهما لی فالقول قوله وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد القول قول الذی اخذ منه الدایة او الثوب وهو القیاس۔ اور اگر زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو اجرت پر دیا تھا وہ سوار ہوا پھر واپس کر گیا یا کہا کہ میں نے اپنا یہ لباس بکر کو اجرت پر دیا تھا اس نے پہنا پھر واپس کر گیا اور بکر نے کہا کہ تو جھوٹا ہے یہ گھوڑا اور کپڑا تو میرا ہے تو قول مقر کا قبول ہوگا۔

اور صاحبین نے فرمایا کہ قول بکر کا قبول ہوگا جس سے گھوڑا و کپڑا لیا گیا ہے اور قیاس یہی ہے۔ وعلی هذا الخلاف الاعارة والاسکان۔ اور عاریت دینے اور مکان میں بسنے کی صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ولو قال خاط فلان ثوبی هذا اینصف درهم ثم قبضته وقال فلان الثوب ثوبی فهو علی هذا الخلاف فی الصیغ وجه القیاس ما ینتأ فی الودیعة وجه الاستحسان وهو الفرق ان الید فی الاعارة والاعارة ضروریة تثبت ضروریة استیفاء المعقود علیہ وهو المنافع فیکون عدما فیما وراء الضرورة فلا یكون اقراره بالید مطلقا بخلاف الودیعة لان الید فیها مقصودة والا یداع اثبات الید قصدا فیکون الاقرار به اعترافا بالید للمودع وجه آخر ان فی الاعارة والاسکان اقرب ثبوت من جهة فیکون القول قوله فی کیفیتہ ولا کذلک فی مسألة الودیعة لانه قال فیها کانت ودیعة وقد کون من غیر منعه حتی لو قال او عتھا کان علی هذا الخلاف۔ اور اگر زید نے کہا کہ بکر نے میرا یہ کپڑا بعوض نصف درم کے ستیا پھر میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا تو میرا کپڑا ہے تو صحیح قول میں اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ قیاس بکر کا قول قبول ہوگا اور استحسان زید کا قول قبول ہوگا وجہ قیاس تو وہی ہے جو ہم نے ودیعت میں بیان کی ہے یعنی بکر کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنا استحقاق

کا دعویٰ ہے اور استحسان کی دلیل جس سے ودیعت اور ان صورتوں میں فرق نکلتا ہے یہ ہے کہ اجارہ و عاریت میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے یعنی منافع حاصل کرنے کی ضرورت سے قبضہ ثابت ہوتا ہے تو سوائے اس مقام ضرورت کے باقی امور کے حق میں قبضہ کا عدم ہوگا تو مقر کی طرف سے یہ اقرار بکر کے ہر طرح قبضہ کا اقرار نہیں ہے برخلاف ودیعت کے کیونکہ ودیعت میں قبضہ بالقصد ہوتا ہے اور ودیعت دینے کے معنی یہ ہیں کہ قصداً اس پر دوسرے کا قبضہ ثابت کرے۔ پس ودیعت کا اقرار کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ جس کے پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ ثابت ہے پس ودیعت و دیگر صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور دوسری دلیل فرق کی یہ ہے کہ اجارہ و عاریت دینے و مکان میں بسلائے۔ ان سب میں مقر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا جو اسی کی طرف سے ثابت ہے یعنی مقر نے اقرار کیا کہ بکر کو میری طرف سے بطور عاریت یا اجارہ یا سکونت دینے کا قبضہ حاصل ہوا ہے تو اس قبضہ کی کیفیت میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور یہ بات مسئلہ ودیعت میں نہیں ہے کیونکہ مقر نے ودیعت کی صورت میں کہا کہ یہ اس کے پاس ودیعت تھی۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ مقر کی جانب سے اس کو قبضہ ملا تھا کیونکہ ودیعت کبھی بغیر اس کے فعل کی ہوتی ہے یعنی جیسے لقطہ وغیرہ میں ہے حتیٰ کہ اگر مقر نے یہ کہا ہو کہ میں نے اس کو ودیعت دیا تھا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا پس معلوم ہوا کہ ودیعت میں اور باقی صورتوں میں فرق کا مدار یہ ہے کہ ودیعت میں مقر کی طرف سے دوسرے کے واسطے پورے قبضہ کا اقرار ہے۔ اگرچہ وہ مقر کے دینے سے حاصل نہ ہوا ہو۔ اور دوسری صورتوں میں ایک تو فقط بقدر ضرورت قبضہ کا اقرار ہے اور دوم یہ قبضہ بھی اپنی ہی جانب سے دینے کا اقرار ہے پس یہ اصل فرق ہے۔

ولیس مدار الفرق علی ذکر الاخذ فی طرف الودیعة وعدمہ فی الطرف الاخر وهو الاجارة واختاها لانه ذکر الاخذ فی وضع الطرف الاخر وهو الاجارة فی کتاب الاقرار ایضا وهذا بخلاف ما اذا قال اقتضیت من فلان الف درهم کانت لی علیہ ادا قرضتہ الفائم اخذتہا منه وانکر المقر له حیث یکون القول قوله لان الدیون تقضی بامثالها وذلك انہا یکون بقبض مضمون فاذا اقربا لاقتضاء فقد اقرب بسبب الضمان ثم ادعی تملک علیہ بما یدعیہ علیہ من الدین مقاصدة والاخر ینکوة اما ههنا المقبوض عین ما ادعی فیہ الاجارة وما اشبهها فافتراقا ولو اقران فلانا زرع هذه الارض من ابني هذه الدار وعرس هذا الکرم وخلق کله فی ید المقرنا دعاهما فلان وقال المقر لابل ذلك کله لی استعنت بک ففعلت او فعلته باجرنا القول للمقر لانه ما اقر له بالید وانما اقرب مجرد فعل منه وقد یکون ذلك فی ملک فی ید المقر وصادکما اذا قال مخاطب لی الخیاط قمی هذا بنصف درهم ولم یقل قبضتہ منه لم یکن اقرارا بالید ویکون القول للمقر لانه اقر بفعل منه وقد یخیط ثوبا فی ید المقر کذا هذا۔ اور فرق کا مدار اس بات پر نہیں ہے کہ ودیعت کی جانب اس نے لینے کا اقرار کیا اور دوسری جانب یعنی اجارہ و سکونت دینے و عاریت دینے میں لینے کا لفظ نہیں کہا یعنی لینے کے لفظ سے یہ فرق نہیں ہے۔

اس واسطے کہ امام محمد نے کتاب الاقرار میں اجارہ کی صورت میں بھی لینے کا لفظ ذکر کیا ہے۔

(حالانکہ حکم یہ بیان کیا تو معلوم ہوا کہ لینے کے لفظ پر فرق نہیں ہے بلکہ قبضہ پر مدار ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کیا) اور یہ جو اجارہ و عاریت و سکونت میں یہاں بیان کیا ہے وہ قرضہ میں جاری نہیں۔ مثلاً کہا کہ میں نے ہزار درم جو میرے فلاں شخص پر تھے اس سے وصول کر لئے یا کہا کہ میں نے ہزار درم اس کو قرض دیئے تھے پھر اس سے لے لئے اور فلاں شخص نے اس سے انکار کیا تو قول منکر کا قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ قرضہ تو مثل دیگر ادا کئے جاتے ہیں۔ اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا قبضہ مضمون ہو یعنی اس کا قبضہ پورا ہے۔ پس جب اس سے وصول کرنے کا اقرار کیا تو اپنے اوپر سبب ضمان کا اقرار کیا پھر اس مال کے مالک ہونے کا دعویٰ بوجہ اس کے کیا کہ میں نے اس کو قرضہ دیا تھا کہ اس کا بدلہ ہوگا حالانکہ دوسرا اس دعوے سے منکر ہے تو قول اسی کا قبول ہوگا۔ اور رہا اجارہ وغیرہ کی صورت میں جس چیز پر قبضہ کر لیا وہ مثل نہیں ہے بلکہ بعینہ وہی چیز ہے جس میں اجارہ وغیرہ کا دعویٰ کیا ہے تو قرضہ اور اس میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اگر اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین پر زراعت کی یا اس دار میں عمارت بنائی یا اس باغ انگور میں پودے لگائے ہیں حالانکہ یہ سب اس مقرر کے قبضہ میں موجود ہے پھر فلاں شخص یعنی مقرر نے اس کا دعویٰ کیا۔ اور مقرر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ سب میرا ہے کہ میں نے تجھ سے مزدوری پر یہ کام لیا ہے تو مقرر کا قول قبول ہوگا۔ اس واسطے کہ اس نے فلاں شخص کے قبضہ کا اقرار نہیں کیا بلکہ اس کی طرف سے صرف ایک کام کا اقرار کیا حالانکہ کام کبھی مقرر کی ملکیت میں واقع ہوتا ہے جو مقرری کے قبضہ میں ہوا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ فلاں درزی نے میرے واسطے میری یہ قمیص بعض نصف درم کے سی دی اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس سے لے کر اپنے قبضہ میں کر لی تو یہ قول اس کی طرف سے درزی کے قبضہ کا اقرار نہ ہوگا اور مقرر کا قول قبول ہوگا کیونکہ مقرر نے درزی کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا اور فعل یعنی سلائی کبھی مقرر کے گھر بیٹھ کر ہوتی ہے کہ مقرر کا قبضہ باقی رہتا ہے پس ایسا ہی عمارت بنانے یا باغ لگانے کے مسئلہ میں ہے۔

باب اقرار المریض

یہ باب مریض کے اقرار کرنے کے بیان میں ہے

مریض سے مراد وہ شخص ہے جو تندرستی کے کاموں سے معذور ہو اور آخری مرض میں مر گیا۔ واذ اقر الرجل فی مرض موته بديون وعليه ديون في صحته وديون في مرضه باسباب معلومة قدين الصحة والذليون المعروفه الاسباب مقدم وقال الشافعي دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببها وهو الاقرار الصادر من عقل ودين ومعل الوجوب الذمة القابلة للحقوق فصار كانشاء التصرف مبايعه ومناكحة ولنا ان الاقرار لا يعتبر دليلا اذا كان فيه ابطال حق الغير وفي اقرار المريض ذلك لان حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء ولهذا منع من التبرع والسعيا باق الا بقدر ما لا يضرهم

النکاح لانه من العوائج الاصلیة وهو بمهر المثل وبخلاف المبیعة بمثل القيمة لان حق الغرما تعلق بالمالية لا بالصورة وفي حال الصحة لم يتعلق حقهم بالمال لقدرة على الاكتساب فيتحقق التثبیر وهذه حالة العجز وحالتا المرض حالة واحدة لانه حالة العجز بخلاف حالتی الصحة والمرض لان الاولى حالة اطلاق وهذه حالة عجز نافترقا وانما تقدم المعروفة الاسباب لانه لا تهمته في ثبوتها اذ المعاین لا مروره وذلك مثل بدل مال ملكه او استهلكه وعلم وجوبه بغير اقراره وتزوج امرأة بمهر مثلها وهذا الدين مثل دين الصحة لا يقدم احدهما على الاخر لهما بینا ولو اقر بعین فی ید لاخر لم یصح فی حق غرما الصحة لتعلق حقهم به ولا يجوز للمریض ان یقضى دين بعض الغرماء دون البعض لان فی ایشار البعض بطلان حق الباقین وغرما الصحة والمرض فی ذلك سواء الا اذا قضی ما استقرض فی مرضه او نقد شن ما اشترى فی مرضه وقد علم بالبينة - اگر آدمی نے اپنی مرض موت میں چند قرضوں کا اقرار کیا یعنی سوائے اس کے زبانی اقرار کے ان کے سبب معلوم نہیں ہوتے ہیں اور حال یہ ہے کہ اس پر زمانہ صحت کے چند قرضہ ہیں اور چند قرضہ حالت مرض کے ایسے ہیں جن کے اسباب ظاہری بھی معلوم ہیں تو یہ قرضہ جو حالت صحت کے ہیں اور قرضہ مرض کے جن کے اسباب ظاہری معلوم ہیں ان قرضوں پر مقدم ہوں گے جن کا اس نے مرض میں زبانی اقرار کیا ہے۔

اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مرض کے قرضہ اور صحت کے قرضہ دونوں برابر ہیں یعنی خواہ ان کے سبب ظاہری معلوم ہوں یا معلوم نہ ہوں کیونکہ ان سب کا سبب برابر ہے اور وہ اقرار ہے جو عقل و دین کے ساتھ صادر ہوا ہے۔ اور قرضہ واجب ہونے کا جو محل ہے وہ اسی شخص کے ذمہ ہے جو حقوق واجب ہونے کے لائق ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے مرض کی حالت میں کوئی تصرف باہمی بیع یا نکاح کا پیدا کیا (حتی کہ حالت مرض کا نکاح اور حالت صحت کا نکاح برابر ہے تو جیسے یہ انشاء برابر ہے ویسے ہی اقرار کا اخبار بھی برابر ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار کچھ دلیل معتبر نہیں ہوتا جبکہ اس کے اقرار میں دوسرے کا حق ملتا ہو اور مریض کے اقرار میں یہی بات موجود ہے یعنی دوسروں کا حق ملتا ہے کیونکہ قرض خواہاں صحت کا حق اس کے اس مال سے اس طرح متعلق ہوا کہ وہ لوگ بھر لوں اپنا قرضہ پاویں اور انہیں کے حق متعلق ہونے کی وجہ سے مریض کو تبرع و محابات سے ممانعت ہے سوائے قدر تہائی کے یعنی ایک تہائی سے زیادہ وہ وصیت وغیرہ ایسے کام کہ جو واجب نہیں ہیں نہیں کر سکتا اور محابات بھی نہیں کر سکتا کہ مال کو اس کی قیمت سے کم پر کسی کے ہاتھ فروخت کرے کیونکہ یہ کوئی اصلی ضرورت نہیں ہے بخلاف نکاح کے کہ وہ بعوض مہر المثل کے اصلی ضرورت میں سے ہے۔ اور برخلاف باہمی بیع کے جبکہ مساوی قیمت پر ہو تو وہ بھی جائز ہے کیونکہ مال کے عوض برابر مال مل گیا اس واسطے کہ قرض خواہوں کا حق صرف مالیت سے متعلق ہوا ہے لیکن کسی خاص مال کے ساتھ معین نہیں ہے اور حالت صحت میں قرض خواہوں کا حق کچھ اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کو کمائی پر قدرت حاصل تھی تو اس کی کمائی سے مال میں زیادتی ممکن تھی اور اب عاجزی کی حالت ہے یعنی اس موت کی بیماری میں وہ کمائی سے عاجز ہے تو قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا اور مرض کی ابتلائی

وانتہائی دونوں حالتیں گویا ایک ہی حالت ہیں کیونکہ مرض کی حالت میں وہ معذور ہے بخلاف حالت صحت و حالت مرض کے کہ ان دونوں میں فرق ہے کیونکہ حالت صحت میں تو اس کو مطلقاً اجازت و اختیار تھا اور مرض کی حالت میں اس کو عاجزی ہے تو دونوں میں فرق کھل گیا۔ پھر مرض کے ایسے قرضہ جن کے اسباب معلوم ہیں مثلاً کسی بیع کا ثمن بوجہ بیع کے یا کسی عورت کا مہر بوجہ نکاح کے لازم آیا تو ان کے مقدم ہونے کی یہی وجہ ہے کہ ان کے ثابت ہونے میں کوئی تہمت نہیں ہے اس واسطے کہ جو چیز آنکھوں دیکھی گئی اس کے رد کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ قرضہ بوجہ ایسے مال کے واجب ہوا جو اس نے اپنی ملک میں لیا ہے یا کسی کا مال تلف کر دیا ہے مگر اس کا واجب ہونا سوائے اقرار کے دوسری دلیل سے معلوم ہو گیا یعنی صرف اس کا اقرار نہیں کہ میں نے فلاں شخص کا مال تلف کر دیا بلکہ معائنہ یا گواہی سے یہ بات معلوم ہو گئی یا اس نے کسی عورت سے صرف اس قدر مہر پر نکاح کیا جتنا ایسی عورتوں کا مہر ہوتا ہے۔ پس ایسا قرضہ بھی قرضہ صحت کے برابر ہے۔ ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی کیونکہ ان کے ثبوت میں کوئی تہمت نہیں ہے اور اگر مریض کے قرضہ میں کوئی مال معین ہے جس کی نسبت اس نے اقرار کر دیا کہ یہ فلاں شخص کا مال ہے تو قرض خواہان صحت کے حق میں صحیح نہیں ہے کیونکہ قرض خواہان صحت کا حق اس مال سے متعلق ہو چکا۔ اور واضح ہو کہ مریض مذکور کو یہ بات بھی جائز نہیں ہے کہ وہ بعض قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرے اور بعض کا ادا نہ کرے۔ کیونکہ ادا کے واسطے بعض قرض خواہوں کو چھلنے میں دوسروں کا حق ملتا ہے خواہ وہ قرض خواہ صحت ہوں یا قرض خواہ مرض ہوں۔ لیکن اگر اس نے حالت مرض میں ایسا قرض ادا کیا جو حالت مرض میں لیا تھا یا ایسی بیع کا ثمن ادا کیا جو حالت مرض میں خریدی تھی اور بات گواہوں سے ثابت ہو گئی ہے تو یہ جائز ہے۔ قال واذا قضیت یعنی الدیون المتقدمة وفضل شیء یصرف الی ما اقربہ فی حالت المرض لان الاقرار فی ذاته صحیح وانہ ارد فی حق غرماء الصحة فافالم یبق حقہم ظہرت صحتہ۔ اور جب ایسے قرضہ ادا کر دیئے گئے جن کا ادا کرنا پہلے واجب ہے پھر کچھ مال بچ رہا تو وہ ایسے قرضہ کے ادا میں صرف کیا جائے جس کا اس نے حالت مرض میں اقرار کیا ہے اس واسطے کہ حالت مرض میں جو اقرار ہوا عقاوہ اپنی ذات میں صحیح ہے مگر قرض خواہان صحت کی وجہ سے یہ اقرار روک دیا گیا تھا پس جب قرض خواہان صحت کا حق باقی نہیں رہا تو حالت مرض کا اقرار ظاہر ہو جائے گا۔ فاذا لم یکن علیہ دیون فی صحتہ جازا قراۃ لانہ لم یتضمن البطلان حق الغیر وکان المقر له اولی من الوراثۃ لقول عمر اذا اقر المریض بدین جاز ذلک علیہ فی جمیع ترکته ولان قضاء الدین من العوائج الاصلیۃ وحق الورثۃ یتعلق بالتوکلہ بشروط الفراغ ولہذا یقدم حاجتہ فی التکفین۔ اور اگر مریض مذکور پر حالت صحت کے قرضہ نہ ہوں تو اس کے مرض کے اقرار جائز ہوں گے کیونکہ یہ اقرار ایسے ہیں جس سے غیر کا حق ملتا ہو اور وارثوں کی بہ نسبت مقر له اولی ہوگا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مریض نے کسی قرضہ کا اقرار کیا تو یہ اقرار اس کے تمام ترکہ پر جائز ہوگا۔ (لیکن یہ روایت نہیں ملی بلکہ مبسوط میں عہد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس کے مانند روایت ہے۔ ت. ب.)

اور اس دلیل سے کہ قرضہ ادا کرنا تو اصلی ضرورتوں میں سے ہے اور وارثوں کا حق جو ترکہ سے متعلق

ہوتا ہے۔ وہ اس شرط پر ہے کہ ترکہ میت کی اصلی حاجتوں سے فارغ ہو اور اسی وجہ سے میت کی حاجت تکفین کو وارثوں کے حق پر مقدم کیا جاتا ہے۔ قال ولو اقر المریض لوارثه لا یصح الا ان یمدقہ فیہ بقیۃ ورثۃ وقال الشافعی فی احد قولہ یمدق لانہ اظہار حق ثابت لتوجیع جانب الصدق فیہ و صار کالاقرار لاجنبی والوارث آخر و بودیعة مستهلکة للوارث۔ اور اگر مریض نے اپنے وارث کے واسطے کچھ اقرار کیا تو صحیح نہیں ہے مگر آنکہ باقی وارث لوگ اس اقرار میں اس کی تصدیق کریں۔

اور امام شافعیؒ نے اپنے دونوں قول میں سے ایک قول میں کہا کہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ اقرار ایک حق ثابت کا اظہار ہے کیونکہ اس اقرار میں صدق کی جانب ترجیح ہے۔ یعنی ظاہراً مریض ایسی حالت میں جھوٹ نہیں بولے گا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے کسی اجنبی کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا یا جیسے اس نے کسی شخص کی نسبت وارث ہونے کا اقرار کیا یا جیسے اس نے کسی وارث کی ودیعت تلف کرنے کا اقرار کیا ہے اور امام احمدؒ نے کہا کہ وارث کے واسطے بدوں تصدیق و رضہ کے اقرار صحیح نہیں ہے جبے ہمارا قول ہے اور امام مالکؒ نے کہا کہ اگر اس کے اقرار میں اتہام ہو تو صحیح نہیں ہے ورنہ صحیح ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا وصیۃ لوارث والاقرار لہ بالمدین۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور نہ اس کے واسطے قرضہ کا اقرار ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا لیکن مرسل وضعیف ہے لیکن مساعدت قیاس کے واسطے یہ روایت کافی ہے۔ ولانہ تعلق حق الورثہ بہالہ فی مرضہ ولہذا یمنع من التبرع علی الوارث اصلان فی تخصیص البعض بہ الباقین ولان حالۃ المرض حالۃ الاستغناء والقراۃ سبب التعلق الا ان هذا التعلق لم یظہر فی حق الاجنبی لحاجۃ الی المعاملۃ فی الصعۃ لانہ لو الحصر من الاقرار بالمرض یمتنع الناس عن المعاملۃ معہ وقلما یقع المعاملۃ مع الوارث ولم یظہر فی حق الاقرار بالوارث اخر لحاجۃ ایضاً ثم هذا التعلق حق بقیۃ الورثۃ فاذا صدقہ فقد ابطالہ فیصح اقوارہ وان اقر لاجنبی جاز وان احاط بہالہ لہا بیناً والقیاس ان لا یجوز الا فی الثلث لان الشرع قصر تصرفہ علیہ الا اننا نقول لہا صحیح اقرارہ فی الثلث کان لہ التصرف فی ثلث الباقی لانہ الثلث بعد الدین ثم وثم حتی یاتی علی الكل۔ اور اس دلیل سے کہ اس کے مرض میں اس کے وارثوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا اسی وجہ سے اس کو وارث کے ساتھ ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے بالکل ممانعت ہے تو اقرار میں بھی بعض کی تخصیص کرنے سے باقیوں کا حق ٹٹتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حالت مرض تو بے پروائی کی حالت ہے یعنی مال سے بے پروائی ہے اور اس کے مال سے تعلق ہونے کا سبب قرابت ہے مگر یہ تعلق ایک تو اجنبی کے حق میں ظاہر نہ ہوا یعنی اجنبی کے واسطے اقرار صحیح ہے اس وجہ سے کہ صحت کی حالت میں اس کو اجنبی کے ساتھ معاملہ کی حاجت تھی کیونکہ مرض کی وجہ سے اگر وہ اقرار سے مجبور ہو جائے تو لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے باز رہیں گے۔ اور وارث کے ساتھ معاملہ کمتر واقع ہوتا ہے یعنی وارث کے حق میں یہ حالت موجود نہیں ہے اور دوسرے یہ استغناء دوسرے کے وارث

ہونے کے اقرار میں بھی ظاہر نہ ہوئی کیونکہ اس کو اس کی حاجت بھی باقی ہے یعنی اس واسطے کہ اس کی نسل کے سب وارث باقی رہیں پھر یہ تعلق باقی وارثوں کا حق ہے۔ پس جب ان سبھوں نے اقرار وارث میں تصدیق کی تو اپنا حق مٹایا تو مریض کا اقرار صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی اجنبی کے واسطے اقرار کیا تو جائز ہے اگرچہ اس کے تمام مال کو محیط ہو کیونکہ ادائے قرض اس کی ضروری حاجتوں میں سے ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ سوائے تہائی کے جائز نہ ہو اس واسطے کہ شرع نے اس کا تصرف صرف تہائی تک رکھا ہے۔ ولینک ہم استحساناً یہ بات کہتے ہیں کہ جب تہائی میں اس کا اقرار صحیح ہوا تو پھر باقی کی تہائی میں اس کا تصرف جائز ہوا کیونکہ بعد قرضہ کی بھی تہائی ہے پھر اس کے بعد باقی کی تہائی اور پھر باقی کی تہائی اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ کل مال پر اقرار حاوی ہو۔ قال ومن اقر لاجنبی ثم قال ہوا بنی ثبت نسبہ منہ و بطل اقرارہ لہ فان اقر لاجنبیۃ ثم تزوجہا لم یبطل اقرارہ لہا وجہ الفرق ان دعوة النسب تستند الى وقت العلوق فتبين انه اقر لابنہ فلا یصح ولا کذلک الزوجیۃ لانہا تقتصر علی زمان التزوج فبقی اقرارہ لاجنبیۃ۔ اگر مریض نے کسی اجنبی کے واسطے اقرار کیا پھر کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس سے نسب ثابت ہو گیا تو اس کے حق میں جو اقرار کیا تھا باطل ہو گیا اور اگر کسی اجنبیہ کے واسطے مال کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس عورت کے واسطے جو کچھ اقرار کیا تھا باطل نہیں ہوگا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ دعوت نسب تو نطفہ قرار پانے کے وقت سے مستند ہوتی ہے تو اب ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنے بیٹے کے واسطے اقرار کیا ہے پس صحیح نہ ہوگا اور زوجیت کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ جس وقت نکاح کیا اسی وقت سے زوجیت ثابت ہوئی تو اس سے پہلے جو اقرار کیا تھا وہ اجنبیہ عورت کے واسطے باقی رہا۔ قال ومن طلق زوجتہ فی مرضہ ثلاثاً ثم اقر لہا بدین ومات فلہا الاقل من الدین ومن میراثہا منہ لانہما منہما فیہ لقیام العدة وباب الاقرار مسدود للورثۃ فلعلہ اقدم علی هذا الطلاق لیصح اقرارہ لہا نہ یأخذ علی میراثہا ولا تہمة فی اقل الامور فیثبت۔ اگر کسی نے مرض الموت میں اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دے دیں پھر اس عورت کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا اور عدت کے اندر مر گیا تو اس عورت کو مقدار قرضہ و حصہ میراث میں سے جو کم ہو وہ ملے گا کیونکہ اس فعل میں شوہر و زوجہ دونوں کے حق میں اتہام ہے کیونکہ ابھی عدت قائم ہے اور وارثوں کے واسطے اقرار کا دروازہ بند تھا۔ پس شاید اس نے طلاق دینے پر اقدام اس غرض سے کیا ہو کہ اس کا اقرار اس عورت کے حق میں صحیح ہو جاوے کہ جس سے عورت کو اس کی میراث سے زیادہ ملے اور جب دونوں میں سے کم ملا تو کوئی تہمت نہیں ہے لہذا دونوں میں سے کم ثابت ہوگا نہ اور اگر عورت کی عدت گزر جانے کے بعد مرا تو عورت کو جو کچھ اقرار کیا ہے پورا ملے گا۔

اقرار نسب کے بیان میں۔ ومن اقر لغلام لیس لہ نسب معروفہ انہ ابنہ و صدقہ الغلام ثبت نسبہ منہ وان کان مریضاً لان النسب مہایلزم مہامۃ

فصل

فیصح اقرارہ بہ بشرط ان یولد مثلاً لمثلہ کیلا یكون مئذ با فی الظاہر و بشرط ان لا یكون لہ نسب معروف لانہ یمنع ثبوته من غیرہ وانما شرط تصدیقہ لانہ فی ید نفسه اذا المسألة وضعہا فی غلام یعبر عن نفسه بخلاف الصغیر علی ما مر من قبل ولا یمتنع بالمرض لان السبب من العوائج الاصلیۃ۔

اگر ایک شخص نے ایک طفل کی نسبت کہ جیسا لڑکا ایسے آدمیوں کا فرزند ہو سکتا ہے اور اس طفل کا کوئی نسب معروف بھی نہیں ہے یہ اقرار کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور طفل مذکور نے اس کی تصدیق کی تو مقرر سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ اس نے حالت مرض میں ایسا اقرار کیا ہو۔ اس واسطے کہ نسب ایسی چیز ہے کہ خاص کر اسی مقرر پر لازم ہوگا تو اس نسب کے ساتھ اس مقرر کا اقرار بھی صحیح ہے اور یہ شرط کہ ایسا لڑکا ایسے شخص سے پیدا ہو سکتا ہو۔ اس واسطے لگائی کہ ظاہر میں اس کی تکذیب نہ ہو اور یہ شرط کہ اس کا نسب معروف نہ ہو اس واسطے لگائی کہ نسب معروف تو غیر سے نسب ثابت ہونے کو منع کرتا ہے۔ اور طفل کی تصدیق کرنے کی شرط اس واسطے لگائی کہ یہ لڑکا اپنے ذاتی قبضہ میں ہے اس واسطے کہ مسئلہ ایسے طفل میں مفروض ہے جو اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہے۔ بخلاف ایسے صغیر کے جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہے جیسا کہ سابق میں کتاب الدعوی میں گزرا اور حالت مرض اس اقرار سے مانع نہ ہوگی کیونکہ نسب تو اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔ ولیمشارک الورثہ فی المیراث لانہ لما ثبت نسبہ منہ صار کالوارث المعروف فیشارک ورثہ۔ اور میراث میں وہ وارثوں کے ساتھ شریک ہوگا اس واسطے کہ جب اس کا نسب اس مرض الموت کے مریض سے ثابت ہو گیا تو یہ بھی معروف وارث کے مثل ہو گیا تو وارثان موت کا مشارک ہوگا۔ قال ویجوز اقرار الزوج بالوالدین والولد والزوجة والمولی لانہ اقربہما یلزمہ ویس فیہ تعیل النسب علی الغیر۔ مرد نے اگر صحت یا مرض کی حالت میں کسی مرد کے باپ ہونے کا یا کسی عورت کے ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی طفل کے فرزند ہونے کا یا کسی خالی عورت کی زوجہ ہونے کا اقرار کیا یا کسی آدمی کے اپنے مولیٰ العتاقہ ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہے۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا جو اسی پر لازم ہوگی اور اس میں دوسرے پر نسب ڈالنا لازم نہیں آتا ہے۔ ولقبیل اقرار المرأة بالوالدین والزوجة والمولی لما بینا ولا یقبل بالولد لان فیہ تعیل النسب علی الغیر وهو الزوج لان النسب منہ الا ان یمدقها الزوج لان الحق له ولشہد بولادته قابلية لان قول القابلية فی هذا مقبول وقد ذکرنا فی اقرار المرأة تفصیلاً فی کتاب الدعوی ولا بد من تصدیق هؤلاء ویصح التصدیق فی النسب بعد موت المقلان النسب یبقی بعد الموت وكذا یصح تصدیق الزوجة لان حکم النکاح باقی وكذا یصح تصدیق الزوج بعد موتها لان الارث من احکامہ وعند ابی حنیفة لا یصح لان النکاح النقطع بالموت ولہذا لا یجوز له غسلها عندنا ولا یصح التصدیق علی اعتبار الارث لانہ معدوم حالۃ الاقرار وانما یثبت بعد الموت والتصدیق یستند الی اول الاقرار۔ اور عورت کا اقرار والدین و شوہر و مولیٰ کا جائز ہے یعنی اگر عورت نے کسی مرد کے باپ ہونے یا عورت کے ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی مرد کے شوہر ہونے کا یا اپنا مولیٰ ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ اقرار اس کو لازم ہے اور غیر پر نسب لگانا نہیں ہے اور عورت کا اقرار کسی طفل کے فرزند ہونے کا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ فرزند میں غیر کے اوپر نسب ڈالنا

فصل قولہ مولیٰ العتاقہ اس واسطے مولیٰ العتاقہ پر مہول کیا کہ اگر یا لفعول مولیٰ ہونے کا اقرار ہو تو اقرار جب ہی صحیح ہوگا کہ اقرار نافذ ہو اور یہی شرع میں مذکور ہے اور مترجم کے نزدیک بدون اس کے یہی صورت صحیح ہے۔ نام ۱۲ -

لازم ہے اور وہ شوہر ہے اس واسطے کہ نسب تو شوہر سے ہوتا ہے لیکن اگر شوہر اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو جائز ہے کیونکہ حق تو اسی کا ہے (پس جب اس نے خود اقرار کیا بذریعہ تصدیق عورت کے تو جائز ہوا) یا جنائی دائی یہ گواہی دے کہ اس بچہ کو یہی عورت جنی ہے تو بھی عورت کا اقرار جائز ہے (اگرچہ شوہر منکر ہو) اس واسطے کہ جنائی کی گواہی اس بارہ میں مقبول ہے اور یہ طلاق میں گزر چکا۔ اور ہم نے اقرار عورت کے بارہ میں کچھ تفصیل کتاب الدعوی باب دعوی النسب میں بیان کی ہے۔ پھر واضح ہو کہ ان لوگوں کی تصدیق ضرور ہے (یعنی والدین و شوہر و زوجہ و مولی و فرزند جن کی نسبت مرد یا عورت نے اقرار کیا ہے وہ بھی مقرر کے قول کی تصدیق کریں) اور نسب کے اقرار میں مقرر کے مرجع کے بعد تصدیق صحیح ہوتی ہے۔

اس واسطے کہ نسب تو بعد موت کے باقی رہتا ہے اور اسی طرح شوہر کی موت کے بعد زوجہ کا تصدیق کرنا جائز ہے اس واسطے کہ نکاح کا حکم باقی ہے (حتی کہ عدت و شوہر کے پس پر حرام ہونا وغیرہ باقی ہیں) اور اسی طرح زوجہ کی موت کے بعد شوہر کا تصدیق کرنا صحیح ہے اس واسطے کہ میراث تو احکام نکاح میں سے ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ موت سے نکاح منقطع ہو گیا اور چارے نزدیک اسی وجہ سے شوہر کو حلال نہیں کہ زوجہ میت کو غسل دے اور بلحاظ میراث کے شوہر کی تصدیق صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ اقرار کی حالت میں میراث معدوم تھی اور میراث تو جب ہی ہوتی کہ یہ عورت مر گئی حالانکہ تصدیق صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ اقرار کی حالت میں میراث معدوم تھی۔ اور میراث تو جب ہی ہوتی کہ یہ عورت مر گئی حالانکہ تصدیق تو ابتدائی اقرار کی جانب مستند ہوتی ہے نہ کہ تصدیق کی تو یہ تصدیق اسی وقت سے سمجھی جاتی ہے کہ جس وقت اس نے اقرار کیا ہے ورنہ اگر تصدیق کے وقت سے معتبر ہو تو اس وقت عورت مذکورہ زوجہ ہونے کا محل نہیں ہے پس جب ابتدائی اقرار سے لاحق ہوئی تو بلحاظ میراث کے صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ میراث اس وقت موجود نہیں تھی۔ لیکن اس پر عورت کی جانب سے تصدیق کا معارضہ ہو سکتا ہے یعنی جب مرد نے کسی عورت کی نسبت زوجہ ہونے کا اقرار کیا۔ پھر عورت نے شوہر کی موت کے بعد تصدیق کی یعنی اس مرد نے صحیح کہا تھا تو بالاتفاق جائز ہے اس اعتبار سے کہ عورت باقی ہے تو اعتراض ہو سکتا ہے کہ عدت کے اعتبار سے تصدیق صحیح نہیں اس واسطے کہ اقرار کے وقت عدت موجود نہیں تھی بلکہ بعد موت شوہر کے پیدا ہوئی حالانکہ تصدیق تو ابتدائی اقرار سے مستند ہوتی ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عدت و میراث میں فرق ہے بایں طور کہ موت بنکاح کے واسطے عدت لازمی ہے۔ اور اس میں کسی کو خلاف نہیں ہے تو جائز ہے کہ باعتبار عدت کے نکاح قائم معتبر ہو یعنی جو نکاح کہ گواہوں نے مشاہدہ کیا وہ باعتبار عدت کے معتبر ہوتا ہے تو ایسا نکاح جس کا اقرار کیا ہے وہ بھی باعتبار عدت کے معتبر ہو اور یہی میراث تو وہ نکاح کے واسطے لازمی نہیں ہے کیونکہ شاید عورت کتا ہیہ ہو تو باعتبار میراث کے تصدیق نکاح معتبر نہ ہوئی۔ ع۔ مگر مخفی نہیں کہ

ع۔ جبکہ کسی مرد نے عورت سے زوجہ ہونے کا اقرار کیا۔ ۱۲۔ ع۔ جبکہ عورت نے شوہر ہونے کا اقرار کیا۔ ۱۲۔

نہیں عورت مسلمہ موجود ہے اور اس میں فرض مسئلہ ہو تو فرق مذکور ہے فائدہ ہے متاثر نہیں۔
 قال ومن اقرب نسب من غیر ابوالدین والولد نحو الاخ والعم لایقبل اقرارہ فی النسب۔ اور جس نے
 سوائے والدین و فرزند کے کسی دوسرے نسب سے اقرار کیا جیسے چچا یا بھائی ہونے کا اقرار کیا تو
 نسب میں اس کا اقرار قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ بھائی اس وقت ہو کہ باپ کا بیٹا ہو اور چچا اس وقت
 کہ دادا کا بیٹا ہو پس اس کا اقرار قبول نہ ہوگا۔ لان فیہ حمل النسب علی الغیر۔ کیونکہ اس میں غیر پر
 نسب رکھنا لازم آتا ہے پس نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ اس کا اقرار خود اس پر حجت ہے۔
 فان کان له وارث معروف قریب اربعہ فہو ادلی بالبیراث من المقر۔ پس اگر مقرر کا کوئی وارث
 معروف النسب ہو خواہ قریب ہو (جیسے اصحاب فرانس و عصبہ ہوتے ہیں) یا بعید ہو (جیسے
 ذوی الارحام) یہ تو مقرلہ کی نسبت بہ وارث معروف میراث کے لئے مقدم ہے پس وارث
 معروف کو میراث ملے گی اور مقرلہ کو میراث نہیں پہنچے گی اور وہ معارض نہ ہوگا۔ لانہ لما لم یثبت
 نسبہ منہ لایزاحم الوارث المعروف۔ کیونکہ جب مقرلہ کا نسب اس مقرر سے ثبوت نہ ہوا تو وہ وارث
 معروف کا مزاحم نہ ہوگا۔ وان لم یکن له وارث استحق المقرلہ میراثہ۔ اور اگر مقرر کا کوئی وارث
 معروف نہ ہو تو مقرلہ اس کی میراث کا مستحق ہوگا۔ اور بیت المال سے مقرلہ مقدم ہوگا۔ لانہ
 ولایۃ التصرف فی مال نفسه عند عدم الوارث۔ اس واسطے کہ مقرر کو وارث نہ ہونے کی صورت میں
 اپنے ذاتی مال میں تصرف کی ولایت و قدرت حاصل ہے پس توجیب اس نے کسی کے وارث ہونے
 کا اقرار کیا تو گویا اپنا مال اس کو دے دیا اور کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو جائز ہے۔ الاثری ان له ان
 یوصی بجمیعہ عند عدم الوارث فیستحق جمیع المال وان لم یثبت نسبہ منہ لما فیہ من حمل النسب علی الغیر۔
 کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وارث نہ ہونے کے وقت مقرر کو اختیار ہے کہ اپنے پورے مال کی وصیت
 کر دی۔ پس یہ مقرلہ اس کے پورے مال کا مستحق ہوگا اگرچہ مقرر سے اس کا نسب اس وجہ سے ثابت
 نہ ہوا کہ اس میں دوسرے پر نسب رکھنا لازم آتا ہے پس تو مقرلہ گویا بطور وصیت کے اس کے
 پورے مال کا مستحق ہوا۔ ولیست ہذا وصیۃ حقیقۃ حتی ان من اقربا خ ثم اوصی لآخر بجمیع مالہ
 کان للموصی لہ ثلث جمیع المال ولو کان الاول وصیۃ لا شتر کا نصفین لکنہ بمنزلۃ حتی لو اقر فی مرضہ باخ وصدقہ
 المقرلہ ثم اکر المقرلہ ابتہ ثم اوصی بمالہ کلہ لانسان کان المال للموصی لہ ولو لم یوص لاحد کان لبیت المال
 لان رجوعہ صحیح لان النسب لم یثبت فبطل الاقرار۔ اور یہ حقیقی وصیت نہیں ہے حتی کہ جس نے بھائی
 ہونے کا اقرار کیا یعنی کہا کہ یہ میرا بھائی ہے پھر کسی دوسرے کے واسطے اس نے پورے مال کی وصیت
 کر دی تو موصی لہ کو پورے مال کی تہائی ملے گی۔ اور اگر اول بھی وصیت ہوتا تو دونوں نصفانصف
 کے شریک ہوتے تو اول حقیقی وصیت نہ ہوا ولیکن بمنزلۃ وصیت کے ہے حتی کہ اگر اپنے مرض الموت
 میں کسی کی نسبت بھائی ہونے کا اقرار کیا اور مقرلہ نے اس کی تصدیق کی پھر مقرر نے اس کی قرابت سے
 انکار کیا۔ پھر اپنے تمام مال کی کسی دوسرے کے واسطے وصیت کر دی تو یہ کل مال اسی موصی لہ کو
 ملے گا اور اگر اس نے بعد انکار کسی کے واسطے وصیت نہ کی تو سب مال میت کا بیت المال میں داخل ہوگا۔

کیونکہ ایسے اقرار نسب سے اس کا رجوع کرنا صحیح ہے جیسے وصیت سے رجوع صحیح ہوتا ہے کیونکہ نسب تو ثابت نہیں ہوا تھا تو اس کا اقرار باطل ہو گیا۔ قال ومن مات البرہ فاقربا خ لم یثبت نسب انہیہ لما بیننا ویشارکہ فی المیراث لان اقرارہ تضمن شیئین حمل النسب علی الغیر ولایۃ لہ علیہ والاشتراك فی المال ولہ فیہ ولایۃ فیثبت کالمشتري اذا اقر علی البائع بالعتق لم یقبل اقرارہ علیہ حتی لا یرجع علیہ بالشئ ولكنه یقبل فی حق العتق۔ اگر کسی کا باپ مر گیا پھر اس نے ایک شخص کے واسطے اقرار کیا کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس کے بھائی ہونے کا نسب تو ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں اس کے باپ پر نسب رکھنا لازم آتا ہے ولکن جس کے واسطے بھائی ہونے کا اقرار کیا ہے وہ مقرر کے ساتھ اس کی میراث میں شریک ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ اقرار مذکور دو باتوں کو شامل تھا ایک تو دوسرے پر نسب رکھنا یعنی اپنے باپ پر نسب رکھنا حالانکہ مقرر کو یہ اختیار اس پر حاصل نہیں ہے۔ اور دوم مال میراث میں اشتراک اور حال یہ کہ مقرر کو اس مال میں ولایت حاصل ہے تو یہ شرکت مالی ثابت ہو جائے گی۔ جیسے مشتری نے اپنے بالغ پر یہ اقرار کیا کہ جو غلام میں نے اس سے خرید لیا ہے یہ اس کو آزاد کر چکا تھا تو مشتری کا اقرار بالغ پر قبول نہیں ہوتا حتی کہ مشتری اپنا ثمن اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ ولکن آزادی کے حق میں اس کا اقرار قبول ہو جاتا ہے حتی کہ غلام مذکور مشتری کے پاس سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح نسب کے اقرار میں یہ اقرار مال میراث کی شرکت کے بارہ میں قبول ہوگا۔ پھر اگر مقرر کے ساتھ دوسرے ورثہ ہوں جو اس کے اقرار سے منکر ہیں تو مقرر کے ساتھ جو کچھ حصہ میراث پاوے اس حصہ میں اس کا اقراری بھائی اس کے ساتھ برابر کا شریک ہو جائے گا۔ قال ومن مات وتوکل ابنین ولہ علی آخر ما ثلثہ درہم فاقتر احدہما ان اباہ قبض منہا خمسین لاشئ للمقر وللاخر خمسون لان هذا اقرار بالدين علی المیت لان الاستيفاء انما یكون بقبض مضمون فاذا کذبہ اخوہ استغرق الدين نصیبہ کہا ہوا لہذا عندنا غایۃ الامر انہما تصادقا علی کون المقبوض مشترکا بینہما لکن المقر لو رجع علی القابض بشئ لوجع القابض علیہ الغریم ورجع الغریم علی المقر فیؤدی الی الدور۔ اور ایک شخص مر گیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے اور میت کا دوسرے پر سودرم قرضہ ہے۔ پس ایک بیٹے نے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس میں سے پچاس درم وصول کئے ہیں تو مقرر کے واسطے اس قرضہ میں سے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسرے بیٹے کے واسطے پچاس درم ہوں گے۔ اس واسطے کہ مقرر نے جو یہ اقرار کیا تو گویا میت پر قرضہ ہو جانے کا اقرار کیا اس واسطے کہ وصول قرضہ کی یہی صورت ہوتی ہے کہ مال مضمون پر قبضہ کرے یعنی قرضہ کی مثل مال لیا جاتا ہے اور وہی باہم بدلا ہو جاتا ہے۔

پھر جب اس کے بھائی نے اس اقرار میں اس کو جھوٹا بنا یا تو اس اقرار کا قرضہ سب اسی بیٹے کے حصہ میں گیا جس نے اقرار کیا ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک مذہب قرار پایا غایۃ الامر یہ ہے کہ دونوں بیٹوں نے اس بات پر سچا اقرار کیا کہ جو کچھ وصول ہوا وہ دونوں میں مشترک تھا لیکن اقرار کرنے والا اگر قابض سے کچھ واپس لے تو قابض اپنے قرضدار سے واپس لے گا اور قرضدار اپنے مقرر سے واپس لے تو یہ دور ہوگا۔ نہ حالانکہ اس دور سے کچھ فائدہ نہ ہوا کیونکہ مقرر نے جو کچھ قابض سے لیا تھا اگر قرضدار نے مقرر سے

پھر لیا تو کچھ فائدہ نہ ہوا۔ اور توضیح یہ ہے کہ اصل میں قرض اس بات کو مقفی ہے کہ قرضدار نے جو کچھ لیا ہے وہی بعینہ واپس کرے ولیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں قرضدار کو کچھ فائدہ نہ ہوگا بلکہ قرضدار نے جو کچھ قرض لیا وہ اپنے تصرف میں لاوے گا۔ تو اس کی مثل واپس دے سکتا ہے تو یہ قرار پایا کہ قرضوں کی ادائیگی میں ان کی مثل دیا جاوے تو اب ادا ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ قرض دینے والے نے مثلاً پچاس درم دیئے پھر قرضدار نے ان کے مثل پچاس درم قرض خواہ کو دیئے تو ہر ایک دوسرے کا قرضدار و قرض خواہ ہو گیا اور مال برابر ہے تو بدلا ہو گیا۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ میت کے ایک بیٹے نے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے پچاس درم وصول کئے تو گویا یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ کے قرضدار نے ہمارے باپ کو بھی پچاس درم اس کے نصیب قرضہ کی مثل دیئے ہیں تاکہ یہ بھی مقروض ہو کر بدلا جائے ولیکن دوسرے بیٹے نے اس کی تکذیب کی تو یہ پورا قرضہ پچاس درم اس بیٹے کے حصہ میں رہا جس نے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک قاعدہ یہ مقرر ہوا ہے کہ دائروں میں جو کوئی اپنے مورث پر اقرار کرے اور دوسرے منکر ہوں تو قرضہ فقط مقرر کے حصہ پر پڑتا ہے پھر یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جبر بیٹے نے پچاس درم وصول پانے کا اقرار کیا وہ اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ باقی پچاس درم میں دونوں کی شریکت ہے تو شریکت ہونے پر دونوں متفق ہیں تو لازم آیا کہ جس نے پچاس درم وصول پانے کا اقرار کیا ہے وہ وصول پانے والے سے اپنا شریکتی حصہ واپس لے تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر مقبوضہ کے منکر ہونے میں اگرچہ دونوں اتفاق کرتے ہیں ولیکن اقرار کرنے والا باقی پچاس پانے والے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اقرار کرنے والے کو پچاس درم وصول پانے کا اقرار ہے اور دوسرے نے باقی پچاس درم وصول کئے ہیں۔ پس اگر مقرر کو اس پچاس میں سے پچیس وصول کرے تو منکر پھر قرضدار سے پچیس وصول کرے گا تاکہ اس کا حصہ پورا ہو اور قرضدار کو اس صورت میں پھر درم دینا پڑے حالانکہ مقرر کے اقرار سے اس پر فقط پچاس درم ہیں تو وہ پچیس درم کو مقرر سے واپس لے گا تو مقرر نے جو کچھ وصول کیا بقادہ قرضدار کو دینا پڑا۔ پس اس کو اس دوران سے کچھ فائدہ نہ ہوا کیونکہ وہ جس قدر دوسرے بھائی سے لیتا ہے اسی قدر آخر کار اس کو قرضدار کو دینا پڑتا ہے لہذا ہم نے حکم دیا کہ مقرر کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔

فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

کتاب الصلح

یہ کتاب صلح کے بیان میں ہے

صلح کارکن ایجاب و قبول ہے اور شرط یہ کہ جس پر صلح واقع ہوئی وہ مال معلوم ہو جبکہ اس کے قبضہ کرنے کی ضرورت ہو اور حکم یہ کہ دعویٰ مدعی سے برائت حاصل ہو۔ ک۔ قال الصلح علی ثلثۃ اضرب صلح مع اقرار و صلح مع سکوت وھوان لا یقر المدعی علیہ وینکو و صلح مع انکار و کل ذلک جائز۔

صلح کی تین قسمیں ہیں ایک صلح مع اقرار اور دوم صلح مع سکوت اور وہ یہ ہے کہ مدعا علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے اور سوم صلح مع انکار اور یہ ہر ایک جائز ہے فقہ اور صلح مع اقرار یہ ہے مدعا علیہ دعویٰ مدعی کا اقرار کرے اس سے کسی قدر مال پر صلح کرے کہ وہ اپنا دعویٰ چھوڑ دے پس یہ بمنزلہ کمی پر خرید کے ہے۔ اور صلح مع انکار یہ ہے کہ مدعا علیہ دعویٰ سے منکر ہو کر صلح کرنے پر آمادہ ہو تو ایسا اقرار دیا جائے گا کہ جب منکر مدعا علیہ پر قسم عائد ہوئی تو اس نے قسم کے عوض یہ مال دینے پر صلح کر لی۔ پس سچی بات ہر اگرچہ قسم کھانا جائز ہے لیکن اکثر اہل تقویٰ اس کو خلاف ادب سمجھ کر پرہیز کرتے ہیں اور صلح مع سکوت کی تفسیر خود مصنف نے بیان کی اور یہ ہر ایک قسم صلح کی جائز ہے۔ لا طلاق قوله تعالیٰ والصلح خیر بدلیل اطلاق اس آیت کے کہ والصلح خیر یعنی صلح بہتر ہے تو آیت میں صلح مطلق بیان فرمائی جو تینوں صلح کو شامل ہے۔ ولقوله علیہ السلام کل صلح جائز فیہما بین المسلمین الا صلحا حل حراما او حرم حلالا۔ اور بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ ہر صلح مسلمانوں کے درمیان جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حرام کو حلال کرے یا حلال کو حرام کرے فقہ ردہ ابو داؤد ابن حبان فی صحیحہ والحاکم اور اس کی اسناد کثیرین زہد راوی میں کلام ہے مگر امام احمد و ابن معین و ابن عمار و ابو ذر غفاری و ترمذی نے اس کی توثیق کی اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور ابن عدی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ پس یہ حدیث حسن ہے اور اس سے لازم آیا کہ جملہ اقسام صلح کی جائز ہیں ہاں اگر کوئی چیز شرع میں حرام ہو یعنی اس کا حرام ہونا ظاہر ہو تو صلح سے اس کا حلال کرنا جائز نہیں ہے یا شرح میں حلال ظاہر ہو اس کو صلح سے حرام کرنا جائز نہیں ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جس چیز پر کوئی حکم شرعی ظاہر ہے وہ صلح کے ذریعہ سے متغیر نہیں ہو سکتا مثلاً دونوں نے شراب میں جھگڑا کیا۔ پھر اس کی قیمت لینے پر صلح کے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ شراب، اس کی قیمت شرعاً حرام ہے و علی ہذا القیاس۔ و قال الشافعی لا یجوز مع انکار او سکوت لما روینا وهذا بسبب هذه الصفة لان البیدکان حلالا علی الدافع حراما علی الاخر فینقلب الامر ولان المدعی علیہ یدفع المال لقطع الخصومة عن نفسه وهذا رشوة ولنا ما تلونا واول ما روینا وتاویل آخره احل حراما بعینه كالغیر او حرم حلالا بعینه كالصلح علی ان لا یطال الضرورة ولان هذا صلح بعد دعوی صحیحہ فیقضي الجواز لان المدعی یاخذ عوضا عن حقه فی زعمه وهذا مشروع والمدعی علیہ یدفع لدفع الخصومة عن نفسه وهذا مشروع ایضا اذا مال وقایة النفس ودفع الرشوة لدفع الظلم امر جائز۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ صلح مع انکار یا صلح مع سکوت نہیں جائز ہے بدلیل جملہ آخری حدیث مزبور کے اور یہ صلح اسی صفت کی ہے کہ حلال کو حرام کرتی اور حرام کو حلال کرتی ہے کیونکہ صلح کا عوض تو دینے والے پر حرام تھا پس یہ معاملہ الٹا ہو گیا یعنی دینے والے پر حرام ہو گیا اور لینے والے پر حرام ہو گیا کہ مدعی اگر اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو صلح سے پہلے اس کو مال دعویٰ لینا حلال تھا اور صلح کی وجہ سے حرام ہو گیا اور اگر وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا تھا تو صلح سے پہلے اس کو مال دعویٰ لینا حرام تھا اور بعد صلح کے حلال ہو گیا تو اس صلح نے حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیا۔ الزیلعی۔ اور اس دلیل سے کہ مدعا علیہ یہ مال اس غرض

سے دیتا ہے کہ اس کی ذات سے جھگڑا دور ہو حالانکہ یہ رشوت ہے یعنی رشوت حرام ہے اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو ہم نے اوپر تلاوت کی اور حدیث کا اول جملہ بھی ہماری دلیل ہے اور حدیث کے آخری جملہ کی تاویل یہ ہے کہ حرام کو حلال کرنے سے مراد یہ کہ حرام ذاتی ہو جیسے ایک زوجہ نے اس بات پر صلح ٹھہرائی کہ اس کی سوت کے ساتھ وہی نہ کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔

اور اس دلیل سے کہ یہ دعویٰ صحیحہ کے بعد صلح ہے یعنی جو صلح کہ بانکار یا بسکوت واقع ہوئی وہ دعویٰ صحیحہ کے بعد ہے حتیٰ کہ مدعا علیہ سے قسم لی جاتی ہے تو اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی تو اس مال کو اپنے اعتقاد کے موافق اپنی ذات سے خصومت دفع کرنے کے واسطے دے گا اس واسطے کہ مال توجان کی حفاظت کے واسطے ہے اور ظلم دفع کرنے کے واسطے رشوت دے دینا جائز ہے۔ قال وان وقع الصلح عن اقرار اعتبار فيه ما يعتبر في البياعات ان وقع عن مال بهال لوجود معنى البيع وهو مبنا دلة البال بالمال في حق المتعاقدين بتراضيهما فيجوز فيه الشفعة اذا كان عقارا او يرد بالعيب وثبت فيه خيار الشرط والردية ويفسد جهالة البطل لانها هي المفضية الى المنازعة دون جهالة المصالح عنه لانه يسقط القدره على تسليم البطل۔ اور اگر صلح اقرار سے واقع ہوئی تو اس میں وہ باتیں معتبر ہوں گی جو بیوع میں ہوا کرتی ہیں بشرطیکہ صلح مال سے بعوض مال کے واقع ہوئی ہو یعنی اگر دعویٰ مال ہو اور اس کے عوض صلح مال پر واقع ہوئی تو اس میں بیع کی شرائط معتبر ہوں گی کیونکہ اس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور وہ مال کا مال سے مبادلہ کرنا دونوں متعاقبین کے حق میں باہمی رضامندی کے ساتھ یعنی دونوں صلح کرنے والے باہمی رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے مبادلہ کرتے ہیں اور یہی بیع کے معنی ہیں۔ پس جس چیز کا دعویٰ ہے وہ عقار ہو تو اس میں شفعہ جاری ہوگا۔ اور مدعا علیہ نے اگر اس میں عیب پایا تو اس کو واپس کر سکتا ہے اور اس میں اختیار شرط و خيار رویت بھی ثابت ہوگا۔ اور جس مال پر صلح واقع ہوئی ہے یعنی عوض اگر مجہول ہو تو صلح ناسد ہوگی۔ کیونکہ یہ جہالت ایسی ہے کہ جھگڑے تک نوبت پہنچاتی ہے مگر جس چیز سے صلح واقع ہوئی ہے اگر وہ مجہول ہو تو صلح میں نساد نہ ہوگا کیونکہ وہ تو ساقط کرنے کے معنی میں ہے اور شرط ہے کہ جس چیز پر صلح واقع ہوئی اس کو سپرد کرنے پر قادر ہونے مثلاً اگر ایک غلام معین پر صلح کی حالانکہ وہ غلام کسی غیر کی ملکیت ہے جو اس کو دینے پر راضی نہیں ہے تو یہ ایسی چیز پر صلح ہے جس کو سپرد نہیں کر سکتا پس صلح ناسد ہے۔ اور اگر کہا کہ میں نے چند دیناروں پر صلح کی حالانکہ ان کی مقدار مجہول ہے تو صلح ناسد ہوگی کیونکہ مقدار میں دونوں کے درمیان میں جھگڑا ہوگا۔ اور جس چیز سے صلح کی ہے اس کا مجہول ہونا مضر نہیں ہے۔ مثلاً مدعی نے اس دار میں اپنے حق مجہول کا دعویٰ کیا جو اس زمین سے ہے پس مدعا علیہ نے کسی قدر مال پر صلح کی کہ دعویٰ ترک کرے تو جائز ہے۔ اگرچہ وہ حق مجہول ہے کیونکہ اس پر تبصہ کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ وہ تو ساقط کر دیا گیا تو اس کا مجہول ہونا مضر نہیں ہے۔ وان وقع عن مال بمنافع يعتبرها لاجارات لوجود معنى الاجارة وهو تملك المنافع بهال والاعتبار في العقود لبعانيها فيشترط التوقيت فيها وبطل الصلح بهوت احدهما في المدة

لأنه اجارة - اور اگر یہ صلح دعویٰ منافع کے عوض مال پر واقع ہوئی تو اس میں اجارات کے شرائط معتبر ہوں گے۔ کیونکہ اجارہ کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی منافع کی ملکیت بعوض مال کے حاصل کرنا اور عقود میں صرف معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس اس میں مدت کا بیان ہونا شرط ہے اور مدت کے اندر دونوں میں سے کسی کے مرنے سے صلح باطل ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ یہ اجارہ ہے فے یعنی اگر مدعی نے کسی مکان میں سکونت کا دعویٰ کیا اور قابض نے اس سے صلح کی تو اس شرط پر جائز ہے کہ مدت معلوم ہو ورنہ نہیں جائز ہے۔ قال والصلح عن السكوت والانكار في حق المدعي عليه لاقتدار اليمين وقطع الخصومة في حق المدعي. المعنى المعاوضة لما بينا ويجوز ان يختلف حكم العقد في حقهما كما يختلف حكم الاقالة في حق المتعاقدين وغيرهما وهذا في الانكار ظاهر وكذا في السكوت لانه يحتمل الاقرار والجور فلا يثبت كونه عوضا في حقه بالشك. اور جو صلح کہ بسکوت یا بانکار واقع ہوئی وہ مدعا علیہ کے حق میں قسم و قطع خصومت کا عوض ہے اور مدعی کے حق میں بمعنی معاوضہ ہے یعنی مدعی اپنے اعتقاد میں اپنے حق کا عوض سمجھ کر لیتا ہے۔ اور مدعا علیہ اپنی ذات سے ظلم و قسم دور کرنے کو دیتا ہے اور یہ بات ممکن ہے کہ اس صلح کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مختلف ہو یعنی مثلاً مدعی کے حق میں صلح بمعنی بیع یا اجارہ ہے اور دوسرے کے حق میں نہ ہو۔ جیسے اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ اقالہ دونوں متعاقدين کے حق میں تو فسخ ہے اور دوسروں کے حق میں بیع جدید ہے پھر جبکہ صلح بانکار ہو تو مدعا علیہ کی طرف سے قسم و دفع خصومت کا عوض ہونا ظاہر ہے۔ اور یوں ہی اگر اس نے سکوت کیا تو بھی یوں ہی ہے اس واسطے کہ سکوت میں جیسے اقرار کا احتمال ہے ویسے ہی انکار کا بھی احتمال ہے اور عوض اس وقت ہوتا کہ جب اقرار ہوتا تو اس کے حق میں عوض ہونا بوجہ شک کے ثابت نہ ہوگا۔ قال واذا صالح من دارم يجب فيها الشفعة قال معناه اذا كان عن انكار او سكوت لانه ياخذها على اصل حقه ويدفع المال دفعا لخصومة المدعي وزعم المدعي لا يلزمه بخلاف ما اذا صالح على دار حيث يجب فيها الشفعة لان المدعي ياخذها عوضا عن المال فكان معاوضة في حقه فيلزمه الشفعة باقراره وان كان المدعي عليه يكذبه - اگر ایک دار سے صلح کی تو اس میں شفعہ نہیں واجب ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر دعویٰ مدعی سے انکار یا سکوت کے بعد صلح کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے کیونکہ مدعا علیہ اس کو اپنے اصل حق پر لیتا ہے اور مال تو مدعی کی خصومت دفع ہونے کے واسطے دیتا ہے (لیکن مدعی البتہ اپنے اعتقاد میں اس کو معاوضہ سمجھتا ہے) اور مدعی کا اعتقاد مذکور مدعا علیہ پر لازم نہیں ہے۔

بجلائل اس کے اگر باوجود انکار کے کسی دار پر صلح کی تو اس دار میں شفعہ واجب ہوگا کیونکہ مدعی اپنے اعتقاد میں اس کو مال کا عوض سمجھتا ہے تو اس کے حق میں معاوضہ ہوگا پس اس کے اقرار سے اس پر شفعہ لازم ہوگا اگرچہ مدعا علیہ اس کو جھوٹا بتلاتا ہے۔ قال واذا كان الصلح من اقراره استحق بعض المصالح منه راجع المدعي عليه بمجمة ذلك من العوض - اور اگر مدعا علیہ نے دعویٰ مدعی کا اقرار کر کے صلح کی یعنی صلح میں مال دیا پھر جس چیز سے صلح کی نفی اس میں سے کچھ حصہ کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مدعا علیہ سے لے لیا تو مدعا علیہ بقدر اس حصہ کے عوض میں سے واپس لے گا۔ لانه معاوضة مطلقة كالبيع وحكم

الاستحقاق فی البیع هذا۔ اس واسطے کہ جو صلح باقرار ہو وہ بیع کے مانند مطلق معاوضہ ہوتی ہے اور جو استحقاق کی بیع میں واقع ہو اس کا یہی حکم ہے کہ بقدر حصہ استحقاق کے ثمن میں سے واپس لے۔

وان وقع الصلح عن سکوت وانکار فاستحق المتنازع فیہ راجع المدعی بالخصومة وردد العوض لان المدعی علیہ ما بذل العوض الا لیدفع الخصومة عن نفسه فاذا ظهر الاستحقاق تبین ان لا خصومة له فیبقى العوض فی یدہ غیر مشتمل علی غرضہ فیستردک وان استحق بعض ذلك ردد حصته وراجع بالخصومة لانه لا یفلا العوض فی هذا القدر عن الغرض ولو استحق المصالح علیہ عن اقرار رجع بكل المصالح عنه لانه مبادلة وان استحق بعضه رجع بحصته وان کان الصلح عن انکار وسکوت رجع الی الدعوی فی کلہ او بقدر المستحق اذا استحق بعضه لان المبدل فیہ هو الدعوی وهذا بخلاف ما اذا باع منه علی الانکار شیئاً حیث یرجع بالمدعی لان الاقدام علی البیع اقرار منه بالعق لہ ولا كذلك الصلح لانه قد یقع لدفع الخصومة ولو هلك بدل الصلح قبل التسليم فالجواب فیہ کالجواب فی الاستحقاق فی الفصلین۔ اور اگر صلح بسکوت یا انکار واقع ہوئی پھر جس چیز میں تنازع تھا وہ استحقاق میں لے لی گئی تو مدعی جسے صلح کی تھی وہ مستحق کے ساتھ خصومت کرنے پر رجوع کرے اور عوض صلح واپس کر دے کیونکہ مدعی علیہ نے تو عوض مذکور اسی واسطے دیا تھا کہ اپنی ذات سے خصومت دور کرے پھر جب استحقاق ظاہر ہوا تو یہ بات کھل گئی کہ مدعی مذکور کے ساتھ کوئی حق خصومت نہیں تھا۔ پس مدعی کے قبضہ میں عوض صلح ایسے طور پر رہا کہ مدعا علیہ کی غرض کو شامل نہیں ہے پس مدعی اس کو واپس کر دے۔ اور اگر صلح انکار یا سکوت میں جس چیز میں تنازع تھا اس کا بعض حصہ کسی نے استحقاق میں لے لیا تو بقدر اس حصہ کے عوض صلح میں سے واپس دے اور مدعی اسی قدر حصہ میں مستحق سے خصومت کرے اس واسطے کہ عوض میں سے اسی قدر حصہ اس کے مطلب سے خالی ہے یعنی اس قدر حصہ میں مدعا علیہ کی غرض حاصل نہیں ہوئی۔ اور اگر صلح باقرار میں جس چیز پر صلح واقع ہوئی وہ مدعا علیہ سے لے لی گئی تو وہ مدعی سے کل عوض واپس لے اس واسطے کہ یہ تو معاوضہ تھا۔ اور اگر تنازع فیہ میں سے بعض حصہ استحقاق میں لیا گیا تو اسی قدر حصہ اس کے عوض میں سے واپس لے۔ اور اگر صلح بازکار یا بسکوت ہو (اور تنازع فیہ کل یا بعض کسی نے استحقاق کر کے لے لی) تو مدعی اپنے پورے دعوے کی طرف رجوع کرے یا بعض کے استحقاق میں بقدر مستحق کے رجوع کرے۔ کیونکہ جس چیز کا عوض لیا ہے تو بعوض اس میں دعوی ہے (اس واسطے کہ مدعی نے دعوی جب ہی چھوڑا تھا کہ اس کو عوض کل مسلم ہو۔ اور جب وہ نہیں ملا تو وہ دعوی کی طرف رجوع کر سکتا ہے) اور یہ بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب مدعی نے مدعا علیہ کے ساتھ باوجود انکار کے کوئی چیز فروخت کی تو ایسی صورت میں وہ چیز واپس لے جس پر دعوی تھا یعنی دعوی کی جانب رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ اس واسطے کہ مدعا علیہ نے جب خریدنے پر اقدام کیا تو یہ انکار نہیں بلکہ اس امر کا اقرار ہے کہ مدعی کا اس میں حق ہے اور صلح کرنے میں یہ بات صادق نہیں آتی ہے کیونکہ صلح کبھی خصومت دور کرنے کی غرض سے ہوتی ہے۔

اگر عوض صلح مدعی کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو گیا تو اس کا حکم دونوں صورتوں میں استحقاق کے مانند

سے فے یعنی خواہ اقرار سے صلح ہو یا انکار و سکوت سے ہو پھر وہ چیز استحقاق میں لی گئی تو جو حکم مذکور ہو ایسی بدل صلح تلف ہونے کی صورت میں ہے کہ اگر صلح باقرار ہو تو جس چیز کا دعویٰ ہے مدعی اسی کی طرف رجوع کرے گا اور اگر صلح یا انکار ہو تو وہ اپنے دعوے کی طرف رجوع کرے گا۔ ع۔ قال وان ادعی حقانی دار لم یبینه فصول من ذلك ثم استحق بعض الدار لم یرد شیئاً من العوض۔ اگر مدعی نے کسی داریں اپنے حق کا دعویٰ کیا اور اس کو بیان نہ کیا پھر اس دعویٰ سے صلح کر لی گئی پھر اس داریں سے کوئی حصہ استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا تو مدعی عوض صلح میں سے کچھ واپس نہیں کرے گا نہ کیونکہ اس نے اپنا حق یا اس داریں سے کوئی جگہ معین نہیں کی تو ابھی اس کا دعویٰ باقی رہ سکتا ہے۔ لان دعوا لا یجوز ان یکون فیما بقی بخلاف ما اذا استحق کله لانه یرعی العوض عند ذلک عن شیء یقابله فرجع بکله علی ما قدمنا فی البیوع ولو ادعی داراً فصالح علی قطعة منها لم یصلح الصلح لان ما قبضه من عین حقه وهو علی دعواه فی الباقی والوجه فی احد الامرین اما ان یرید درهما فی بدل الصلح فیصیر ذلک عوضاً عن حقه فیما بقی او یلحق به ذکر البراءة عن دعوی الباقی۔ اس واسطے کہ شاید اس کا دعویٰ مکان کے باقی حصہ میں ہو بخلاف اس کے اگر استحقاق میں پورا گھر لے لیا گیا ہو تو مدعی پورا عوض واپس کرے گا کیونکہ اس وقت میں بدل صلح کسی چیز کے مقابل نہیں ہوگا تو مدعا علیہ اپنا پورا عوض واپس لے گا۔ جیسا کہ ہم نے کتاب البیوع کے آخری باب استحقاق میں بیان کیا۔ اگر مدعی نے ایک دار کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے اس دار سے ایک قطعہ پر صلح کر لی تو صلح صحیح نہیں ہے کیونکہ مدعی نے جو کچھ قبضہ کیا وہ اس کے عین حق میں سے ہے اور وہ باقی داریں اپنے دعویٰ پر باقی ہے۔ اور اس صلح کے جائز ہونے میں حیلہ یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک یا سنا کرے۔ یا تو عوض صلح کے اوپر ایک درم زیادہ کر دے تاکہ یہ درم اس کے باقی دار کے حق کا عوض ہو جائے اور یا اس عوض صلح کے ساتھ باقی دار کے دعوے سے برأت کا ذکر لاحق کر دے تو باقی سے برأت ہو جائے گی۔ فافہم۔

فصل ۱

ان چیزوں کے بیان میں جن سے صلح جائز ہے اور جن سے نہیں جائز ہے۔
والصلح جائز دعوی الاموال لانه فی معنی البیع علی ما مر والنافع لانها

تملك بعقد الاجازة نکذا بالصلح والاصل ان الصلح یجب حمله اقرب العقود الیه واشھابہ احتیالاً لتصحیح تصرف العاقد ما أمکن۔ واضح ہو کہ اموال کے دعویٰ سے صلح جائز ہے اس واسطے کہ یہ بیع کے مانند ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور منافع کے دعوے سے بھی صلح جائز ہے۔ اس واسطے کہ اجارہ کرایہ سے منافع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو اسی طرح بذریعہ صلح کے حاصل ہو جائے گی۔ اور اصل یہ قرار پائی ہے کہ صلح کو ایسے عقد پر محمول کرنا چاہیے جو صلح سے زیادہ قریب ہو اور اس سے زیادہ مشابہ ہو تاکہ جہاں تک ممکن ہے کسی حیلہ سے عاقل کا فعل درست کیا جائے فے یعنی اگر ممکن ہے تو صلح کو بمعنی بیع لیا جائے ورنہ صلح کو بمعنی اجارہ لیا جائے یا بمعنی عفو و برأت سے لیا جائے اور اور اگر کسی نے منافع کا دعویٰ کیا مثلاً کہا کہ مجھے اس مکان میں ایک سال سکونت کا حق حاصل ہے کہ مالک مکان نے میرے واسطے وصیت کر دی تھی۔ پھر اس کے وارث نے انکار کیا مگر اس دعویٰ سے

صلح کر لی تو مانند جارح کے جائز ہے۔ قال ویصح عن جنایۃ العمد والخطاء۔ اور قتل عمد یا قتل خطاء کے جرم سے بھی صلح کرنا جائز ہے۔ پس اگر قتل عمد ہو تو اس میں قصاص واجب ہوتا ہے لیکن اگر قاتل نے بعض اولیاء مقتول سے مال کے لاپچ یا عجزی سے صلح ٹھہرائی تو اس کے قصاص چھوڑنے سے باقیوں کو بھی قصاص کا اختیار نہیں رہا پس یہ صلح بھی جائز ہوگی اور اگر قتل خطا ہو تو اس میں دیت سے صلح ہے۔ اما الاول فلقولہ تعالیٰ فمن عفی له من اخیہ شی فاتباع الایۃ قال ابن عباسؓ انہا نزلت فی الصلح۔ پس قتل عمد سے صلح اس دلیل سے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن عفی له من اخیہ شی فاتباع الایۃ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ آیت صلح میں نازل ہوئی ہے۔ اور ایک جماعت سلف سے روایت ہے کہ آیت میں بعض اولیاء مقتول کا عفو کرنا مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ جس قاتل کو اپنے دینی بھائی یعنی مقتول کے قصاص میں سے کچھ عفو کیا گیا یعنی مثلاً اس کے اولیاء میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے دیت بقدر حصہ میراث ہوگئی۔ پس ان لوگوں کو حکم فرمایا کہ بطور معروف قاتل کے دامگیر ہوں یعنی اس پر جبر و زیادتی نہ کریں اور قاتل کو حکم دیا کہ اچھی طرح ان کو ادا کرے یعنی تاخیر و کمی نہ کرے۔ ک۔ وهو بمنزلۃ النکاح حتی ان ما صلح مسی فیہ صلح بدلاھہنا اذا کل واحد منھما مبادلۃ المال بغير المال الان عند فساد التسمیۃ ہہنا یصار الی الدیۃ لانھا موجب الدم ولو صلح علی الخیر لا یجب شی لانہ لا یجب بطلاق العفو فی النکاح یجب مہر المثل فی الفصیلین لانہ الموجب الاصلی ویجب مع السکوت عنہ حکما۔ اور قتل عمد سے صلح کرنا بمنزلہ نکاح کے ہے حتی کہ جو چیز نکاح میں مہر ہو سکتی ہے وہی یہاں بدل صلح ہو سکتی ہے اس واسطے کہ نکاح اور یہ صلح ہر ایک مال کا مبادلہ بغیر مال ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو مال یہاں صلح میں ٹھہرا ہے اگر اس میں کچھ فساد ہو تو دیت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ کیونکہ اصل میں قتل کا عوض یہی حق ہے اور اگر قتل عمد میں شراب پر صلح کی تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلق عفو میں کچھ واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جبکہ شراب مال متقوم نہیں ہے تو اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہو گیا تو خالی عفو رہ گیا۔ اور خالی عفو میں کوئی مال واجب نہیں ہوتا ہے بخلاف نکاح کے کہ وہاں مہر مسمی فاسد ہو یا شراب بیان کی گئی تو دونوں صورتوں میں مہر المثل واجب ہوگا۔ کیونکہ وہاں مہر المثل بموجب اصلی ہے اور اگر مہر سے سکوت ہو تو بھی حکما مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ ویدخل فی اطلاق جواب کتاب الجنایہ فی النفس وما ددنها وھذا بخلاف الصلح عن حق الشفعۃ علی مال حیث لا یصح لانہ حق التملک ولا حق فی المخل قبل التملک اما القصاص فملک المخل فی حق الفعل فیصح الامتیاض عنہ واذالم یصح الصلح بتطل الشفعۃ لانہ بتطل بالاعراض والسکوت۔ اور کتاب میں جو حکم مطلق لکھا ہے وہ قبل نفس اور اس سے کم دونوں کو شامل ہے اور واضح ہو کہ قتل عمد وغیرہ سے صلح کرنا جائز ہے بخلاف حق شفعہ سے مال پر صلح کرنے کے کہ یہ نہیں جائز ہے یعنی اگر شفعہ سے کچھ مال پر صلح ٹھہرائی کہ دعویٰ شفعہ چھوڑ دے تو جائز نہیں ہے اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ حق شفعہ تو بیع میں ملکیت حاصل کرنے کا حق ہے۔ اور بیع میں کوئی حق نہیں ہے جب تک ملکیت حاصل نہ ہو جائے اور قصاص میں اس واسطے

جائز ہے کہ قاتل کے نفس میں اپنا فعل قصاص پورا کرنے کی ملکیت حاصل ہے۔ پس اس ملکیت سے عوض لے کر صلح کرنا صحیح ہے پھر جب شفعہ میں صلح صحیح نہ ہوئی تو شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ شفعہ تو منہ موڑنے اور سکوت کرنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ والكفالة بالنفس بمنزلة حق الشفعه حتى لا يجب المال بالصلح عنه غير ان في بطلان الكفالة روايتين على ما عرفت في موضعه۔ اور كفالت بالنفس یعنی حاضر ضامن بمنزلہ حق شفعہ کے ہے حتیٰ کہ حاضر ضامن میں صلح کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے لیکن شفعہ حاضر ضامن میں اتنا فرق ہے کہ كفالت باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں جیسا کہ اپنے موقع میں معلوم ہوا ہے یعنی بسوط میں مذکور ہے۔ پس اگر حق شفعہ میں کسی قدر مال پر صلح کی تو مال واجب نہ ہوگا اور كفالت باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں۔ چنانچہ ابوسلیمان کی روایت میں كفالت باطل نہ ہوگی اور روایت ابو حفص میں جو کتاب الشفعہ والحوالہ والكفالة میں مذکور ہے كفالت باطل ہو جائے گی اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ اس واسطے کہ ساقط ہونا کچھ عوض پر موقوف نہیں ہے پس ایک مرتبہ جب اس نے ساقط کی تو پھر عود نہ کرے گی۔ کما فی الايضاح والذخيرة۔ ن۔

وأما الثاني وهو بناية الخطأ فلان موجبها المال فيصير بمنزلة البيع الا انه لا يصح الزيادة على قدر الدية لانه مقدس شرعا فلا يجوز ابطاله فيرد الزيادة بخلاف الصلح عن القصاص حيث يجوز بالزيادة على قدر الدية لان القصاص ليس به مال وانما يتقوم بالعقد۔ رہا بیان قتل خطا یعنی عمد انہیں بلکہ خطا سے قتل کیا تو اس سے جواز صلح کی وجہ یہ ہے کہ قتل خطا کے حکم سے جو چیز واجب ہوتی ہے وہ مال ہے یعنی دیت ہے تو یہ صلح بمنزلہ بیع کے ہو جائیگی لیکن اس صلح میں مقدار دیت سے زیادتی نہیں جائز ہے کیونکہ مقدار دیت تو شرعی محدود اندازہ ہے تو اس کو مٹانا نہیں جائز ہے پس زیادتی واپس کی جائیگی بخلاف اسکے اگر قصاص واجب ہوا اور اس سے صلح کی تو مقدار دیت سے زیادتی بھی جائز ہے کیونکہ قصاص کچھ مال نہیں ہے اور اسکا تقویم صرف بوجہ ہا ہی قرار داد کے ہوتا ہے اور قتل خطا میں دیت ایک تقدیر شرعی ہے نہ باہمی قرار داد ہے پس زیادتی کہہ کے اس کا مٹانا جائز نہیں ہے و هذا اذا صالح على احد مقادير الدية اما اذا صالح على غير ذلك جاز لانه مبادلة بها الا انه يشترط القبض في المجلس كيلا يكون افتراقا عن دين بدین ولو قضى القاضي باحد مقاديرها فصالح على جنس آخر منها بالزيادة جاز لانه تعين الحق بالقضاء فكان مبادلة بصلح الصلح ابتداء لان تراضيها على بعض المقادير بمنزلة القضاء في حق التعيين فلا يجوز الزيادة على ما تعين۔ اور یہ زیادتی جائز نہ ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ شرعی مقدار دیت میں سے کسی مقدار پر صلح واقع ہوئی ہو یعنی ہزار دینار یا دس ہزار درم یا سوا دنٹ میں سے کسی مقدار پر زیادتی کی ہو۔ اور اگر سولے مذکورہ بالا کے کسی قبلی یا وزنی چیز پر صلح کی تو زیادتی جائز ہے کیونکہ یہ دیت سے مبادلہ ہے۔ لیکن اسی مجلس میں اس بدل پر قبضہ شرط ہے تاکہ جدائی مال دین سے مال دین پر نہ ہو یعنی دیت بھی دین مقابہ اس کا معاوضہ بھی مقبوض نہ ہوا تو دین رہا حالانکہ دین بدین کا مبادلہ بحکم حدیث جائز نہیں ہے۔

اور اگر قاضی نے شرعی مقدار دیت میں سے کسی مقدار کا حکم دے دیا پھر اس نے اس مقدار سے دوسری مقدار شرعی پر زیادتی کے ساتھ صلح کی تو جائز ہے کیونکہ قاضی نے جس مقدار شرعی کا حکم دے دیا وہی حق متعین ہو گیا تو دوسری مقدار پر صلح کرنا مبادلہ ہے بخلاف اس کے اگر ابتداء سے اسی مقدار

پر صلح واقع ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ معین ہو جانے کے بارہ میں دونوں کا کسی مقدار پر باہم رضامند ہونا بمنزلہ حکم قاضی کے معتبر ہے تو جو کچھ شرع نے معین کر دیا ہے اس پر اپنی رضامندی سے بڑھانا نہیں جائز ہے۔ قال ولا يجوز الصلح من دعوى حد لانه حق الله تعالى لاحقه ولا يجوز الاعتياض من حق غيره ولهذا لا يجوز ما لا اعتياض اذا ادعت المرأة نسب ولد لها لانه حق الولد لاحقها۔ اگر مدعی نے دوسرے پر حد شرع کا دعویٰ کیا تو اس سے صلح نہیں جائز ہے یعنی مثلاً لوگوں نے زانی یا چور یا شراب خوار کو پکڑا اور اس نے صلح کی کہ حاکم کے پاس نہ لے جاوے یا اس پر حد قذف کا دعویٰ کیا اور اس نے عفو پر صلح کی تو صلح باطل ہے۔ ک۔

اس واسطے کہ حد شرعی تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اس شخص کا حق نہیں ہے تو حق غیر کے بدلے عوض لینا جائز نہیں ہے لہذا اگر عورت نے اپنے طلاق دینے والے شوہر پر اپنے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا اور اس نے مال دے کر صلح کر لی تو عوض لینا باطل ہے کیونکہ نسب مذکور اس عورت کا حق نہیں بلکہ اس کے بچہ کا حق ہے۔ رکن الايجوز الصلح مما اشعره الى طريق العامة لانه حق العامة فلا يجوز ان يصالح واحد على الانفراد عنه ويدخل في اطلاق الجواب حد القذف لان الغلب فيه حق الشرع۔ اور جو چیز کسی نے عام راستہ پر بنائی ہو اس سے صلح جائز نہیں ہے اس واسطے کہ عام راستہ تو عام لوگوں کا حق ہے۔ پس اکیلا کوئی شخص اس سے صلح نہیں کر سکتا اور اس اطلاق جواب میں حد قذف بھی داخل ہے یعنی حد قذف سے صلح بھی جائز نہیں کیونکہ اس میں حق شرع غالب ہے۔ قال واذا ادعى رجل على امرأته نكاحاً وهي تبيح ففصلها على مال بذاته حتى يترك الدعوى جاز وكان في الخلع لانه يمكن تصحيحه نخلعاً في جانبته بناء على زعمه وفي جانبها بذل المال لدفع الخصومة قالوا ولا يجعل له ان يأخذ فيها بينه وبين الله تعالى اذا كان مبطلاً في دعواه اور اگر ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا حالانکہ وہ انکار کرتی ہے پھر اس نے مال دے کر مرد سے صلح کی تاکہ وہ دعویٰ چھوڑ دے تو صلح جائز ہے اور یہ خلع کے معنی میں ہوگا کیونکہ مرد کی طرف سے اس کو خلع بنانا صحیح ہے۔ کیونکہ مرد کے زعم میں نکاح واقع ہوا تھا مگر عورت کی جانب سے یہ بذل مال بغرض دفع خصومت ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر مرد اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہو تو اس کو ازراہ دیانت کے یہ مال لینا حلال نہیں ہے۔ اور تمام صورتوں میں جب مدعی جھوٹا ہو تو اس کو مال لینا حلال نہیں ہے۔ قال وان ادعت امرأة نكاحاً على رجل فصالحا على مال بذله لها ليجاز قال نهكذ ان ذكره في بعض نسخ المختصر وفي بعضها قال لم يجوز وجه الاول ان يجعل زيادة في مهرها وجه الثاني انه بذل لها المال لتترك الدعوى فان جعل ترك الدعوى منها فرتة فالزوج لا يعطى العوض في الفوتة وان لم يجعل فالمال على ما كان عليه قبل الدعوى فلا شيء يقابل له العوض فلم يصح۔ اور اگر عورت نے کسی مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا پس مرد نے کچھ مال خرچ کر کے عورت کو دینے پر صلح کر لی تو صلح جائز ہے۔

شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ بعض نسخہ مختصر میں مذکور ہے اور دوسرے نسخوں میں ہے کہ نہیں جائز ہے پس جائز ہونے کی یہ وجہ پیدا ہوتی ہے کہ جو مال دیا وہ عورت کے مہر میں زیادتی قرار دیا جائے یعنی گویا مہر میں بڑھا کر اصلی مہر پر خلع دیا تو اصلی مہر ساقط ہو گیا اور یہ زیادتی بدستور رہی۔ الکافی۔ اور ناجائز ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ مرد نے جو مال عورت کو دیا تاکہ وہ اپنا دعویٰ چھوڑ دے۔ پس اگر عورت کی طرف سے ترک دعویٰ کو فرقت ٹھہراویں تو فرقت میں شوہر کچھ عوض نہیں دیا کرتا ہے تو صلح جائز نہیں ہے۔ اور اگر ہم اس کو فرقت نہ ٹھہراویں تو دعویٰ سے پہلے جو حال تھا وہ باقی رہے گا تو مرد جو مال دیتا ہے اس کے مقابلہ میں کوئی چیز چیز نہیں نکلتی جس کا عوض ہو تو صلح صحیح نہ ہوگی۔ پس عورت پر لازم ہے کہ مال پھیر دے اور وہ اپنے دعویٰ پر باقی ہے۔ قال وان ادعی علی رجل انه عبده فصالحه علی مال اعطاه جاز وکان فی حق المدعی بمنزلة الاعتاق علی مال لانه امکن تصحيحه علی هذا الوجه فی حقه لزعمه ولهذا یصح علی حیوان فی الذمة الی اجل وفی حق المدعی علیہ یكون الدفع الغصومة لانه یزعم انه حر الاصل فجاز الا انه لا دلالة له لانکار العبد الا ان یقیم البينة فتقبل وشیت الدلالة۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے حالانکہ اس شخص کا حال ظاہر نہیں ہوتا پس اس نے بعد انکار کے مدعی کے ساتھ مال پر صلح کر لی یعنی اس کو صلح میں مال دیا تو جائز ہے اور مدعی کے حق میں مال پر آزاد کرنے کے مانند ہوگا کیونکہ مدعی کے زعم کے موافق مدعی کے حق میں اس طور پر صلح کو صحیح بنانا ممکن ہے یعنی یہ مبادلہ مالی نہیں ہے ولہذا او دھار حیوان پر جس کا وصف بیان کر کے ایک فیعا د تک اپنے ذمہ لیا ہے صلح صحیح ہے یعنی اگر مبادلہ ہوتا تو صحیح نہ ہوتی اور مدعا علیہ کے حق میں یہ صلح بمعنی دفع خصوصیت ہے کیونکہ مدعا علیہ تو زعم کرتا ہے کہ میں اصلی آزاد ہوں پس صلح تو جائز ہوگی لیکن مدعی کو ولاد نہیں ملے گی۔ کیونکہ مدعا علیہ اس کا غلام ہو۔ نہ ت، انکار کرتا ہے لیکن اگر صلح کے بعد مدعی نے گواہ قائم کئے کہ یہ میرا غلام ہے تو قبول ہوں گے اور مدعی کے واسطے اس کی ولایت ثابت ہو جائے گی۔ قال واذا قتل العبد الماذون له رجلا عدالم یعزله ان یصلح عن نفسه وان قتل عبده رجلا عدافصالح عنه جاز ووجه الفرق عن رقبتہ لیست من تجارته ولهذا لا یملك التصرف فیہا بیعاً کذا استخلاصاً بھال المولی وصادراً کالاجنبی اما عبده فمن تجارته وتصرفه نافذ فیہ بیعاً کذا استخلاصاً وھذا الذن المستقیم کالزائل عن مملکة وھذا اشراؤہ فیملکہ۔ اگر غلام ماذون نے کسی شخص کو قتل کیا تو اس کو روا نہیں ہے کہ اپنی ذات سے صلح کر لے اور اگر ماذون کے غلاموں میں سے کسی غلام نے کسی شخص کو قتل کیا اور ماذون نے اس غلام سے مال پر صلح کر لی تو جائز ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام ماذون کی گردن کچھ اس کی تجارت میں داخل نہیں ہے۔ اس وجہ سے وہ اپنی گردن میں بیع کا تصرف نہیں کر سکتا ہے پس اسی طرح مولیٰ کے مال کے عوض اپنی گردن کو چھوڑنے کا تصرف بھی نہیں کر سکتا۔ پس وہ اپنی ذات کے حق میں مثل اجنبی کے ہے یعنی مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو چھوڑا دے یا نہ چھوڑا دے۔ رہا وہ غلام جو ماذون کے قبضہ میں ہے تو وہ اس کی تجارت میں سے ہے اور اس میں ماذون کا تصرف بطور بیع کے نافذ ہے تو وہ اس کو قتل کی گرفتاری سے بھی چھوڑا سکتا ہے اور اس کا مجید یہ ہے کہ قاتل غلام جب ولی قصاص کے استحقاق میں گیا تو گویا اس کی ملکیت سے زائل ہو گیا اور مال صلح دے کر چھوڑا نا گویا اس کی خرید ہے پس ماذون کو اس کے خریدنے کا اختیار ہے۔ قال ومن غصب ثوباً یھودیا قیمة درن البائة فاستھلکھ فصالحه منها علی مائة درهم جاز عند ابی حنیفة۔ اگر ایک شخص نے ایک یہودی کا پتھان جس کی قیمت سو روپیہ ہے غصب کر کے تلف کر دیا پھر اس کی قیمت سے سو روپیہ پر صلح کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ وقال یبطل الفضل علی قیمة بھالا یتغابن الناس فیہ لان الواجب فی القیمة وہی مقدراة فالزیادة علیہا تكون ربحاً بخلاف ما اذا صالح علی مرض لان الزیادة لا تظهر عند المجنس وبخلاف ما یتغابن

الناس فيه لانه يدخل تحت تقويم المقومين فلا يظهر الزيادة ولا في حنیفة ان حقہ فی الہا لک
باقی حتی لو کان عبداً وترك المولی اخذ القیمۃ یكون الکفن علیہ اوحقہ فی مثله صورۃ ومعنی لان ضمان
العددان بالمثل وانما ینتقل الی القیمۃ بالقضاء نقبلہ اذا تواضیا علی الاکثر کان اعتیاضاً فلا یكون
ربوا بخلاف الصلح بعد القضاء لان الحق قد انتقل الی القیمۃ - اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کی قیمت
پر جو زیادتی اس قدر ہو کہ اندازہ کرنے والے کوئی اپنے اندازہ میں اتنا خسارہ نہیں اٹھاتے ہیں تو
وہ باطل ہو جائے گی کیونکہ واجب تو فقط قیمت ہے اور قیمت ایک مقدار میں ہے تو اس پر
زیادتی سود ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر کسی اسباب معین پر صلح کی تو جائز ہے کیونکہ
جنس مختلف ہو جانے کی صورت میں زیادتی نہیں ظاہر ہوتی ہے اور بخلاف ایسی صورت کے
کہ تخفیف خسارہ ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ اندازہ کرنے والوں میں سے کوئی اتنے داموں کو بھی
اندازہ کرتا ہے - تو یہ ان کے اندازہ کے تحت میں داخل ہے پس زیادتی نہیں ظاہر ہوگی - اور
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کا حق اس کیڑے میں جو تلف ہو گیا ابھی باقی ہے حتیٰ کہ اگر
بجلے کیڑے کے کوئی غلام ہوتا اور مولی قیمت لینے کو چھوڑتا تو اس کا کفن مولی پر واجب ہوتا یا
اس طرح کہو کہ ایسے واقعہ میں ہونے کا حق ایسی مثل سے متعلق ہوتا ہے جو ازراہ صورت و
معنی کے اس کی مثل ہو - کیونکہ عددان کا تاوان تو مثل ہوتا ہے اور قیمت کی جانب منتقل
ہونا جب ہی ہے کہ قاضی حکم کرے - پس اگر قاضی کے حکم دینے سے پہلے دونوں اس کی قیمت
سے زیادہ پر راضی ہوئے تو یہ اپنے حق کا عوض لینا ٹھہرایا جائے گا تو یہ سود نہ ہوگا بخلاف اس
کے اگر قاضی نے قیمت کا حکم دے دیا تو البتہ زیادتی پر صلح کرنا بیاج ہے کیونکہ اس کا حق تو
قیمت کی جانب منتقل ہو گیا ہے پس زیادہ لینا بیاج ہے - اور واضح ہو کہ اصل مسئلہ میں غصب
کی قید لگائی کیونکہ غالباً اس میں صلح کی ضرورت پڑتی ہے اور کیڑا بیان کیا جو قیمتی ہے تاکہ مثلی
سے احتراز ہو جاوے کیونکہ اگر مثلی ہو مثلاً گھوڑوں غصب کر کے اس سے درم یا دینار پر صلح کی
تو بالاجماع جائز ہے اگرچہ اس کی قیمت سے زیادہ ہوں بشرطیکہ قبضہ ہو جائے اور قیمت معلوم
ہونے کی قید لگائی تاکہ زیادتی میں خسارہ فاحش یا خسارہ خفیف ظاہر ہو اور اس کو تلف کر ڈالنے
کی قید اس واسطے لگائی کہ مال مغصوب اگر قائم ہو تو اس کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا بالاجماع
جائز ہے - ع - قال اذا كان العبد بين رجلين اعتقه احدهما وهو موسر فصاحبه الآخر على اكثر من
نصف قيمته فالفضل باطل وهذا بالاتفاق اما عندهما فلما بينا والفرق لا في حنیفة ان القیمۃ
فی العنق منصوص علیہا ولقدیر المشرع لا یكون دون تقدیر القاضی فلا یعجز الزیادۃ علیہ بخلاف
ما تقدم لانها غیر منصوص علیہا وان صالحه علی عروض جازلما بینا انه لا یظهر الفضل - اگر ایک
غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ وہ مالدار ہے یعنی شریک کو
اختیار ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان اس سے لے لے - پس شریک نے اس کے ساتھ غلام کی نصف
قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو زیادتی باطل ہے اور یہ حکم امام و صاحبین کے درمیان بالاتفاق ہے

پس صاحبین کے نزدیک تو وہی وجہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ جب ایک جنس میں غبن فاش ہو تو وہ سود ہے یعنی دونوں مسئلہ میں وجہ واحد ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عتق کی صورت میں قیمت منصوص ہے۔ اور شرع کا مقرر کر دینا کچھ قاضی کے مقرر کر دینے سے کم نہیں ہے تو یہاں نصف قیمت سے زیادتی جائز نہ ہوئی بخلاف مسئلہ سابق کے جبکہ یہودی کا کپڑا غصب کیا ہے کیونکہ وہاں قیمت منصوص نہیں ہے یعنی کمی بیشی جائز ہے اور اگر یہاں آزاد کرنے والے نے کسی اشیاء پر صلح کی تو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں زیادتی ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔

باب التبرع بالصلح والتوکیل بہ

یہ باب صلح کے ساتھ تبرع کرنے اور صلح کے ساتھ وکیل کرنے کے بیان میں ہے۔ تبرع سے یہاں یہ مراد ہے کہ دوسری کی طرف سے بدون اس کے حکم کے صلح کر دی۔ اور توکیل سے یہ مراد ہے کہ اس کے حکم سے صلح کرے اور حاصل یہ کہ غیر کی طرف سے بدون وکالت کے صلح ٹھہراوے یا وکالت سے ٹھہراوے۔ قال ومن وكل مرابطاً بالصلح عنه فصالح لم يلزم الوكيل ما صالح عنه الا ان يضمنه والمال لازم للموكل وتاويل هذه المسألة اذا كان الصلح عن دم العمد او كان الصلح على بعض ما يدعيه من الدين لانه اسقاط محض فكان الوكيل فيه سفيراً ومعبراً فلا ضمان عليه كالوكيل بالنكاح الا ان يضمنه لانه حينئذ هو مؤاخذ بعقد الضمان لا يعقد الصلح عن مال بهال فهو بمنزلة البيع فيرجع الحقوق الى الوكيل فيكون المطالب بالمال هو الوكيل دون الموكل۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے صلح کا وکیل کیا پس وکیل نے صلح کی تو جس مال پر صلح واقع ہوئی وہ وکیل کے ذمہ لازم نہ ہوگا مگر آنکہ وکیل اس کی ضمانت کر لے اور یہ مال بذمہ موکل لازم ہوگا۔ اور اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ وکیل پر لازم نہ ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ قتل عمد سے صلح ہو یا جس قرضہ کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کے بعض جزو پر صلح ہو تو مال وکیل پر اس واسطے لازم نہیں ہے کہ یہ تو محض اسقاط ہے یعنی حق قصاص یا بعض قرضہ ساقط کرنا تو وکیل اس میں محض سفير ہے یعنی حقوق صلح اس کی جانب راجع نہیں ہیں تو اس پر ضمان بھی نہیں ہے جیسے وکیل نکاح کچھ مہر وغیرہ کا ضمان نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر وکیل خود اس کی ضمانت کر لے تو اس صورت میں وہ بوجہ عقد ضمانت کے ماخوذ ہوگا نہ بوجہ عقد صلح کے اور اگر صلح مال سے مال پر ہو تو یہ بمنزلہ بیع کے ہے۔ پس وکیل کی جانب حقوق راجع ہوں گے تو مال کا مطالبہ وکیل سے ہوگا نہ موکل سے پس خلاصہ یہ نکلا کہ اگر ایسے حق سے جو مال نہیں ہے مانند قصاص وغیرہ کے یا جس میں مال ساقط کرنے پر صلح ہے وکیل نے صلح کی تو وکیل محض سفير ہے حق کہ مال بذمہ موکل لازم ہے اور اگر مال کے عوض میں مال پر صلح کی گئی تو یہ مبادلہ ہے پس وکیل اس مال حقوق کا ضمان ہے حق کہ وہ مال صلح کا ضمان ہوگا اور اس کا مطالبہ وکیل ہی سے ہوگا نہ موکل سے یہ سب اس صورت میں کہ وکیل مقرر کیا ہو۔

قال وان صالح عنه رجل بغير امره فهو على اس بعة اوجه ان صالح بهال وضمنه ثم الصلح لان العاقل للمدعى عليه ليس الا البراءة وفي حقها الاجنبى والمدعى عليه سوار فصلح اصيلافيه اذا ضمنه كالفضولى بالخلع اذا ضمن البذل ويكون متبرعا على المدعى عليه كما لو تبرع لقضاء الدين بخلاف ما اذا كان بامر ولا يكون لهذا المصالح شئ من المدعى وانما ذلك للذى في يده لان تصحيحه بطريق الاستقاط ولا فرق في هذا بين ما اذا كان مقبورا او منكرا۔

اور اگر اس کی طرف سے دوسرے نے بدون اس کے حکم کے صلح کر لی تو اس کی چار صورتیں ہیں۔ اگر بعض مال کے صلح کر گئے عموما من ہوا تو صلح پوری ہوئی اس واسطے کہ مدعا علیہ کے واسطے کوئی چیز سوائے برأت کے حاصل نہیں ہے اور برأت کے حق میں مدعا علیہ واجنبی دونوں برابر ہیں پس اجنبی اس میں اصيل ہو سکتا ہے جبکہ اس کا ضامن ہو جاوے جیسے عورت کے واسطے خلع لینے میں فضولی نے مال خلع کی ضمانت کی تو جائز ہے۔ اور یہ اس کی طرف سے مدعا علیہ کے حق میں تبرع و احسان ہے جیسے وہ مدعا علیہ کا قرضہ بطور احسان ادا کرے تو جائز ہے۔

برخلاف اس کے اگر خلع مذکور مدعا علیہ کے حکم سے ہو تو وہ مال باوجود ضمانت کے واپس لے گا پھر مدعی سے جس چیز کے عوض مال پر صلح کی ہے اس چیز میں سے اس صلح کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا بلکہ وہ چیز اسی شخص کے لئے رہے گی جس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ اس صلح کو صحیح ٹھہرانا بطور استقاط ہے یعنی مدعی نے اپنا حق ساقط کیا اور مدعا علیہ کو بری کر دیا تو مبادلہ نہیں ہے اور اس حکم میں کچھ فرق نہیں خواہ مدعا علیہ مقبر ہو یا متکبر ہو۔
وكذلك اذا قال صالحتك على الفى هذه ادعى عبدي هذا صح الصلح ولزمه تسليمه لانه لما اضافه الى مال نفسه فقد التزم تسليمه فصح الصلح۔ اور دوسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ جب فضولی نے مدعی سے کہا کہ میں نے تجھ سے اپنے اس ہزار درم یا اپنے اس غلام پر صلح لی تو صلح صحیح ہے اور فضولی پر یہ ہزار درم یا یہ غلام سپرد کرنا واجب ہے کیونکہ جب اس نے اپنے ذاتی مال کی طرف صلح کی نسبت کی تو اس کے سپرد کرنے کا التزام کر لیا پس صلح صحیح ہو گئی۔
وكذلك لو قال على الف وسلمها لان التسليم اليه يوجب سلامة العوض لعينهم العقد لحصول مقصوده۔ اور تیسری صورت میں بھی یہی حکم ہے جبکہ فضولی نے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم پر صلح کی اور یہ درم اس کو سپرد کر دیے کیونکہ مدعی کو پہنچ جانا موجب ہے کہ عوض اس کو پہنچ گیا تو عقد صلح پورا ہو جائے گا کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا ہے یعنی مدعی کا مقصود یہ تھا کہ اس کو عوض مسلم ہو۔
ولو قال صالحتك على الف فالعقد موقوف فان اجازة المدعى عليه جاز ولزمه الالف وان لم يعجزه بطل۔ اور چہارم صورت یہ کہ فضولی نے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم پر صلح کی تو یہ عقد ابھی متوقف رہے گا پس اگر مدعا علیہ نے اجازت دے دی تو جائز ہے اور اس پر ہزار درم لازم ہوں گے اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو صلح باطل ہو گئی۔ لان الاصل في العقد انها هو المدعى عليه لان دفع الخصومة حاصل له الا ان الفضولى يصير اصيلافا بواسطة اضافة الضمان الى نفسه فاذا لم يصف لى عاقد من جهة المطلوب فيتوقف على اجازته۔ کیونکہ عقد میں اصل تو مدعا علیہ ہے یعنی اس صلح میں تو اصلی فائدہ مدعا علیہ کو ہے کیونکہ خصومت دفع ہونا اسی کو حاصل ہے لیکن فضولی بھی اس بات میں اصيل ہو جاتا ہے کہ اس نے ضمانت کو اپنی ذات کی طرف نسبت کیا یعنی مال صلح کو اپنی طرف منسوب

کیا پس جب اس نے اپنی طرف نسبت نہ کی تو وہ اخیل نہ ہوا بلکہ مدعا علیہ کی طرف سے صلح کا عقد کرنے والا رہ گیا تو عقد کا تمام ہونا مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف رہا۔ لہذا اگر اس نے اجازت دی تو صلح تمام اور ہزار درم لازم آئے ورنہ صلح باطل ہوئی۔ قال ذو وجہ آخر ان یقول صالحک علی ہذہ الالف و ہذا العید ولم ینسبہ الی نفسہ لانہ لما عینہ للتسلیم صار شارطاً سلامتہ لہ فیتم بقولہ۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہاں ان چار صورتوں کے سوائے ایک صورت پانچویں ہے کہ فضولی نے کہا کہ میں نے تجھ سے اس ہزار درم یا اس غلام پر صلح کی حالانکہ اپنی طرف اس کو نسبت نہیں کیا تو بھی صلح صحیح ہو گئی کیونکہ جب اس نے ہزار درم یا غلام کو سپرد کرنے کے واسطے معین کیا تو گویا یہ شرط کی کہ یہ مال مدعی کو سپرد کرے گا پس فضولی کے قول سے صلح تمام ہو جائے گی۔ ولو استحق العید او وجد بہ عیباً فردع فلا سبیل لہ علی المصالح لانہ التزم الایفاء من محل بعینہ ولم یلتزم شیئاً سواہ فان سلم المحل لہ تم الصلح وان لم یسلم لم یرجع علیہ بشئ بخلاف ما اذا صالح علی دواہم مسماۃ وضمنہا و دفعہا ثم استحققت او وجدہا زیوفا حیث یرجع علیہ لانہ جعل لنفسہ اخیلاً فی حق الفمان ولہذا یجوز علی التسلیم فاذا لم یسلم لہ ما سلمہ یرجع علیہ بیدلہ۔ پھر اگر یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا یا مدعی نے اس میں عیب پا کر واپس کیا تو اس کو صلح کرنے والے پر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ اس نے ایک معین محل سے ادا کرنے کا التزام کیا تھا یعنی بدل صلح غلام معین تھا اور سوائے اس کے اس نے کچھ التزام نہیں کیا۔ پس اگر یہ محل معین اس کو مسلم ہوا تو صلح پوری ہو گئی۔ اور اگر مسلم نہ ہوا تو وہ صلح کرنے والے سے کچھ نہیں لے سکتا ہے۔

فكانه ابراه عن بعض حقه وهذا لان تصرف العاقل تحرى تصحيحه ما امكن ولا وجه تصحيحه معاوضة لا فضائه الى الربوا فجعل اسقاطا للبعض في المسألة الاولى وللبعض والصفة في الثانية - اور
 ہر شے جس پر صلح واقع ہوئی حالانکہ وہ قرض کے معاملہ میں مستحق ہے یعنی تمام قرضہ کے کسی جزو پر صلح
 واقع ہوئی تو یہ صلح معاوضہ پر محمول نہ ہوگی بلکہ اس بات پر محمول ہوگی کہ اس نے اپنا بعض لے لیا اور
 باقی ساقط کر دیا جیسے کسی شخص کے دوسرے پر ہزار درم ہیں۔ پس اس نے پانچ سو درم پر صلح کی اور
 جسے کسی کے دوسرے پر ہزار درم کھرے ہیں پس اس نے قرضدار سے پانچ سو درم کھونٹے پر صلح کر لی تو
 جائز ہے تو گویا اس نے اپنے بعض حق سے بری کر دیا اور اس طرح محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عاقل
 کے تصرف کو جہاں تک ممکن ہے صحیح کرنا چاہیے۔ پھر بطور معاوضہ کے اس کی تصحیح ممکن نہیں ہے کیونکہ
 یہ بیاج تک نوبت پہنچاتا ہے تو اس کو اسقاط قرار دیا گیا یعنی پہلے مسئلہ میں اس نے بعض حق ساقط کیا
 اور دوسرے مسئلہ میں بعض حق مع صفت کے ساقط کیا ہے یعنی ہزار درم سے جب پانچ سو درم پر
 صلح کی تو نصف حق ساقط کر دیا اور جب کھرے ہزار درم سے پانچ سو کھونٹے پر صلح کی تو نصف حق مع کھرے ہونے کی
 صفت کے ساقط کیا۔ ولو صالح على الف مؤجلة جاز وكانه اجل لنفس الحق لانه لا يمكن جعله معاوضة لان بيع الدراهم بمثلها
 نسبية لا يجوز فحملناه على التأخير ولو صالحه على دنانير الى شهر لم يجز لان الدنانير غير مستحقة بعقد المدائنة فلا يمكن حمله على
 التأخير ولا وجه له سوء المعاوضة وبيع الدراهم بالدنانير نسبا لا يجوز فلم يصح الصلح۔ اور اگر اس نے ہزار درم بغیر میعاد
 قرضہ سے ہزار درم میعاد قرضہ پر صلح کر لی تو جائز ہے گویا اس نے نفس قرضہ میں میعاد دے دی
 اس واسطے کہ اس کو معاوضہ قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ درم کو اپنی مثل درم
 کے عوض ادھار بیچنا نہیں جائز ہے تو اس کو تاخیر پر محمول کیا گیا اور اگر اس نے ہزار درم سے سو دینار کو
 پر بوعده ایک ماہ کے صلح کی تو نہیں جائز ہے۔ کیونکہ قرضہ کے معاملہ کی وجہ سے یہ دینار مستحق نہیں تھے تو
 اس کو اصل قرضہ میں میعاد دینے پر محمول نہیں کر سکتے اور سوائے معاوضہ ہونے کے اس کی کوئی اور صورت
 نہیں اور درموں کو بعوض دیناروں کے ادھار بیچنا جائز نہیں ہے تو صلح صحیح نہ ہوگی۔ قال ولو كانت له
 الف مؤجلة فصالحه على خمس مائة حالة لم يجز لان المعجل خير من المؤجل وهو غير مستحق بالعقد ليكون
 بازا ما حطه عنه وذلك امتياز عن الاجل وهو حرام۔ اور اگر اس کے ہزار درم میعاد قرضہ ہوں پس
 اس نے پانچ سو درم نقد پر صلح کر لی تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ نقد بہ نسبت ادھار کے بہتر ہوتا ہے
 حالانکہ معاملہ قرض میں وہ نقد کا مستحق نہیں تھا۔ پس جس قدر اس نے حق میں سے کم کیا تو وہ بمقابلہ میعاد
 کے ہے اور یہ میعاد کا عوض لینا ہو گیا حالانکہ یہ حرام ہے۔ وان كان له الف سود فمصالحه على خمس مائة
 بیض لم يجز۔ اور اگر اس کے ہزار درم سیاہ قرضہ ہوں پس اس نے پانچ سو درم وودھیا پر صلح کی تو نہیں
 جائز ہے۔ لان البيض غير مستحقه بعقد المدائنة وهي زيادة وصف فيكون معاوضة الالف بخمس مائة
 وزيادة وصف وهو ربوا بخلاف ما اذا صالح عن الالف البيض على خمس مائة سود لانه اسقاط بعض حقه قدرا
 ووصفا ومخلاف ما اذا صالح على قدر الدين وهو اجدل لانه معاوضة المثل بالمثل ولا معتبرا بالصفة الا انه يشترط
 القبض في المجلس ولو كان عليه الف درهم ومائة دينار فصالح على مائة درهم حالة او الى شهر صح الصلح لانه

امکن ان يجعل اسقاطا للدينانيركلها والدراهم الامائة وتاجلا للباقى فلا يجعل معاوضة تصحى للعقد ولان معنى الاسقاط فيه الزم - اس واسطے کہ اس کے معاملہ قرض میں دو دھیا درم مستحق نہیں تھے تو یہ وصف زائد ہے تو ہزار کے معاوضہ میں پانچ سو درم مع وصف زائد کے قرار پائے اور یہ بیاج ہے بخلاف اس کے اگر ہزار درم دو دھیا سے پانچ سو درم بیاہ پر صلح کر لی تو جائز ہے اس واسطے کہ اس نے اپنے بعض حق کو ازراہ مقدار و وصف کے ساقط کیا اور بخلاف اس کے کہ اگر مقدار قرضہ پر صلح کی مگر صلح کی مقدار بہ نسبت قرضہ کے زیادہ کھری ہے تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ برابر سے برابر کا معاوضہ ہے اور کھری ہونے کی صفت کا اعتبار نہیں ہے مگر مجلس میں قبضہ ہو جائے شرط ہے - اور اگر اس پر ہزار درم و سو دینار ہوں پس اس نے سو درم نقد یا ایک ماہ کے میعاد پر صلح کر لی تو صحیح ہے اس واسطے کہ اس صلح کو ساقط کرنے کے معنی میں بنانا درست ہوتا ہے باین طور کہ اس نے کل دینار ساقط کر دیئے اور درموں میں سے سوائے سو درم کے باقی ساقط کر دیئے پھر سو درم کے واسطے میعاد دے دی -

پس اس صلح کو صحیح بنانے کے واسطے صلح بمعنی معاوضہ نہ ٹھہرائی جاوے بلکہ بمعنی اسقاط قرار دی جاوے اور اس دلیل سے بھی کہ اس صلح میں اسقاط کے معنی زیادہ چسپاں ہیں اس واسطے کہ صلح کے معنی گھٹا دینا و کم کر دینا اس صلح میں زیادہ پائے جاتے ہیں - قال ومن له على آخر الف درهم فقال ادالي غدا منها خمس مائة على انك بروى من الفضل ففعل فهو بروى فان لم يدفع اليه الخمس مائة تغدا عاد عليه الالف وهو قول ابى حنيفة ومحمد و قال ابو يوسف لا يعود عليه - اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درم قرضہ ہوں پس اس نے قرضدار سے کہا کہ مجھے اس میں سے کل کے روز پانچ سو درم دے دے اس شرط پر کہ تو باقی سے بری ہے، پس قرضدار نے ایسا ہی کیا تو وہ باقی سے بری ہو جائے گا - اور اگر اس نے کل کے روز پانچ سو درم نہ دیئے تو اس پر ہزار درم عود کریں گے اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - اور امام ابو یوسف نے کہا کہ ہزار درم عود نہیں کریں گے - لانه ابرام مطلق الا ترى انه جعل اداء الخمس مائة عوضا حيث ذكره بكثره على وهى للمعاوضة والاداء لا يصلح عوضا لكونه مستحقا عليه فجوزى وجودة مجرى عدمه فبقى الا براء مطلقا فلا يعود كما اذا بدأ بالاداء ولهما ان هذا ابراء مقيد بالشرط فيفوت بفواته لانه بدأ باداء الخمس مائة في الخدوانه يصح غرضا حذرا فلاسه او توسلا الى تجارة اصح منه وكلمة على ان كانت للمعاوضة فهي محتملة للشرط لوجود معنى المقابلة فيه فيجمل عليه عند تعذر الحمل على المعاوضة تفهيمها لتصرفه اولانه متعارف والابراء مما يتقيد بالشرط وان كان لا يتعلق به كالحالة وسنخرج البداية بالبراء ان شاء الله تعالى قال وهذه المسألة على وجوه احدها ما ذكرناه والثاني اذا قال صالحتك من الالف على خمس مائة تدفعها الى خدا وانت بروى من الفضل على انك ان لم تدفعها الى خدا فالالف عليك على حاله وجوابه ان الامر على ما قال لانه اتى بصريح التقليد فيعمل به والثالث اذا قال ابرأتك من خمس مائة من الالف على ان تعطيني الخمس مائة غدا فالبراء فيه واقع اعطى الخمس مائة او لم يعط لانه اطلق الابراء اولاداء الخمس مائة لا يصلح عوضا مطلقا ولكنه يصلح شرطا فوق الشك في تقيد به بالشرط فلا يتقيد به بخلاف ما اذا بدأ باداء خمس مائة لان الابراء حصل

مقرونا به فمن حيث انه لا يصلح عوضا يقع مطلقا ومن حيث انه يصلح شرطا لا يقع مطلقا فلا
يثبت الاطلاق بالشك فافترا والرابع اذا قال ادالي خمس مائة على انك برئ من الفضل ولم يوقت
للداء وقتا وجوابه انه يصح البراء ولا يعود الدين لان هذا ابراء مطلق لانه لما لم يوقت للداء
وقتا لا يكون الداء غرضا صحيحا لانه واجب عليه في مطلق الانمان فلم يتقيد بل يجعل على المفاوضة ولا
يصلح عوضا بخلاف ما تقدم لان الداء في الغد خوض صحيح والغامس اذا قال ان اديت الى خمس مائة او
قال اذا اديت او متى اديت فالجواب فيه انه لا يصح البراء لانه علقه بالشروط صريحا وتعلق البراءة بالشروط
باطل لما فيها من معنى التمليك حتى ترتد بالرد بخلاف ما تقدم لانه مالى بصريح الشرط فجعل على التقيد به -
پس ہزار درم عود نہ کرنے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کی طرف سے بری کرنا مطلق ہے
یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ اگر دے دے تو بری ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس نے پانچ سو درم ادا کرنے
کو بری کرنے کا عوض ٹھہرایا۔ چنانچہ کہا کہ اس عوض پر تو زیادتی سے بری ہے حالانکہ ادا کرنا عوض ہونے
کے لائق نہیں ہے کیونکہ ادا کرنا خود قرضدار پر واجب تھا تو اس کا کہنا یا نہ کہنا دونوں برابر ہو گیا تو بری
کرنا مطلقاً رہ گیا پس ہزار درم کا قرض عود نہیں کرے گا۔ جیسے ابراء کو مقدم کرے یعنی مثلاً یوں کہے
کہ میں نے تجھے ہزار درم میں پانچ سو درم سے بری کر دیا اس بات پر کہ تو مجھے پانچ سو درم کل ادا کر دے
تو بالاتفاق وہ کل سے بری ہو جاتا ہے خواہ ادا کرے یا نہ کرے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بری کرنا مطلق نہیں بلکہ مقید کرنا شرط ہے تو شرط
نہ ہونے سے ابراء بھی جاتا رہے گا کیونکہ اس نے پہلے پانچ سو درم کل کے روز ادا کرنے سے شروع
کیا تو اس میں اس کی غرض صحیح ہو سکتی ہے کہ شاید مدعا علیہ کے افلاس سے پرہیز کیا یا اس نقصان سے
زیادہ نافع تجارت کا وسیلہ ڈھونڈ رہا۔ اور جس لفظ سے اس نے بیان کیا ہے کہ جیسے وہ معاوضہ
کے واسطے مودوع ہے ویسے ہی شرط کو محتمل ہے کیونکہ شرط و جزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں
تو شرط ہی پر محمول کرنا چاہیے۔ جبکہ معاوضہ کے معنی لینا اس وجہ سے ممکن نہ ہوں کہ ماقبل بالغ کا فعل
صحیح نہیں رہتا ہے یا عرف میں یہاں شرط ہی کے معنی لیے جاتے ہیں اور ابراء ایسی چیز ہے کہ وہ مقید
بشرط ہو سکتی ہے اگرچہ متعلق بشرط نہیں ہو سکتی۔ جیسے حوالہ کا حال ہے اور اگر پہلے ابراء سے شروع
کیا تو اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ ہم آگے لکھیں گے۔ اور واضح ہو کہ اس مسئلہ کی پانچ صورتیں ہیں،
ایک یہ کہ جو کتاب میں مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ قرضدار سے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ ہزار درم
سے پانچ سو درم پر اس شرط پر صلح کر لی کہ تو کل کے روز مجھے پانچ سو درم ادا کر دے اور تو باقی
سے بری ہے اس قرار پر کہ اگر کل کے روز تو نے مجھے یہ پانچ سو درم ادا نہ کئے تو بدستور مجھ پر ہزار درم
ہوں گے اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر اس کے کہنے کے موافق ہو گا کیونکہ اس نے صریح تعلق کو بیان

۱۱۱ واضح ہو کہ ابراء مقید بشرط تو یہ ہے کہ ابراء موجود ہے مگر مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے اور ابراء
متعلق بشرط ہے کہ جب یہ شرط پائی جاوے تو ابراء مطلق حاصل ہو۔ مثلاً اگر تو گھر میں داخل ہو تو میں نے بری کیا
اور یہ جائز نہیں ہے۔ فافہم - ۱۱۲ -

کیا ہے تو اسی کے کہنے پر عمل ہوگا۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ اس نے ہزار میں سے پانچ سودرم سے بری کیا اس شرط پر کہ تو مجھے پانچ سودرم کل کے روز دے دے تو اس صورت میں ابراء ہو گیا خواہ وہ پانچ سودے دے یا نہ دے کیونکہ اس نے پہلے تو ابراء کو مقدم رکھا اور پانچ سودرم ادا کرنا اس لائق نہیں ہے کہ وہ عوض مطلق ہو۔ لیکن وہ شرط ہو سکتا ہے تو اب یہ شک پر گیا کہ اس نے ابراء کو شرط سے مقید کیا ہے یا نہیں پس شک کی وجہ سے یہ ابراء مقید نہ ہوگا بخلاف اس کے اگر پانچ سودرم ادا کرنے کو پہلے بیان کیا یعنی جیسے اول صورت میں ہے تو ابراء مقید ہو جائے گا۔ کیونکہ ابراء تو پانچ سودرم ادا کرنے کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ پس اس راہ سے کہ ابراء کو عوض ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو ابراء مطلق واقع نہ ہوگا۔ اور اس راہ سے کہ وہ شرط ہو سکتا ہے تو ابراء مطلق واقع نہ ہوگا پس شک کی وجہ سے مطلق ہونا ثابت نہ ہوگا تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

اور دہنی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے کہا کہ تو مجھے پانچ سودرم اس شرط پر ادا کر دے کہ تو باقی سے بری ہے اور ادا کرنے کے واسطے کوئی وقت نہیں بیان کیا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ ابراء صحیح ہے اور قرضہ عود نہیں کرے گا کیونکہ یہ ابراء مطلق ہے اس واسطے کہ جب اس نے ادا کرنے کے واسطے کوئی وقت نہیں بیان کیا تو یہ ادا کوئی غرض صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ مطلق کسی زمانہ میں ادا کرنا تو اس پر خود واجب تھا تو یہ ابراء مقید نہ ہوا بلکہ اس کو معاوضہ پر محمول کیا جائے گا حالانکہ ابراء اس قابل نہیں ہے کہ اس کا عوض ہو تو ادا کا عوض ہونا صحیح نہ ہوا بخلاف اس کے جبکہ ادا کے واسطے کوئی وقت بیان کرے تو ابراء مقید ہو سکتا ہے کیونکہ کل کے روز ادا کرنے میں غرض صحیح متعلق ہے۔ اور پانچویں صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے صریح شرط اس طور پر بیان کی کہ اگر تو مجھے پانچ سودرم ادا کر دیے یا کہا کہ جب تو مجھے ادا کر دے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ابراء نہیں صحیح ہے کیونکہ صریح اس کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے حالانکہ ابراء کو شرط سے معلق کرنا باطل ہے۔ اس واسطے کہ بری کرنے کے اندر مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں حتیٰ کہ رد کر دینے سے برأت رد ہو جاتی ہے بخلاف پہلی صورتوں کے کہ اس میں وہ صریح شرط نہیں لایا تو محمول کیا جائے گا کہ یہ ابراء مقید بشرط ہے۔ قال ومن قال لا یرکبھا لک حتی توخرکھنی اذ تحط عنی ففعل بجاز علیہ لانہ لیس بکوة ومعنی المسألة اذا قال ذلك سراً اما اذا قال علانیة یخذبہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں تیرے واسطے تیرے مال کا اقرار نہیں کروں گا یہاں تک کہ تو اس کے ادا کے واسطے مجھے مہلت دے یا کہا کہ یہاں تک کہ تو مجھ سے کچھ کم کرے یعنی کچھ سا قسط کر دے پس مقررہ نے ایسا ہی کیا تو یہ فعل اس پر جائز ہو جائے گا کیونکہ قرض خواہ کچھ زبردستی مجبور نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ قرضدار نے اس سے یہ بات پوشیدہ کہی اور اگر علانیہ کہے گا تو اس مال کے واسطے مانع ہوگا فکے یعنی اس سے صریح یہ باعد ثابت ہوتی ہے کہ مقررہ کا مال اس پر فی الحال واجب الادا ہے تو وہ اپنے اقرار کے موافق فی الحال ادا کرنے پر مانع ہوگا۔

فی الدین المشترك واذا کان الدین بین شریکین فصالح احدھما من نصیبہ علی ثوب
نشریکہ بالخیار ان شاء اتبع الذی علیہ الدین بنصفہ وان شاء احد نصف الثوب

فصل

الا ان یضمن له شریکہ ربع الدین واصل هذا ان الدین المشترك من اثین اذا قبض احدہما شیئاً منہ فصاحبہ ان یشارکہ فی المقبوض لانہ ازداد بالقبض اذ مالیۃ الدین باعتبار عاقبۃ القبض وھذا الزیادۃ راجعۃ الی اصل الحق یمیز کزیادۃ الولد والثمرۃ فلہ حق المشاركة ولكنه قبل المشاركة باق علی ملک القابض لان العین غیر الدین حقیقۃ وقد قبضہ بدلا عن حقہ فینسکہ حتی ینفذ تصرفہ فیہ ویضمن لشریکہ حصۃ والدین المشترك ان یمیز واجباً بسبب متحد کتمش البیع اذا کان صفقۃ واحداً وضمن المال المشترك والموروث بینہما وقیمۃ المستھلک المشترك فاذا عرفت هذا القول فی مسألۃ الكتاب لہ ان یتبع الذی علیہ الاصل لان نصیبہ باق فی ذمتہ لان القابض قبض لنصیبہ لکن لہ حق المشاركة وان شاء اخذ نصف الثوب لان لہ حق المشاركة الا ان یضمن لہ شریکہ ربع الدین لان حقہ فی ذلک فصل قرضہ مشترک کے بیان میں

اگر قرضہ دو شریکوں میں مشترک ہو پھر دونوں میں سے ایک نے اپنے حصہ سے ایک کپڑے پر صلح کر لی تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے نصف قرضہ کے واسطے قرضدار کا دامنگیر ہو اور چاہے نصف کپڑے لے لے الا اس صورت میں کہ اس کا شریک اس کے واسطے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو جائے۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جو قرضہ دو شریکوں میں مشترک ہو تو جب ان دونوں میں کوئی شریک کچھ وصول کرے تو دوسرے کو اختیار ہے کہ مقبوضہ میں اس کا شریک ہو جاوے یعنی جو کچھ وصول کیا ہے۔ اس میں سے اپنا حصہ بانٹ لے اس واسطے کہ اس نے وصول کرنے میں زیادتی لے لی کیونکہ نقد کو ادھار پر ایک قسم کی زیادتی ہوتی ہے اس واسطے کہ قرضہ کی مالیت بلحاظ انجام کار میں وصول ہوجانے کے ہے یعنی جس نے ابھی وصول نہیں پایا اس کے حصہ میں گویا مالیت نہیں ہے اور جس شریک نے کچھ وصول پایا اس کو بالفعل قرضہ کی مالیت حاصل ہوئی۔ پس اس نے باوجود شرکت کے زیادہ پایا اور یہ زیادتی اصل کی جانب راجع ہے تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسے مشترک باندی سے بچہ پیدا ہوا یا مشترک درخت سے پھل پیدا ہوا تو ہر ایک شریک کو اس میں مشارکت کا حق حاصل ہے۔ ولکن یہ جاننا چاہیے کہ ایک شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ دو شریک کے شرکت اختیار کرنے سے پہلے اسی شریک کی ملکیت پر باقی ہے جس نے وصول کیا ہے۔ اس واسطے کہ جو وصول کر لیا یہ عین ہو گیا حالانکہ عین و دین میں حقیقۃ مغایرت ہے ولکن اس نے اس عین کو اپنی حق کے عوض میں لیا ہے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا حتی کہ جو کچھ اس نے وصول کیا اس میں ہیہ وغیرہ کا جو کچھ تھرت کرے نافذ ہوگا اور اپنے شریک کے واسطے بقدر اس کے حصہ کے ضامن ہوگا۔ اسی واسطے مسئلہ میں کہا کہ اگر اس صورت میں کہ اپنے شریک کے واسطے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو تو مقبوضہ میں شرکت نہیں کر سکتا۔ اور واضح ہو کہ قرضہ مشترک یہ ہے کہ اس کا واجب ہونا سبب متحد سے ہو جیسے ثمن بیع جبکہ بیع بصفقۃ واحدہ ہو مثلاً دونوں نے اپنا اپنا غلام ملا کر ایک ہی بولی میں دو ہزار کو فروخت کیا تو یہ ثمن مشترک ہو جائے گا جو مشتری پر قرضہ ہے اور جیسے دونوں نے اپنے مشترک مال کو یا مشترک میراث کو فروخت کیا تو اس کا ثمن مشترک ہے اور جیسے دونوں کے مشترک مال کو کسی نے تلف کر دیا تو اس کی قیمت ان دونوں میں مشترک ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ کتاب میں جس شریک نے صلح نہیں کی ہے اس کو اختیار ہے کہ اصل مدیوں کا دانٹگیر ہو کیونکہ اس کا حصہ بذمہ مدیوں باقی ہے کیونکہ صلح کرنے والے نے صرف اپنا حصہ وصول کیا ہے۔ لیکن جس نے صلح نہیں کی اس کو مشارکت کا حق حاصل ہے اور اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے نصف کپڑے لے جس پر صلح واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کو اس کپڑے میں بھی مشارکت حاصل ہے لیکن اگر اس کا شریک اس سے واسطے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو جائے تو وہ کپڑے میں سے نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا حق اصل قرضہ میں ہے۔ قال ولو استوفی احدہما لنصف نصیبہ من الدین کان لشریکہ ان یشارکہ فیما قبض لہما قلنا ثم یرجعان علی الغریم بالباقی لانہما لما اشتروا فی المقبوض لا بد ان یرقی الباقی علی الشریکۃ۔ اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ قرضہ میں سے وصول کر لیا تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ اس کے مقبوضہ میں مشارک ہو جائے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ قرضہ مشترک میں سے جب ایک نے کچھ وصول کیا تو دوسرے کو اس کے مقبوضہ میں شرکت کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر دونوں مل کر قرضہ اس سے باقی وصول کریں گے کیونکہ جب دونوں مقبوضہ مقدار میں شریک ہو گئے تو جو کچھ باقی رہا وہ بالضرور دونوں کی شرکت پر ہے۔ قال ولو اشتري احدہما بنصيبہ من الدین سلعة کان لشریکہ ان یضمنہ لبع الدین۔ اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ قرضہ کے عوض کوئی اسباب خرید لیا تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ اس سے چوتھائی قرضہ کا تافان لے لے جبکہ دونوں شریک مساوی مشترک ہیں۔ لانہ صار قابضاً حقہ بالمقامۃ کما بلان مبنی البیع علی الماکسۃ بخلاف الصلح لان مبنیہ علی الاغماض والاحتیطۃ فلوا لزمناہ دفع ربح الدین یتصور یہ فیتغیر القابض کما ذکرنا۔ کیونکہ شریک خریدار تو اپنے حق پر بوجہ مقاصد واقع ہونے کے بھر پور قابض ہو گیا یعنی پورے آدمے قرضہ کے برابر قیمت کی چیز اس نے خریدی۔ پس اس کے داموں کا آدھا قرضہ سے بدلہ واقع ہو گیا اس واسطے کہ بیع تو بھر پور محسوس کر دام لگانے پر مبنی ہے بخلاف صلح کے کہ یہ چشم پوشی کرنے اور کچھ حق ساقط کرنے پر مبنی ہوتی ہے۔ پس اگر ہم صلح کرنے والے کے ذمہ چوتھائی قرضہ لازم کریں تو وہ اس سے ضرور اعتقاد دے گا۔ لہذا اس کو اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے یعنی غالباً اس نے چشم پوشی کر کے صلح میں کچھ حق چھوڑ دیا ہو گا مثلاً سو روپیہ قرضہ میں سے اس کا حصہ پچاس روپیہ تھا تو غالباً اس نے چالیس روپیہ پر صلح کی ہوگی۔ پس اگر ہم اس کے ذمہ چوتھائی قرضہ لازم کریں تو پچاس کا نصف یعنی بیس لازم ہوئے حالانکہ اس نے چالیس ہی پائے جس کا نصف بیس ہے تو چہارم قرضہ لازم کرنے میں اس کو پانچ روپیہ کا خسارہ ہوگا۔

لہذا ہم نے اس کو اختیار دیا کہ چہارم قرضہ دے یا نہ دے اور اس مسئلہ میں شریک نے قرضہ کے عوض خریدنے میں بدوین کسی و چشم پوشی کے بھر پور حصہ وصول کر لیا ہوگا۔ پس جب اس نے بھر پور پایا ہے تو نصف کا نصف یعنی کل قرضہ کا چہارم اس پر لازم کرنے میں کچھ خسارہ نہیں ہے۔ ولا سبیل للشریک علی الثوب فی البیع لانہ ملکہ بعتہ والا ستیفاء بالمقامۃ بین ثمنہ

وبین الدین - اور غیر قابض شریک کو کپڑا خریدنے والے شریک سے کپڑے میں شرکت کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے عقد بیع سے اس کا مالک ہوا ہے اور اس کے من اور قرضہ کے درمیان مقاصد یعنی بدلا واقع ہو جانے سے یہ لازم آیا کہ اس نے اپنا حصہ قرضہ بھر پور وصول کر لیا ہے یعنی صریح قرضہ وصول نہیں کیا ہے اور جب یہ صریح قرضہ کا وصول نہیں ہے تو دوسرا شریک اس کے ساتھ سا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی خرید میں اس کو اختیار نہیں ہے۔ وللشریک ان یتبع الغریم فی جمیع ما ذکرنا لان حقہ فی ذمتہ باق لان القابض استوفی نصیبہ حقیقۃ لکن لہ حق المشاركة فله ان لا یشارکہ۔ اور شریک غیر قابض کو ان سب صورتوں میں یہ اختیار ہے کہ قرضدار کا دامنگیر ہو کر اپنا حق وصول کرے کیونکہ اس کا حق ابھی قرضدار کے ذمہ باقی ہے کیونکہ وصول کرنے والے نے درحقیقت اپنا حصہ وصول کیا ہے۔ لیکن اس کو شریک قابض کے ساتھ مشارکت کا حق ہے تو اس کا یہ اختیار ہے کہ مشارکت نہ کرے۔ فلو سلم لہ ما قبض ثم تری ما علی الغریم لہ ان یشارک القابض لانه انما رضی بالتسليم ليسلم لہ ما فی ذمتہ الغریم اولم یسلم ولو وقت المقامۃ بدین کان علیہ من قبل لم یرجع علیہ الشریک لانه قاض بتصیبہ لا مقتض ولو ابراہ عن نصیبہ فکذلک لانه اتلاف ولس بقبض۔ پھر اگر شریک نے وصول کرنے والے شریک کو جو اس نے وصول کیا ہے سپرد رکھا یعنی اس سے بٹوارہ نہیں کیا پھر جو کچھ قرضدار پر باقی تھا وہ ڈوب گیا مثلاً وہ مفلس مر گیا تو اس کو اختیار ہو گا کہ دوسرے شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے اس میں سا بھی ہو جائے کیونکہ وہ شریک کو سپرد کرنے پر تو اسی صورت میں راضی ہوا تھا کہ جو کچھ قرضدار پر باقی ہے وہ اس کو ملے اور جب وہ نہ ملا تو اس کو شرکت کا اختیار ہوا اور اگر یہ صورت ہو کہ قرضدار کا کچھ قرضہ پہلے سے ان دونوں شریکوں میں سے کسی شریک پر ہو۔ پس شریک کے حصہ قرضدار کے قرضہ سے مقاصد یعنی بدلا ہو گیا تو دوسرا شریک اپنے شریک سے کچھ واپس نہیں لے سکتا اس واسطے کہ وہ اپنے حصہ سے قرضدار کا قرضہ ادا کرنے والا ہے اور اپنا حصہ قرضہ وصول کرنے والا نہیں ہے۔ اور اگر ایک شریک نے اپنے حصہ سے قرضدار کو بری کر دیا تو بھی دوسرا شریک اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ قبضہ نہیں بلکہ اتلاف ہے یعنی وصول نہیں کیا بلکہ تلف کر دیا۔

ولو ابراہ عن البعض کانت قسمة الباقی علی ما بقی من السهام۔ اور اگر ایک شریک نے اپنے حصہ کے کسی جزو سے قرضدار کو بری کر دیا تو باقی قرضہ کی تقسیم باقی حق کے موافق حصہ رسد ہو گی۔ مثلاً سو روپیہ قرضہ میں سے ایک شریک نے اپنا نصف حصہ معاف کر دیا تو کل قرضہ کا چہارم نکل جانے کے بعد باقی پچتر روپیہ ان دونوں میں اس طرح مشترک رہا کہ معاف کرنے والے کا ایک حصہ اور دوسرے کے دو حصہ ہوں گے۔

اور اگر کچھ وصول کیا گیا تو وہ بھی ان میں موافق حصہ کے مشترک ہو گا۔ ولو اخر احدہما من نصیبہ صح عند ابی یوسف اعتبارا بالابرار المطلق ولا یصح عندہما لانه یؤدی الی قسمة الدین قیل القیص ولو غصب احدہما عینا منه او اشتراکا شراء فاسد او هلك فی یدہ فهو قیص والاستیجار بنصیبہ قبض وکذا الاخر اق عند محمد بخلاف ابی یوسف والتزوج به اتلاف فی ظاہر الروایۃ

وکذا الصلح علیہ عن جنایۃ العمد۔ اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ میں قرضدار کو تاخیر دی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بقیاس ابراء مطلق کے یہ تاخیر صحیح ہے (یعنی یہ تاخیر ابراء مفید ہے تو مطلق کی طرح صحیح ہے) اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نہیں صحیح ہے کیونکہ اس کا انجام یہ کہ قبضہ سے پہلے قرضہ کا بٹوارہ ہوا کیونکہ ایک حصہ تو میعاد دی ہوا کہ جس کا بالفعل مطالبہ نہیں ہو سکتا اور دوسرے کا حصہ خیر میعاد دی و فی الحال مطالبہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے قرضدار سے کوئی چیز غصب کر لی (یعنی جس کی قیمت اس کے حصہ قرضہ کے برابر ہے) یا اس نے مدیوں سے کوئی چیز بطور فاسد خریدی اور وہ خریدار کے قبضہ میں تلف ہو گئی تو یہ اپنے حصہ قرضہ کا قبضہ ہے۔ اور اگر اپنے حصہ کے قرضہ کی کوئی چیز جارہ پر لی تو یہ بھی قبضہ ہے اور اسی طرح جلا نا امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ (اور اس کی صورت یہ کہ ایک حصہ دار نے مدیوں کا کپڑا جو اس کے حصہ قرضہ کے برابر ہے جلا دیا۔ اور بعض نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اس نے آگ کا انگار پھینکا جس سے مدیوں کا کپڑا جل گیا اور اگر اس نے کپڑا لے کر جلا دیا تو بالاتفاق ضامن ہوگا۔ ک۔) اور اگر مدیوں کوئی عورت ہو جس کے ساتھ دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ پر نکاح کیا تو ظاہر الروایۃ میں یہ قبضہ نہیں بلکہ تلف کرنا ہوتا ہے اور اسی طرح اگر اپنے حصہ پر عدا زخمی کرنے سے صلح کی تو بھی قبضہ نہیں بلکہ اتلاف ہے ف سے یعنی اگر ایک حصہ دار نے مدیوں کو عدا زخمی کر کے اس کے ساتھ اپنے حصہ قرضہ پر صلح کی تو گویا تلف کر دیا اور یہ وصول کرنے کے معنی میں نہیں ہے حتیٰ کہ دوسرے شریک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کو وصول کرنا چھڑا کر بقدر اپنے حصہ کے واپس لے۔ قال اذا کان المسلم بین شریکین فصالح احدهما عن نصیبہ علی راس المال لم یجز عند ابی حنیفۃ و محمدؒ۔ اگر مسلم کا مال یعنی مسلم فیہ دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنے حصہ سے راس المال پر صلح کر لی یعنی راس المال میں سے اپنا حصہ لے کر مسلم چھوڑی تو یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ وقال ابو یوسفؒ و یحییٰ بن الصلح اعتبارا بسائر الدیون و بما اذا اشتريا عبدا فاقال احدهما فی نصیبہ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ صلح جائز ہے بقیاس دوسرے قرضوں کے یعنی جیسے دوسرے قرضوں میں جائز ہے ویسے ہی یہاں بھی جائز ہے اور بقیاس مشترک غلام خریدنے کے یعنی دونوں نے ایک غلام خریدا پھر ایک نے اپنے حصہ کا اقالہ کر لیا تو جائز ہے ف سے تو دین و عین دونوں پر قیاس ٹھیک ہے اور عقد مسلم میں مسلم فیہ بھی مال دین ہوتا ہے۔ پس اگر دو شریکوں کا ایک شخص پر قرضہ ہو۔ پھر ایک نے مدیوں سے اپنے حصہ پر صلح کر لی تو جائز ہے اور دوسرے شریک کو اس وصول کئے ہوئے مال میں شرکت کا اختیار ہوتا ہے اور چاہے مدیوں سے اپنا حصہ لے لے اسی طرح قرضہ مسلم میں بھی ایسا ہی حکم ہے۔ ک۔ یہ تو مال دین پر قیاس ہے اور اگر مال عین ہو مثلاً ایک غلام خریدا تو اس میں بھی ایک شریک کا اقالہ اپنے حصہ میں جائز ہوتا ہے اسی طرح مسلم میں بھی ایک شریک کا اقالہ اپنے حصہ میں جائز ہوگا۔ ولہما انہ لو جاز فی نصیبہ نعمتہ یکون قسمۃ الدین فی الذمۃ ولو جاز فی نصیبہما لا بد من اجازۃ الآخر۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ صلح نعمتہ اس کے حصہ میں جائز ہو تو اپنے قرضہ کا بٹوارہ ہوگا جو ذمہ ثابت ہے۔

یعنی ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو تو دوسرے کی اجازت ضرور ہے فے حاصل یہ کہ قرضہ قبل وصول ہونے کے قرضدار کے ذمہ مشترک ہوتا ہے اور بعد وصول کے جب بٹوارہ کیا جائے تو ہر ایک کا حصہ جدا ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ جب تک قرضدار کے ذمہ ہے تب تک کسی کے واسطے کسی حصہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ پس جب اس کا حصہ مخصوص نہیں ہے تو یہ صلح مخصوص اس کے حصہ میں نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا حصہ متعین نہیں ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو جائے یعنی مشترک مسلم فیہ میں جائز ہو تو دوسرے شریک کی اجازت درکار ہے حالانکہ وہ پائی نہیں گئی تو صلح کسی طرح جائز نہ ہوئی۔ بخلاف شری العین۔ بخلاف مال عین خریدنے کے فے یعنی اگر دونوں نے ایک غلام خریدا تو اس میں ایک شریک کا اقالہ جائز ہے اس واسطے کہ یہاں مال عین قائم ہونے کی حالت میں عقد بیع میں بعد تمام ہونے کے تصرف ہوتا ہے یعنی عقد ہو چکا تب دونوں میں سے ایک کو فسخ کرنا چاہتا ہے اور اس حالت میں دونوں کی ضرورت نہیں ہے بخلاف معاملہ دین کے کیونکہ دین جب تک قبضہ میں نہ آوے تب تک وہ ابتدائی حالت میں ہے تو اس عقد کے واسطے ابتداء میں دونوں کی ضرورت ہے۔ پس فرق یہ ہوا کہ مال عین میں اقالہ بعد عقد کے ہوتا ہے اور مال قرض میں حالت عقد میں ہوتا ہے اور مسلم فیہ قرضہ ہے تو بغیر دونوں کے فسخ نہ ہوگا۔ وھذا لان المسلم فیہ صار واجبا بالعقد والعقد قام بهما فلا يتصور احدهما برفعه ولانه لو جاز لشاركه فی المقبوض فاذا شاركه فیہ راجع المصالح علی من علیہ بذلک فیئودی الی عود المسلم بعد سقوطه۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ مسلم فیہ تو عقد کی وجہ سے واجب ہو گیا اور عقد ان دونوں شریکوں کی وجہ سے قائم ہوا ہے تو کسی ایک کو فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ صلح جائز ہو جائے تو صلح کرنے والے نے جو کچھ اس المال میں سے وصول کیا ہے اس میں دوسرا شریک سا بھی ہو جائے گا کیونکہ دونوں کی شرکت قائم ہے۔ پھر جب اس نے سا بھی ہو کر اپنا حصہ لے لیا تو صلح کرنے والا اس مقدار کو مسلم الیہ سے واپس لے گا جس پر قرضہ موجود ہے پس اس کا انجام یہ ہوگا کہ عقد مسلم بعد ساقط ہونے کے عود کرے فے یعنی جب شریک نے حصہ لے لیا تو جس قدر لے لیا اس قدر وہ مسلم فیہ کو مسلم الیہ سے لے گا کیونکہ اب مسلم الیہ پر نصف مسلم فیہ باقی ہے حالانکہ اس نے صلح کی وجہ سے عقد مسلم توڑ دیا تھا تو لازم آوے گا کہ فسخ کیا ہوا عقد پھر عود کرے آیا اور یہ باطل ہے۔ قالوا ھذا اذا خلط بالمال فان لم یكونا قد خلط بالمال فعلی الوجه الاول هو علی الخلاف وعلی الوجه الثانی هو علی الاتفاق۔ اور مشائخ متاخرین نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے اس المال کو خلط کر دیا ہو اور اگر دونوں نے اس المال کو خلط نہ کیا ہو تو وجہ اول پر ہے اور اس میں اختلاف مذکور جاری ہے اور دوسری صورت پر ہے اور وہ اتفاق ہے فے یعنی اگر دونوں نے اس المال خلط نہیں کیا بلکہ ہر ایک نے اپنا اس المال علیحدہ دیا تو بھی ایک شریک کی صلح جائز نہیں ہے مگر اس وجہ سے نہیں کہ صلح کرنے والا جو کچھ وصول کرے اس میں دوسرے کو شرکت کا حق حاصل ہے کیونکہ یہ مال فقط اسی کا حق ہے تو دوسرا اس میں شرکت نہیں کر سکتا بلکہ اس وجہ سے تو

بالاتفاق صلح جائز ہونا چاہئے و لیکن صلح جائز نہ ہونا صرف پہلی وجہ پر ہے جس میں اختلاف جاری ہوتا ہے
 چنانچہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر یہ صلح فقط صلح کرنے کے حصہ میں جائز ہو تو مسلم الیہ کے
 ذمہ جو قرضہ ہے اس کا بٹوارہ قبضہ سے پہلے ہو جائے خواہ یہ مال دونوں نے خلط کر کے دیا ہو یا نہیں
 اور ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور کفایہ میں مذکور ہے کہ اس المال خواہ ملا کر دیا ہو یا علیحدہ
 علیحدہ مگر عقد واحد ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ثابت ہے لیکن خلط کرنے کی صورت میں
 امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک صلح باطل ہونا دو وجہوں سے ہے اور اگر خلط نہ کیا ہو تو ایک وجہ سے
 صلح باطل ہے یعنی خلط نہ کرنے کی صورت میں جو کچھ وصول کیا اس میں دوسرے شریک کو سا جھا
 کرنے کا اختیار نہیں ہے و لیکن قبضہ سے پہلے قرضہ کا بٹوارہ لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے تو صلح بھی
 باطل ہے۔ فانہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل فی التخرج

یہ فصل تخرج کے بیان میں ہے

واضح ہو کہ شرع میں تخرج یہ ہے کہ دونوں کا جو استحقاق میت کے ترکہ میں سے ہو تو ان
 میں سے باہمی رضامندی کے ساتھ کسی وارث کو کچھ مال دے کر تخرج کرنا اور یہ بطور صلح کے ہو جا
 ہے اور اس کی شرط ایک یہ ہے کہ کل ترکہ یا بعض ترکہ قرضہ میں گھلا ہوا ہو اور دوم یہ کہ جو کچھ اس کو
 دیا گیا وہ اس کے اس جس ترکہ سے زائد ہو اور بعضوں کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ صلح کے وقت
 یہ بات معلوم ہو کہ ترکہ میں جو اموال عین ہیں وہ کس جس کے ہیں۔ ع۔ قال واذا كانت تركة بین ورثة
 فاخرجوا احدى منہا مال اعطوه اياہ والتركة مقدار وعروض جاز قلیلا کان ما اعطوه اياہ او کثیرا لانه
 امکن تصحيحه ببعاد فیہ اثر عثمان فانہ صالح تماضر الاشجعیۃ امواتہ عبد الرحمن بن عوف رضی ربیع
 ثمنہا علی ثمانین الف دینار۔ اگر مال ترکہ چند وارثوں میں مشترک ہو پس ان لوگوں نے ایک وارث کو
 باہمی رضامندی سے اس کے حصہ ترکہ سے فی الحال کچھ مال دے کر تخرج کیا حالانکہ ترکہ مال غیر
 منقول یا اسباب ہے تو یہ امر جائز ہے خواہ یہ مال جو اس کو بالفعل دیا ہے قلیل ہو یا کثیر ہو۔
 اس واسطے کہ اس صلح کو بطور بیع کے صحیح بنانا ممکن ہے اور اس کے جائز ہونے میں حضرت عثمان رضی
 کا اثر ہے کہ آپ نے تماضر بنت اصبع الشجعیۃ زوجہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی مصالحت اس
 کے آکھوں حصہ کی جو تھائی سے اسی بٹوارہ دینار پر جائز فرمائی۔ واضح ہو کہ تماضر بنت اصبع ایک
 عورت شاعرہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائی اور روایت ہے کہ یہ امر القیس
 پادشاہ عرب کی نسل سے تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو اس
 سے ساتھ نکاح کی اجازت فرمائی و لیکن یہ عورت مازک مزاج اور کچھ بدخلق تھی اور عبد الرحمن رضی اللہ عنہ

کی طرف سے دو طلاق پاکر رجعت میں تھی۔ پھر جب عبدالرحمن رضی اللہ عنہ بیمار ہوئے تو اس کو تیسری طلاق دے دی۔ اور اس کی عدت گزرنے کے بعد انتقال کیا مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو قرار عطا کر میراث دلائی جیسا کہ ابن سعد نے طبقات میں روایت کیا ہے۔

اور شاید کہ انتقال اس کی عدت میں واقع ہوا ہو لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا حکم قضاء بعد عدت کے ہو کیونکہ روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جب عبدالرحمن بیمار ہوئے تو حاضر کو تیسری طلاق دے دی۔ پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حاضر کو عبدالرحمن بن عوف سے بعد القضاء عدت کے میراث دلائی۔ پس ہمارے نزدیک اس کے معنی یہی ہیں کہ میراث کا حکم بعد القضاء عدت کے دیا اگرچہ عبدالرحمن کا انتقال عدت ہی میں واقع ہوا۔ پھر واضح ہو کہ شیخ مصنف کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی چار زوجات تھیں اور زوجات کا آٹھواں حصہ حق ہوتا ہے حتیٰ کہ اس آنکھوں حصہ کو جتنی زوجہ ہوں برابر تقسیم کرتی ہیں۔ تو جب حاضر نے آنکھوں کا چوتھائی پایا تو معلوم ہوا کہ چار زوجہ تھیں اور مصنف نے اس کی مقدار اسی ہزار دینار بیان کیے۔ لیکن دونوں یا تین کسی روایت میں جمع نہیں ہیں چنانچہ عبدالرزاق نے عمر بن دینار سے روایت کی کہ ایک زوجہ کو آنکھوں کی جہائی میں اسی ہزار درہم ملے اور یہ روایت مرسل صحیح ہے اور اس سے تین زوجہ ہونا اور اسی ہزار درہم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ابن سعد کی روایت طبقات میں عبدالرحمن بن عوف کے بیٹے عبدالرحمن سے روایت ہے کہ جب عبدالرحمن بن عوف نے وفات پائی تو بچہ اشیا ترکہ کے اس قدر سونا تھا کہ کلہاڑیوں سے کاٹا گیا جس سے لوگوں کے ہاتھ چمکنے لگے اور چار زوجہ چھوڑیں جن میں سے ایک کو اسی ہزار درہم کر نکالا گیا یہ اسناد بھی جید ہے اور ظاہراً اس میں اسی ہزار مراد ہیں تو قول مصنف اس سے موافق ہوگا۔ اور واقدی وابن سعد کی روایت میں جو حقی عورت کا حصہ ایک لاکھ مذکور ہے۔ اور ظاہراً توفیق یہ ہے کہ چار عورتیں مع حاضر کے ہیں اور حاضر کو نکال کر ترکہ میں جن کی شرکت باقی رہی وہ تین ہی عورتیں تھیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ت۔ پھر یہ حکم اس وقت ہے کہ ترکہ اراضی و مکان و اسباب ہو یعنی نقد سونا و چاندی نہ ہو تو عوض صلح میں قلیل و کثیر سب جائز ہے رہا یہ کہ ترکہ صرف سونا و چاندی ہو یا سونے و چاندی کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ہوں چنانچہ بیان فرمایا۔ قال وان كانت تركة ففته فاعطوه ذهباً او كان ذهباً فاعطوه فضة فكذا لانه بيع المجلس بخلاف المجلس فلا يعتبر التساوى ويعتبر التقايف في المجلس لانه صرف غير ان الذي في يدك بقية التركة ان كان جاحداً يكتفى بذلك القبض لانه قبض فمما ان فينوب عن قبض الصلح وان كان مقراً لا بد من تجديد القبض لانه قبض امانة فلا ينوب عن قبض الصلح۔ اور اگر ترکہ چاندی ہو پس اس کے عوض میں انہوں نے سونا دیا یا ترکہ سونا ہے کہ اس کے عوض میں انہوں نے چاندی دی تو بھی یہی حکم ہے کہ قلیل و کثیر سب جائز ہے۔ اس واسطے کہ یہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کے عوض بچنا ہے تو ان میں برابر ہونا معتبر نہیں ہے لیکن اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا شرط ہے اس واسطے کہ یہ بیع صرف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس وارث کے قبضہ میں باقی ترکہ ہو۔

اگر وہ اس امر سے منکر ہو کہ ترکہ اس کے قبضہ میں ہے تو اسی قبضہ پر اکتفا کیا جائے گا یعنی جدید قبضہ کی ضرورت نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے انکار کی وجہ سے اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ ہے یعنی وہ انکار کی وجہ سے مال کا ضامن ہو گیا۔ پس اس کا قبضہ موجودہ نائب قبضہ صلح ہو جائے گا یعنی صلح کی وجہ سے جو قبضہ لازم آیا اس کے بجائے اس کا موجودہ قبضہ کافی ہے۔ اور اگر وہ وارث جس کے قبضہ میں بقیہ ترکہ ہے اس امر کا اقرار کرتا ہو کہ میرے قبضہ میں موجود ہے تو صلح کی صورت میں جدید قبضہ ضرور ہے کیونکہ جو قبضہ موجود ہے وہ قبضہ امانت ہے پس یہ قبضہ صلح کا نائب نہ ہوگا نہ خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی وارث کو اس کے نقد ترکہ کے عوض مال نقد دے کر اس کے حصہ سے صلح کی اور اس کو شرکت ترکہ سے خارج کیا حالانکہ نقد میں جنس مختلف ہے مثلاً سونے کے عوض چاندی یا چاندی کے عوض سونا دیا ہے تو جنس مختلف ہونے کی وجہ سے یہاں بیاج کا احتمال نہیں ہے لیکن یہ نقدی بیع صرف ہے تو ضرور ہے کہ جس وارث کو نکالا ہے وہ عوض صلح پر قبضہ کرے اور قابض ترکہ جس کے قبضہ میں ترکہ بطور امانت ہے وہ بھی اسی مجلس میں بوجہ مبادلہ کے جدید قبضہ کرے کیونکہ یہ قبضہ ضمانتی ہے تو پہلا قبضہ امانتی اس کا قائم مقام نہ ہوگا۔ ہاں اگر وارث قابض اس امانت سے انکار کر جائے تو وہ ضامن ہو جائے گا پس اس کا قبضہ ضمانتی ہو جائے گا تو وہ اس ضمانتی قبضہ کا نائب ہو سکتا ہے۔

وان كانت التركة ذهباً وفضته و غیر ذلك فصالحوه علی فضته او ذهب فلا بد ان يكون ما اعطوه اکثر من نصيبه من ذلك الجنس حتى يكون نصيبه بمثله والزيادة لحقه من بقیة التركة احتراز عن الربوا ولا بد من التقابل نصيبه من الذهب والفضة لانه صرف في هذا القدر ولو كان يدل الصلح عن ضابطاً مطلقاً لعدم الربوا۔ اور اگر ترکہ سونا و چاندی و سوائے اس کے مختلط ہو پھر وارثوں نے ایک وارث سے سونے چاندی پر صلح کی تو ضرور ہے کہ جو کچھ انہوں نے صلح کا عوض دیا ہے وہ اس وارث کے اس جس کے حصہ سے زیادہ ہو حتیٰ کہ اس کے حصہ کے مقابلہ میں برابر نقد واقع ہو اور زیادتی بمقابلہ اس کے باقی حصہ ترکہ کے ہوتا کہ بیاج سے احتراز ہو یعنی اس وارث کے حصہ ترکہ میں بھی سونا و چاندی مع دیگر اشیاء کے موجود ہے اور جب اس کے حصہ سے سونے یا چاندی پر صلح کی تو اس کی مقدار اس کے حصہ نقد سے زیادہ ہونا چاہئے تاکہ اس میں سے بقدر اس کے حصہ سونا یا چاندی کے اپنی جنس میں برابر ہو اور باقی بمقابلہ باقی حصہ ترکہ کے ہو پس بیاج نہ ہوگا۔ اور اس کے حصہ سونے اور چاندی کے مقابل جس قدر عوض نقد ہے اس پر اسی مجلس میں قبضہ ہو جائے ضرور ہے کیونکہ اس مقدار میں یہ صلح بمعنی بیع صرف ہے اور اگر عوض صلح یہاں کوئی اسباب ہو تو قبضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً جائز ہے کیونکہ کسی صورت میں بیاج محقق نہ ہوگا۔ ولو كان في التركة الدرهم والدنانير و بدل الصلح درهم ودنانير جاز الصلح كيف ما كان صرفاً للجنس الى خلاف الجنس كما في البيع لكن يشترط التقابل للصرف۔ اور اگر ترکہ میں درم و دینار دونوں ہوں اور عوض صلح میں بھی درم و دینار ہوں تو ہر طرح صلح جائز ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو یا اس طریق کے ایک جنس کو اس کے غیر جنس کی طرف پھیرا جائے یعنی درم بمقابلہ دینار کے اور دینار بمقابلہ درم کے رکھے

جائیں جیسے بیع میں ہوتا ہے لیکن اسی مجلس میں قبضہ شرط ہے کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔ قال وان كان في التركة دين على الناس فادخلوه في الصلح على ان يخرج المصالح عنه ويكون الدين لهم فالصلح باطل لان فيه تمليك الدين من غير من عليه وهو حصه المصالح۔ اور اگر ترکہ میں لوگوں پر قرضہ ہو اور وارثوں نے قرضہ کو بھی صلح میں اس شرط پر داخل کیا جس وارث سے صلح کی ہے اس کو شرکت سے نکالیں اور یہ سب قرضہ انہیں وارثوں کے واسطے ہو جاوے تو یہ صلح باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے میں قرضہ کا مالک کرنا ایسے شخص کو لازم آتا ہے جس پر قرضہ نہیں اور وہ صلح کرنے والے کا حصہ ہے نہ حالانکہ جس پر قرضہ ہے اگر اس کو قرضہ کا مالک کرے تو جائز ہوتا ہے اور دوسرے کو مالک کرنا باطل ہے اور یہاں جس وارث کو صلح کمرے نکالا ہے اس نے اپنے حصہ قرضہ کا مالک قرضداروں کو نہیں بلکہ ان وارثوں کو کر دیا اور یہ باطل ہے تو صلح بھی باطل ہو جائے گی۔ وان شرطوا ان يبرئ الغرماء منه ولا يرجع عليهم بنصيب المصالح فالصلح جائز لانه اسقاطا وهو تمليك الدين ممن عليه الدين وهو جائز۔ اور اگر وارثوں نے یہ شرط کی کہ صلح کرنے والا قرضداروں کو اس سے بری کرے اور صلح کرنے والے کے حصہ کے لئے کوئی وارث ان قرضداروں پر رجوع نہیں کرے گا تو صلح جائز ہے اس واسطے کہ یہ قرضدار کے ذمہ سے ساقط کر دینا ہوگا یا جس پر قرضہ ہے اسی کو قرضہ کا مالک کر دینا ہوگا حالانکہ یہ بات جائز ہے نہ خلاصہ یہ کہ قرضہ کا جھگڑا ان لوگوں نے اس طرح خارج کیا کہ صلح کرنے والے وارث سے اپنا حصہ قرضداروں کو معاف کر دیا۔ وهذا حيلة الجواز۔ اور یہ صلح جائز ہونے کے واسطے ایک حیلہ ہے۔ واخرى ان يعجلوا قضاء نصيبه متبرعين۔ اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ صلح کرنے والے وارث کو اس کا حصہ قرضہ اپنے پاس سے بطور تبرع کے ادا کر دیں نہ تو بھی صلح جائز ہو جائے گی اور تبرع کے معنی یہ ہیں کہ قرضداروں سے واپس نہیں لے سکتے ہیں کیونکہ بخیران کے حکم ادا کیا ہے۔ وفي الوجهين ضرر لبقية الورثة۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں باقی وارثوں کے واسطے ضرر ہے نہ اس واسطے کہ اگر صلح کرنے والے سے قرضہ معاف کر دیا تو باقی وارث ان قرضداروں سے وصول نہیں کر سکتے اور دوسری صورت میں جب باقی وارثوں نے اپنے پاس سے نقد دے دیا اور اس کے مقابلہ میں ادھار لیا تو اس کا ضرر ظاہر ہے۔ والادجه ان يقرضوا المصالح مقدار نصيبه ويصالحوا مباداراء الدين ولعيلهم على استيفاء نصيبه من الغرماء۔ پس عمدہ حیلہ یہ ہے کہ صلح کرنے والے کو بقدر اس کے حصہ کے قرض دیں اور وہ سوائے حصہ قرضہ کے باقی حصہ ترکہ پر ان کے ساتھ مصلح کرے پھر باقی وارثوں کو اپنا حصہ قرضہ وصول کرنے کے واسطے قرضداروں پر اترائی کر دیں۔ ولولم يكن في التركة دين واعيانها غير معلومة والصلح على المكمل والموزون قيل لا يجوز لاحتمال الريلو وقيل يجوز لانه شبهة الشبهة۔ اور اگر ترکہ میں قرضہ نہ ہو بلکہ کل مال عین ہو مگر اس کے اعیان معلوم نہیں ہیں اور عوض صلح کوئی کیلی یا وزنی چیز قرار پائی تو بعض نے فرمایا کہ صلح نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے اور بعض نے فرمایا کہ جائز ہے کیونکہ یہ احتمال نہیں بلکہ احتمال کا احتمال ہے نہ اور یہی صحیح ہے القاضیان۔ اور توضیح یہ ہے کہ جب اعیان ترکہ معلوم نہیں ہیں تو محتمل ہے کہ اس میں کیلی چیزیں مثل گیسوں و

جو وغیرہ کے ہوں یا وزنی چیزیں مثلاً لوہے و تانبے وغیرہ کے ہوں جس میں سے صلح کرنے والے کا بھی حصہ ہے پھر عوض صلح میں بھی کیلی یا وزنی چیز ٹھہری پس اگر فرض کرو کہ گہیوں ٹھہرے اور ترکہ میں بھی گہیوں ہوں تو ضرور ہے کہ صلح کے گہیوں اس کے حصہ ترکہ سے زیادہ ہوں کیونکہ برابری شرط ہے ولیکن احتمال ہے کہ یہ کم ہوں تو بیاج ہو جائے گا پس اس احتمال کی وجہ سے صلح جائز نہیں ہے۔ اور فقیہ ابو جعفر نے اس کو رد کر دیا اس طرح کہ اول تو یہ احتمال ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے اسی جنس کی کیلی یا وزنی چیز ترکہ میں ہو اور پھر یہ احتمال ہے کہ وہ مقدر عوض سے زیادہ یا برابر ہو تب بیاج مستحق ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ احتمال کے احتمال پر بیاج لازم آتا ہے اور یہ معتبر نہیں ہے بلکہ بیاج کا شعبہ معتبر ہے اور وہ یہاں لازم نہیں ہے تو صلح جائز ہوئی۔ ولو كانت التركة غير المكيل والموزون لكنها اعيان معيرة معلومة قيل لا يجوز لكونه بعا اذا لمصالح عنه عین والاصح عنه يجوز لانها لا تقضي الى المنازعة لقيام المصالح عنه في يد البقية بين الورثة۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ ترکہ کی کیلی یا وزنی چیز نہیں ہے ولیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہیں تو بھی کہا گیا کہ صلح جائز نہیں ہے اس واسطے کہ جس چیز سے صلح واقع ہوئی وہ مجہول ہے۔ اور چونکہ یہ صلح بیع ہے اور مجہول کی بیع جائز نہیں تو صلح بھی جائز نہیں ولیکن اصح یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے کیونکہ مجہول ہونا وہ مضرب ہے جس سے جھگڑے تک نوبت پہنچے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جن چیزوں سے صلح واقع ہوئی وہ باقی وارثوں کے قبضہ میں موجود ہیں۔ وان كان على الميت دين مستغرق لا يجوز الصلح ولا القسمة لان التركة لم يتسلكها الوارث وان لم يكن مستغرقا لا ينبغي ان يصالحوا ما لم يفضوا دينه لتقدم حاجة الميت ولو فعلوا قالوا يجوز وذكروا الكرخي رح في القسمة انها لا يجوز استحضانا وتجوز قیاسا۔ اور اگر میت پر ایسا قرضہ ہو جو اس کے تمام ترکہ کو گھیرے ہوئے ہے تو کسی وارث کے ساتھ اس کے حصہ سے صلح جائز نہیں ہے اور نہ وارثوں میں بٹوارہ جائز ہے اس واسطے کہ ترکہ تو وارث کی ملک میں نہیں آیا اور اگر ایسا قرضہ نہ ہو جو اس کے ترکہ کو گھیرے ہوئے ہے۔

یعنی کم ہو تو وارثوں کو کسی وارث کے ساتھ صلح کرنا نہیں چاہئے جب تک میت کا قرضہ ادا نہ کریں کیونکہ میت کی حاجت مقدم ہے اور اگر انہوں نے صلح کر لی تو متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ جائز ہے اور رہا بٹوارہ تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ بٹوارہ قیاساً جائز ہے اور استحضانا نہیں جائز ہے۔

کتاب المضاربة

یہ کتاب مضاربت کے بیان میں ہے

المضاربة مشتقة من الضرب في الارض سمى به لان المضارب يستحق الربح بسعيه وملاجه مشروعة للحاجة اليها فان الناس يبنون بالمال غنى عن التصرف فيه وبين مهتدي التصرف مغربا يد عنه فمست الحاجة الى شريع هذا النوع من التصرف يستلزم مصلحة والغنى والذئ والفقر والغنى واضح هو کہ ضرب في الارض بمعنى زمین پر چلنے و سفر کرنے کے ہیں اسی ضرب سے مضاربت مشتق ہے کہ چونکہ

مضروب ملک میں تجارت کے واسطے سفر کرتا ہے اور اس عقد کا نام مضاربت اسی وجہ سے رکھا گیا کہ مضارب اپنی سعی و کوشش سے نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ اور مضاربت ایک عقد مشروع ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ لوگوں میں سے بعض تو مال سے غنی ہیں مگر اس میں تصرف کرنے میں بدرائے ہیں اور بعض مال میں تصرف اچھی طرح جانتے ہیں لیکن مال سے ہاتھ خالی ہیں پس اس قسم سے تصرف مشروع ہونے کی ضرورت پیدا ہوئی تاکہ عقلمند و بیوقوف کی مصلحتیں اور توں گرو فقیر کی مصلحتیں انتظام کے ساتھ قائم ہوں۔ ولعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس یباشرونہ فقرہم علیہ وتعاملت بہ الصحابةؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت پر تشریف لائے اس حال میں کہ لوگ یا ہم مضاربت کیا کرتے تھے پس آپ نے ان کو اس پر برقرار کیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس پر عمل کیا ہے جسے یعنی بغیر انکار کے صحابہ رضی اللہ عنہم میں مضاربت جاری تھی تو یہ اس کے جائز ہونے پر اجماع ہو گیا۔ اور مضاربت کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کو ہزار روپیہ دیا کہ تو اس سے تجارت کا کام کر اس شرط پر کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نفع روزی کرے وہ ہم دونوں میں نصفانصف یا تین تہائی ہے پس نفع میں شرکت ہونا مضاربت میں ضروری ہے۔ ثم المدفوع الی المضارب امانة فی یدہ لانہ قبضہ بامر مالکہ لاعلی وجه البذل والوثیقة وهو ذکیل فیہ لانہ یتصرف فیہ بامر مالکہ واذا ربح فہو شریک فیہ لتملکہ جزء من المال بعملہ فاذا فسدت ظہرت الاجارة حتی استوجب للعامل اجر مثله واذا خالف کان غاصبا لوجود التعدی منه علی ما غیرہ۔ پھر مضارب کو جو کچھ مال دیا گیا وہ اس کے قبضہ میں امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کے حکم سے قبضہ کیا بدون اس کے کہ یہ قبضہ بطریق عوض یا رہن کے ہو اور مضارب اس مال میں وکیل ہے۔ کیونکہ وہ اس مال مالک کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور جب مضارب نے اس میں نفع حاصل کیا تو وہ شریک ہو گیا کیونکہ وہ اپنے کام کی وجہ سے مال کے ایک جزو کا مالک ہو گیا۔ اور اگر مضاربت فاسد ہو جائے تو اجارہ ظاہر ہو جائے گا حتی کہ کام کرنے والا اپنے کام کے اجر یا مثل کا مستحق ہو گا اور اگر مضارب نے مالک مال کے حکم سے مخالفت کی تو مال کا غاصب ہو جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے غیر کے مال پر تعدی پائی گئی۔ قال المضاربة عقد یقع علی الشریکة بمال من احد الجانبین ومراعاة الشریکة فی الربح وهو یستحق بالمال من احد الجانبین والعمل من الجانب الاخر ولا مضاربة بدونھا مضاربة ایسا عقد ہے جو ایک جانب سے مال ہونے کے مجامعتہ شرکت پر واقع ہوتا ہے اور مراد یہ ہے کہ نفع کی شرکت پر واقع ہوتا ہے۔ اور یہ نفع ایک جانب سے مال ہونے اور دوسری جانب سے کام ہونے کے ساتھ مستحق ہوتا ہے اور بدون اس شرکت کے مضاربت نہیں ہوتی ہے۔ الا ترى ان الربح لو شرط کلہ لرب المال کان بضاعة ولو شرط جمیعہ للمضارب کان قرضاً۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر پورا نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو تو یہ عقد بضاعت ہو جائے گا اور اگر تمام نفع مضارب کے واسطے شرط ہو تو یہ عقد قرض ہو جائے گا۔ قال ولا تصح الا بالمال الذی تصح بہ الشریکة وقد تقدم بیانہ وقد تقدم بیانہ من قبل ولودفع الیہ عرضاً وقال لبعہ فاعمل مضاربة فی ثمنہ

جاء لانه يقبل الاضافة من حيث انه توكيل واجارة فلا مال له من الصعة وكذا اذا قال له
اقبض مالي على فلان واعمل به مضاربة جاز لها قلنا بخلاف ما اذا قال اعمل بالدين الذي في
ذمتك حيث لا يصح المضاربة لان عند ابي حنيفة لا يصح هذا التوكيل على امر في البيوع
وعندها لم يجز لكن يقع الملك في المشتري للامر فتصير مضاربة بالعرض - اور مضاربت صرف
ایسے ہی مال سے صحیح ہے جس سے شرکت صحیح ہوتی ہے اور اس کا بیان پہلے باب شرکت میں
گزر چکا اور اگر اس کو ایک اسباب دے کر کہا کہ اس کو فروخت کر اور اس کے داموں سے
مضاربت کر تو جائز ہے۔ کیونکہ وہ آئندہ زمانہ کی طرف اضافت کو اس وجہ سے قبول کرتا ہے
کہ یہ توكيل ہے اور اجارہ بھی ہے پس صحیح ہونے سے کوئی چیز نہیں روکتی ہے۔ اور اسی طرح اگر
مالک مال نے کہا کہ فلاں شخص پر جو میرا مال ہے وہ اس سے وصول کر کے اس سے تجارت کر لے
اور مضارب سے کہا کہ اسی مال کے عوض مضاربت کر تو جائز ہے۔ بدلیل مذکورہ بالا کہ توكيل ہونے
کے راہ سے وہ قابل اضافت ہے بخلاف اس کے اگر مضارب سے کہا کہ میرا جو قرضہ تیرے ذمہ
ہے اس سے مضاربت کر تو یہ مضاربت صحیح نہیں ہے۔

کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ توكيل صحیح نہیں جیسا کہ کتاب البيوع میں گزرا اور صاحبین کے
نزدیک یہ توكيل صحیح ہے لیکن جو چیز خریدی اس میں موکل کی ملکیت واقع ہوگی تو یہ مضاربت بعرض
ہو جائے گی۔ قال ومن شرطها ان يكون الربح بينهما مشاعا لا يستحق احدهما دواهم مساة من
الربح لان شرط ذلك يقطع الشركة بينهما فلا بد منها كما في عقد الشركة۔ اور مضاربت کی
شرائط میں سے ایک یہ بات ہے کہ نفع ان دونوں میں مشترک ہو یعنی کسی کو کچھ درہم معلومہ کا
استحقاق نفع میں سے نہ ہو اس واسطے کہ ایسی شرط کرنا ان دونوں میں شرکت کو قطع کرتا ہے۔
حالانکہ شرکت ضرور ہے جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے۔ قال فان شوط زيادة عشرة فله اجر مثله
لفساد فله لا يربح الا هذا القدر فيقطع الشركة في الربح وهذا لانه ابتغى عن منافعه عوضا ولم
ينل لفساده والربح لرب المال لانه نهاء ملكه وهذا هو الحكم في كل موضع لم يصح المضاربة
بها اگر عقد مضاربت میں حصہ سے دس درہم زیادہ شرط کئے تو مضارب کو اس کا اجر المثل ملے
گا کیونکہ مضاربت فاسد ہوگی اس لئے کہ شاید نفع اسی قدر ہو یعنی دس ہی درہم ہو تو نفع میں شرکت
منقطع ہو جائے گی۔ پھر یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ مضارب نے اپنے نفع
کا عوض چاہا لیکن بوجہ عقد فاسد ہونے سے یہ نہیں پایا اور پورا نفع مالک مال کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی
ملکیت کا پھل ہے اور یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم ہر ایسی جگہ پر ہے جہاں مضاربت صحیح نہ
ہوئی ہو۔ ولا يجاوز بالاجر القدر المشروط عند ابي يوسف بخلاف المصنف كما بينا في الشركة۔
اور امام ابو یوسف کے نزدیک جو مقدار مشروط ہوئی ہے اس سے زیادہ اجر المثل نہیں دیا جائے
گا اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے کتاب شرکت میں بیان کیا۔ ويجب الاجر وان
لم يربح في رواية الاصل لان اجر الاجير يجب بتسليم المنافع او العمل وقد وجد عن ابي يوسف

انہ لا یجب اعتباراً بالمضاربة الصحيحة مع انها فوقها والہال فی المضاربة الفاسدة غیر مضمون بالہلاك اعتباراً بالصحيحة ولانہ عین مستجرة فی یدہ کل شرط یوجب الجہالة فی الربح یفسدہ لاختلال مقصودہ وغیر ذلک من الشروط الفاسدة لا یفسدہا ویطل الشرط کاشتراط الوضیعة علی المضارب۔ اور واضح ہو کہ مبسوط کی روایت پر مضاربت ناسدہ میں اجرت واجب ہوگی اگرچہ مضارب نے نفع نہ کمایا ہو کیونکہ اجیر نے جب اپنے منافع یا کام کو سپرد کر دیا تو اس کی اجرت واجب ہو جاتی ہے اور یہاں مضارب کی طرف سے کام پایا گیا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بقیاس مضاربت صحیحہ کے یہاں بھی اجرت واجب ہوگی باوجودیکہ مضاربت صحیحہ تو مضاربت ناسدہ سے بڑھ کر ہوتی ہے یعنی جیسے مضاربت صحیحہ میں کچھ نفع نہیں ہے ویسے ہی ناسدہ میں اجرت نہ ہوگی۔

اور واضح ہو کہ مضاربت ناسدہ میں جو مال کہ مضارب کے قبضہ میں ہے اگر تلف ہو جائے تو اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مضاربت صحیحہ میں یہی حکم ہے اور اس دلیل سے کہ مال تو اجارہ پر لی ہوئی چیز اس کے قبضہ میں ہے یعنی وہ اہن ہے۔ اور واضح ہو کہ ہر ایسی شرط جس سے نفع میں جہالت پیدا ہو یعنی نفع غیر معلوم ہو جاتا ہو تو وہ عقد مضاربت کو ناسدہ کرتی ہے کیونکہ اس کے مقصود میں خلل پڑ گیا اور اس کے سوائے مشروط ناسدہ ہیں وہ مضاربت کو ناسدہ نہیں کرتی ہیں بلکہ شرط باطل ہو جاتی ہے جیسے مضارب پر گھٹی کی شرط لگانا مثلاً مضارب سے کہا کہ میں نے یہ دو ہزار روپیہ تجھ کو مضاربت پر اس شرط سے دیا کہ اگر نفع ہو تو میرے تیرے درمیان نصفاً نصف ہے اور اگر گھٹی ہو تو بھی نصف تجھ پر ہے پس یہ شرط ناسدہ ہے اور مضاربت صحیحہ ہے۔ قال ولا بد ان یکون المال مسلماً الى المضارب ولا بد لرب المال فیہ۔ اور یہ ضرور ہے کہ مضارب کو اس المال پر بے غور سے سپرد کیا گیا ہو اور مالک مال کا اس میں کچھ قبضہ تصرف نہ ہو۔ لان المال امانة فی یدہ فلا بد من التسليم اليه وهذا بخلاف الشركة لان المال فی المضاربة من احد الجانبين والعمل من الجانب الاخر فلا بد من ان یخلص المال للعامل لیتمکن من التصرف فیہ اما العمل فی الشركة من الجانبين فلو شرط خلوص اليد لاحدهما لم ینعقد الشركة وشروط العمل علی رب المال مفسد للعقد لانه یمنع خلوص ید المضارب فلا یتمکن من التصرف فلا یتحقق المقصود سواء کان المالك عاقد او غیر عاقد کالصغیر لان ید المالك ثابت له ولقاریدہ یمنع التسليم الى المضارب وکذا احد المتفاوضین واحد شویکی اتضات اذا دفع المال مضاربة وشرط عمل صاحبه لقيام المالك له وان لم یکن عاقد۔ کیونکہ مال تو مضارب کے قبضہ میں امانت ہوتا ہے تو اس کے قبضہ میں سپرد ہونا ضرور ہے اور یہ حکم شرکت کے برخلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں تو مالک مال کی جانب سے مال ہوتا ہے اور مضارب کی جانب سے کام ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ مضارب کے ہاتھ میں یہ مال بدون دوسرے کی دست اندازی کے ہوتا کہ وہ مال میں تصرف کر سکے اور یہی شرکت تو اس میں دونوں جانب سے کام ہوتا ہے۔ پس اگر شرکت میں خالص ایک کا قبضہ شرط ہو تو شرکت ہی منعقد نہ ہوگی یعنی غیر قابض کی طرف سے شرکت کا کام ممکن نہ

ہوگا اور اگر مضاربت میں مالک مال کے ذمہ کام بشرط ہو تو عقد فاسد ہو جائے کیونکہ اس شرط سے مضارب کا قبضہ خالص نہیں رہے گا تو وہ تصرف کرنے پر قابو نہ پاوے گا پس جو مقصود ہے حاصل نہ ہوگا خواہ مالک مال نے عقد مضاربت کیا ہو یا وہ عاقد نہ ہو جیسے صغیر یعنی اگر صغیر کا مال کسی کو مضاربت پر دیا گیا تو اس کا قبضہ بھی مرتفع ہونا چاہیے لہذا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ مال پر مالک کا قبضہ ثابت رہے گا اور اس کا قبضہ باقی رہنا مضارب کے قبضہ میں سپرد ہونے سے روکتا ہے تو مضاربت فاسد ہے۔ اور اسی طرح اگر شرکت مفاد منہ یا شرکت عنان کے ایک شریک نے کسی شخص کو مضاربت پر مال دیا اور مضارب کے ساتھ اپنے ساتھی کا کام کرنا بشرط کیا تو بھی مضاربت فاسد ہے کیونکہ ساتھی کا قبضہ مال پر باقی رہے گا اگرچہ اس نے عقد مضاربت نہیں کیا ہے۔ واشتراط العمل علی العاقد مع المضارب وهو غیر مالک یفسدہ ان لم یکن من اهل المضاربة فیه کالمأذون بخلاف الاب والوصی لانہما من اهل ان یأخذوا مال الصغیر مضاربة بالنفسہما فکذا اشتراطہ علیہما بمن المال۔ اگر مالک کے سوا دوسرے کے عمل کرنے کی شرط مضارب کے ساتھ کی گئی حالانکہ وہ عاقد ہے تو بھی مضاربت فاسد ہوگی۔ بشرطیکہ یہ عقد کرنے والا اس مال میں مضارب کی طرح مضارب نہ ہو جیسے غلام مأذون یعنی جس کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اس نے اپنا مال مضاربت پر دے کر مضارب کے ساتھ اپنے کام کرنے کی شرط کی تو فاسد ہے بخلاف اس کے اگر صغیر کا مال اس کے باپ یا وصی نے مضاربت پر دے کر اپنے کام کی شرط کی تو جائز ہے تاکہ ان کو بھی حصہ نفع ملے اس واسطے کہ باپ یا وصی خود مال صغیر کو اپنے واسطے مضاربت پر لے سکتے ہیں تو اسی طرح ایک جبر و نفع کے عوض ان پر کام کرنے کی شرط کرنا بھی صحیح ہے۔ قال واذا صنعت المضاربة مطلقة جاز للمضارب ان یبیع ویشتري ویوکل ویسافر ویبضع ویوردع لاطلاق العقد والمقصود منه الاسترباح ولا یتحمل الا بالتجارة فینظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنیع التجار والتوکیل من صنیعہم وكذا الايداع والابضاع والمسافرة الا تری ان الموردع له ان یسافر فالمضارب اولی کیف دان اللفظ دلیل علیہ لانہا مشتقہ من الضرب فی الارض وهو السیر۔ اور جب مضاربت مطلقہ صحیح ہوگئی یعنی اس مضاربت میں کسی شہر یا بازار یا وقت یا اسباب کی کچھ خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر جگہ دہر وقت دہر اسباب میں مضاربت کی اجازت ہے تو جب یہ عقد صحیح ہو گیا تو مضارب کو اختیار ہے کہ نقد و ادھار فروخت کرے اور خریدے اور اس کام کے واسطے دوسرے کو وکیل کرے اور مال ساتھ لے کر سفر کرے اور مال میں سے کسی کو بضاعہ پر دے دے۔ اور مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ عقد مضاربت تو مطلق ہے اور اس سے مقصود یہ کہ نفع حاصل کیا جاوے اور نفع تو تجارت ہی سے ملتا ہے۔

پس یہ عقد سب اقسام تجارت کو شامل ہوگا اور تجارت جو برتاؤ کیا کرتے ہیں ان کی اجازت ہوگی اور مال یہ ہے کہ خرید و فروخت کے لئے وکیل کرنا بھی تاجروں کے کاموں سے ہے اور اسی طرح ودیعت رکھنا و بضاعہ دینا و سفر میں مال لے جانا بھی تاجروں کے کاموں سے ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے پاس مال ودیعت رکھا ہو تو اس کو اختیار ہے کہ مال کو سفر میں لے جاوے تو مضارب کو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار حاصل

ہوگا اور کیونکہ مضارب کو یہ اختیار نہ دیا جائے حالانکہ لفظ مضاربیت خود اس کی دلیل ہے کیونکہ لفظ مضاربیت تو ضرب فی الارض سے مشتق ہے یعنی زمین میں سیر و سفر کرنا۔ وعن ابی یوسفؒ انہ یس لہ ان یسافر وعنه عن ابی حنیفہؒ انہ ان دفع فی بلدہ یس لہ ان یسافر لہ لانہ تعریف علی الہلاک من غیر ضرورۃ وان دفع فی غیر بلدہ لہ ان یسافر لہ لانہ ہوا السواد فی الغالب والظاهر ما ذکر فی الکتاب۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت آئی ہے کہ مضارب کو مال لے کر سفر کرنا نہیں جائز ہے یعنی جس مال کو بار برداری وغیرہ پر پڑتا ہو۔ المبسوط۔ اور ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر مالک مال نے مضارب کے شہر میں مال دیا ہو تو اس کو مال لے کر سفر کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ بلا ضرورت مال پر پیش کرنا ہوا۔ اور اگر اس نے دوسرے شہر میں مال دیا ہو تو مضارب کو مال لے کر اپنے شہر کی طرف سفر کرنا جائز ہے کیونکہ غالباً یہی مراد ہوتی ہے کہ اپنے شہر میں مضاربیت کرے اور ظاہر حکم وہ ہے جو کتاب میں بیان ہوا یعنی مطلقاً سفر کی اجازت ہے۔ قال ولا يضارب الا ان یاذن لہ رب المال او یقول لہ اعمل برایک لان الشئ لا یتضمن مثله لتاویہما فی القوۃ فلا بد من التخصیص علیہ او التفویض المطلق الیہ وكان کالتوکیل فان الوکیل لا یملک ان یوکل خیرۃ فیما وکلہ بہ الا اذا قیل لہ اعمل برایک بخلاف الایداع والابضاع لانہ دونہ فی تضمنہ وبخلاف الاقراض حیث لا یملکہ وان قیل لہ اعمل برایک لان المراد منہ التعمیم فیما ہو من منیع التجار و یس الاقراض منہ وهو تبرع کالہبۃ والصدقہ فلا یحصل بہ الغرض وهو الربح لانہ لا یعوز الزیادۃ علیہ اما لدفع مضاربۃ فمن منیعہم رکذا الشریکۃ والغلط ببال نفسہ فیدخل تحت ہذا القول۔ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کو مضاربیت پر مال دیکے مگر اس صورت میں جائز ہے کہ رب المال نے اس کو یہ اجازت دی ہو یعنی صریح اجازت دی ہو یا کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے کام کر کیونکہ کوئی چیز اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی ہے یعنی مضاربیت اس امر کو متضمن نہ ہوگی کہ دوسرے کو مضاربیت پر مال دے کیونکہ قوت میں یہ دونوں برابر ہیں یعنی ایک مضاربیت کو ایسا غلبہ نہ ہوگا کہ دوسرے مضاربیت اس کے ضمن میں آجاوے۔ پس ضرور ہوا کہ مالک اس کی صریح اجازت دے یا مطلقاً اس کی رائے کے سپرد کرے اور مضاربیت کا یہ معاملہ مثل توکیل کے ہو جائے گا کیونکہ وکیل کو جس کام کے واسطے وکیل کیا گیا ہو اس میں دوسرے کو اپنی طرف سے وکیل کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ مگر جب ہی کہ موکل نے اس سے یہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے کام کر تو اس اجازت سے وہ دوسرا وکیل کر سکتا ہے پس یوں ہی مضاربیت میں ہے بخلاف ولیعت رکھنے یا بضاعت دینے کے کہ یہ جائز ہے اس واسطے کہ مضاربیت سے یہ ہر ایک کم ہے تو مضاربیت اپنے ضمن میں اس کو شامل ہے۔

حاصل یہ کہ جو چیز مضاربیت سے کم ہو وہ مضاربیت کے ضمن میں آجائے گی بخلاف قرض دینے کے کہ مضارب کو قرض دینے کا اختیار حاصل نہ ہوگا اگرچہ مالک نے کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے کام کر کیونکہ اس سے عام اختیار دینا صرف انہیں کاموں مراد ہے جو تاجروں کے کاموں میں سے ہوں اور قرض دینا ان کاموں میں سے نہیں ہے بلکہ وہ سبہ کرنے و صدقہ دینے کے مانند ایک احسان ہے تو قرض دینے سے اس کی غرض یعنی نفع حاصل نہ ہوگا کیونکہ قرض پر کچھ بڑھانا جائز نہیں ہے ہاں مضاربیت پر مال دینے کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ مضاربیت پر دینا تاجروں کے کاموں میں سے ہے۔ اور اسی طرح شرکت کا اختیار اور اس

مال کو اپنے مال میں ملا لینے کا اختیار بھی حاصل ہو جائے گا کیونکہ یہ اس اجازت عام کے تحت میں داخل ہوگا۔
 نے یہاں تک تو مضاربت مطلقہ کا بیان تھا۔ قال وان خص له دبا المال التصرف فی بلد بعینہ
 او فی سلعہ بعینہا لم یجزلہ ان یتجاوزہا۔ اور اگر مالک المال نے مضارب کے لئے اپنا کام کرنا
 کسی خاص شہر میں یا کسی خاص قسم کی تجارت میں مخصوص کیا تو مضارب کو اس سے تجاوز جائز نہیں
 ہے نہ حتیٰ کہ تجاوز کرے تو ضامن ہو جائے گا۔ لانه توکیل فی التخصیص فائدة التخصیص۔ اس
 واسطے کہ عقد مضاربت ایک توکیل ہے اور مضاربیت کو مخصوص کرنے میں فائدہ ہے تو تخصیص کی
 باوے گی نہ اور فائدہ یہ کہ مضارب جب تک اپنے شہر میں موجود ہے تب تک اس کو نفقہ کا
 استحقاق نہیں ہوتا تو مالک مال کا خرچہ خرچ جائے گا اور مالک کو راہ کے خطرہ سے امن ہے۔ اور
 جب شہر کا بھاؤ معلوم ہے تو مضارب کو خیانت کی گنجائش نہیں ہے حالانکہ مختلف شہروں کے بھاؤ مختلف
 ہوتے ہیں۔ پس جب تخصیص میں مالک مال کا فائدہ ہے تو مضاربیت میں تخصیص جائز ہے اور شہر معین
 اس واسطے کہا کہ اگر بازار معین کرے پس اگر بطور دلالت ہو تو تخصیص نہ ہوگی اس واسطے کہ اس میں
 کوئی فائدہ نہیں ہے حتیٰ کہ وہ دوسرے بازاروں میں تجارت کر سکتا ہے۔ لیکن اگر صریح تخصیص کرے کہ
 سوائے اس بازار کے دوسرے بازار میں تجارت مت کیجیو تو اس صورت میں بازار کی بھی
 تخصیص ہوگی۔ کما فی النہایہ۔

اور بہت ایسے امور پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے اس تخصیص کا فائدہ ہوتا ہے۔ وکذا یس له
 ان یدفعہ بضاعة الی من یرجھا من تلک البلدة لانه لا یملک الاخراج بنفسه فلا یملک تفویضہ الی
 غیرہ۔ اور اسی طرح شہر کی تخصیص کی صورت میں مضارب کو یہ بھی اختیار نہ ہوگا کہ مال میں سے ایسے
 شخص کو بضاعت دے جو مال بضاعت کو لے کر اس شہر سے باہر جائے گا۔ اس واسطے کہ جب مضارب
 خود اس مال کو باہر لے جانے کا مالک نہیں ہے تو دوسرے کو بھی یہ امر تفویض نہیں کر سکتا ہے نہ کیونکہ
 مال ہے کہ خود آدمی کو جس چیز کی ملکیت نہ ہو دوسرا اس کی طرف سے اس کی ملکیت حاصل کرے۔ فان
 اخرج الی غیر تلک البلدة۔ پھر اگر مضارب مال لے کر دوسرے شہر کو گیا سوائے اس شہر کے تو جو
 عقد مضاربیت میں مالک نے معین کیا ہے مثلاً مالک نے کو نہ میں تجارت کو معین کیا تھا اور وہ نکل کر حیرہ
 کو چلا گیا تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ حیرہ میں گیا۔ فاشتوی ضمن۔ اور وہاں کچھ خرید فروخت
 کی تو اس المال کا ضامن ہو گیا۔ وکان ذلک لہ۔ اور یہ خرید اسی کے واسطے ہوگی۔ ولہ دبحہ۔ اور
 اس کا نفع بھی مضارب ہی کے لئے ہوگا۔ لانه تصرف بغیر امرہ۔ اس واسطے کہ یہ بدون حکم مالک
 کے تصرف ہے نہ بلکہ خلاف حکم مالک کے تصرف ہے تو مثل وکیل کے ضامن ہے، دوم صورت یہ
 کہ وان لم یشرحتی ردة الی الکونة وہی التی عینہا برئ من الضمان۔ اور اگر مضارب نے دوسرے شہر
 میں کچھ خرید نہیں کی یہاں تک کہ مال کو کو فہ واپس لایا اور یہی وہ شہر ہے جو مالک نے مضاربیت میں
 معین کیا تھا تو وہ تاوان سے بری ہو گیا۔ کالمودع اذا خالف فی الدلیعة ثم تراء جیسے مستودع جس کے
 پاس ودیعت رکھی گئی ہے اگر اس نے ودیعت میں مخالفت کی پھر خلاف چھوڑ دیا نہ تو مخالفت

سے جو ضامن ہو گیا تھا وہ مخالفت چھوڑنے سے جاتا رہا۔ اسی طرح مضارب بھی مخالفت چھوڑ کر موافقت سے تادان سے بری ہو گیا۔ ورجع المال مضاربة علی حالہ لبقائہ فی یدہ بالعقد السابق۔ اور جو مال تھا وہ بدستور سابق پھر مضاربیت پر ہو جائے گا کیونکہ عقد سابق کی وجہ سے وہ مضارب کے قبضہ میں باقی ہے۔ وکذا اذا رد بعضہ واشتری ببعضہ فی المصر کان المردود والمشتري فی المصر علی المضاربة لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر مضارب دوسرے شہر سے تھوڑا مال واپس لایا حالانکہ باقی مال سے شہر معین میں خرید چکا تھا تو جو مال پھر لایا اور جس قدر سے اس نے شہر معین میں خرید کی دونوں مضاربیت پر ہوگی بدلیل مذکورہ بالا فہے کہ وہ مخالفت سے موافقت کی جانب پھر آیا تو یہ مال و مضاربیت پر وجہ قبضہ سابق کے ہو گیا اور باقی مال سے اس نے مالک مال کے مقرر کئے ہوئے شہر میں خرید کی تھی تو دونوں موافقت کی وجہ سے مضاربیت پر ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مضارب جب مالک مال کے معین کئے ہوئے شہر سے مال نکال لے گیا تو دوسرے شہر میں جب خرید کرے تو مضاربیت سے خارج ہو کر ضامن ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ ثم شرط الشری ہمدان وروایۃ الجامع الصغیر۔ پھر مصنف نے اس مقام پر خرید کی شرط لگائی یعنی دوسرے شہر میں لے جانے کے بعد اگر خرید کی تو ضامن ہو گا۔ و فی کتاب المضاربة ضمنہ بنفسی الاخراج۔ اور کتاب المضاربة میں لکھا کہ مال باہر لے جانے ہی سے ضامن ہو جائے گا فہے یعنی مبسوط کی کتاب المضاربة میں وہاں خرید کی شرط نہیں لگائی بلکہ وہاں لے جانے ہی سے ضامن ہو گا پس گمان کیا گیا کہ اس میں اختلاف ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ والصحیح ان بالشری یتقرر الضمان لنزول احتمال الدالی المصر الذی عینہ۔ اور صحیح تحقیق یہ کہ وہاں خرید کرنے سے اس پر ضمان متقرر و مستحکم ہو جائے گی کیونکہ جو شہر مالک مال نے تجارت کے لئے مقرر کیا تھا اس کی جانب مال واپس لانے کا احتمال اب زائل ہو گیا فہے کیونکہ وہ تو خرید کر چکا۔ اما الضمان فوجوبہ بنفسی الاخراج۔ اور یہی ضمان تو وہ خالی باہر لے جانے ہی سے واجب ہو جاتی ہے۔ و انہا شرط الشری للفقہ للاصل الوجوب۔ اور خرید کی شرط تو صرف ضمان متقرر ہونے کے لئے ہے اور اصل ضمان واجب ہونے کے لئے نہیں ہے فہے خلاصہ یہ کہ مالک مال نے جو شہر معین کیا تھا جب مضارب اس سے باہر مال لے گیا تو ضامن ہو گیا جیسا کہ مبسوط کی روایت مضاربہ میں ہے لیکن ضمانت ابھی متقرر نہیں ہے جب تک دوسرے شہر میں خرید نہ کرے حتیٰ کہ اگر بد دن خرید کے واپس لایا تو ضمان سے بری ہوا اور اگر خرید کی تو ضمان متقرر ہو گئی۔ جسے نکاح سے مہر واجب غیر متقرر ہوتا ہے پھر اگر قبل طہی کے طلاق دے دی تو متعہ رہا اور اگر طہی ہوئی تو مہر متقرر ہو گیا۔ اسی طرح خرید سے ضمان متقرر ہو جاتی ہے جیسا کہ روایت جامع صغیر میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ یہ سب شہر معین کرنے میں مفید ہے۔ و لہذا بخلاف ما اذا قال علی ان تشری فی سوق الکوفۃ حیث لا یصح التفتید۔ اور یہ برخلاف اس کے جب کہا کہ میں نے تجھے مضاربیت پر اس شرط سے دیا کہ تو کوفہ کے بازار میں خرید کرے کہ یہ قید لگانا صحیح نہیں ہے فہے خواہ کوفہ میں

ایک ہی بازار سے یا متعدد بازاروں میں سے کسی خاص بازار کی قید لگائی بہر حال یہ تفسید صحیح نہ ہوگی لان المصر مع تبائن اطرافہ کبقعة واحدة فلا یفید التقييد - اس واسطے کہ شہر یا وجود انی جوانب مختلفہ کے مثل ایک ہی قطعہ کے ہے تو قید لگانا مفید نہ ہوگا۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ مالک مال نے بطور مشورت کے یا اتفاقی بول چال میں بازار کا لفظ کہہ دیا اور سوائے اس کے منع نہیں کیا ہے۔

الا اذا صرح بالنهي بان قال اعمل في السوق ولا تعمل في غير السوق - لیکن اگر مالک مال نے ممانعت کی تصریح کر دی یا اس طور کہ تو بازار ہی میں تجارت کرنا اور سوائے بازار کے تجارت مت کیجیو تو یہ صریح قید ہے پس معتبر ہوگی۔ لانه صرح بالحجور - کیونکہ اس نے اختیار سے ممانعت کی تصریح کر دی ہے کہ یعنی سوائے بازار کے مضاربت کی ولایت نہیں ہے۔ والولاية اليه - اور مضارب کو کام کی ولایت تو مالک مال ہی کی طرف سے ہوتی ہے پس جب اس نے سوائے بازار کے ولایت نہیں دی کیونکہ صریح منع کیا تو مضارب کو سوائے بازار کے اختیار حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح جب متعدد بازاروں میں سے کوئی بازار میں کر دیا اور باقیوں سے ممانعت کر دی تو بھی یہی حکم ہے ومعنى التخصيص ان يقول على ان تعمل كذا اوفى مكان كذا - اور تخصیص کے معنی یہ ہیں کہ مالک مال اس سے کہے کہ اس شرط پر کہ تو فلاں متاع کی تجارت کرے یا فلاں مقام میں تجارت کرے وکذا اذا قال خذ هذا المال تعمل به في الكوفة لانه منسیره - اور اسی طرح اگر کہا کہ تو یہ مال لے کر اس کے ساتھ کوفہ میں تجارت کر۔ اس واسطے کہ اخیر جملہ اس کی تفسیر ہے کہ تو کوفہ میں مضاربت معین ہوگی۔ او قال فاعمل به في الكوفة لان الغاء للوصل اذ قال خذها بالنصف بالكوفة لان الباع للاتفاق - یا عربی زبان میں کہا کہ خذ هذا المال فاعمل به في الكوفة یعنی یہ مال لے سو کوفہ میں اس سے تجارت کر کیونکہ حرف فاء تو وصل کے لئے ہے گویا تفسیر ہے یا کہا کہ خذها بالنصف بالكوفة یعنی لے نصف نفع کوفہ یعنی تجارت بکوفہ ہوا اس واسطے کہ حرف با واسطے الصاق کے ہے کہ ان سب صورتوں میں کوفہ کی قید معتبر ہوگی۔ اما اذا قال خذ هذا المال واعمل به بالكوفة قل ان يعمل فيها وفي غيرها لان الواو للعطف فيصير بمنزلة المشوذة -

اور اگر مالک مال نے کہا کہ یہ مال لے اور اس کے ذریعہ سے کوفہ میں تجارت کر، تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ چاہے کوفہ میں تجارت کرے یا دوسرے شہر میں تجارت کرے اس واسطے کہ حرف واو تو عطف کے لئے ہوتا ہے پس یہ جملہ بمنزلہ مشورہ کے ہو گیا ہے گویا اس نے مضاربت کا عقد کر کے مال دے دیا اور اس پر یہ کلام عطف کیا کہ کوفہ میں تجارت کر تو بعد عقد مضاربت کے یہ مشورہ دیا اور مضاربت میں کوفہ کی قید نہیں کی۔ ولو قال على ان تشتري من فلان وتبيع منه مع التقييد لانه مفيد لزيادة الثقة به في المعاملة بخلاف ما اذا قال ان تشتري بها من اهل الكوفة او دفع مالا في الصرف على ان تشتري به من الصيارفة وتبيع منهم نباع بالكوفة من غير اهلها او من غير الصيارفة جاز لان فائدة الاول التقييد بالمكان وفائدة الثاني التقييد بالنوع هذا هو المراد عرفا لا فيما وراء ذلك - اور اگر مالک مال نے کہا کہ یہ مال مضاربت اس شرط پر لے کہ تو فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کرے تو یہ قید لگانا صحیح ہے اس واسطے کہ مفید ہے کیونکہ مالک نے فلاں شخص کے اوپر معاملات میں زیادہ بھروسہ کیا مگر یہ اس وقت کہ کسی شخص معین کا نام لیا ہو۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ اس شرط پر لے کہ تو اس مال کے ذریعہ سے اہل کوفہ کے ساتھ خرید و فروخت کرے یا مضارب کو صرف تجارت کے واسطے مال اس شرط پر دیا کہ تو اس مال کے ذریعہ سے صرفوں کے ساتھ بیع صرف

کرے پھر مضارب نے کوفہ میں سوائے اہل کوفہ کے یا سوائے صرافوں کے دوسرے سے خرید و فروخت کی تو جائز ہے اس واسطے کہ اہل کوفہ کی قید لگانے سے فائدہ یہ تھا کہ کوفہ میں خرید و فروخت ہو اور صرافوں کی قید لگانے کا یہ فائدہ تھا کہ قسم تجارت یعنی بیع صرف معلوم ہو جاوے اور عرف میں یہی مراد ہوتی ہے، اور اس کے سوائے مراد نہیں ہوتی ہے یعنی اہل کوفہ کی قید لگانے میں سوائے اس مقام کے مراد نہیں ہے اور صرافوں کی قید لگانے میں سوائے قسم تجارت کے مراد نہیں ہوتی ہے۔ قال وکذلک ان وقت للمضاربة وقتا بعینه یبطل العقد بمضیہ لانہ توکیل فیتوقت بہا وقتہ اور اسی طرح اگر مضارب بت کے واسطے کوئی وقت معین محدود کیا ہو تو اس کے گزر جانے پر عقد باطل ہو جائے گا اس واسطے کہ مضارب بت تو توکیل ہے پس جس وقت تک محدود کی ہو اس وقت تک رہے گی۔ والتوقيت مقید فانه تقييد بالزمان فصار كالتقييد بالنوع والمكان۔ اور وقت مقرر کرنا مفید ہوتا ہے (اور مفید امر کی قید لگانا صحیح ہے) کیونکہ وقت کی قید ایک زمانہ تک کی قید ہے تو اسی طرح صحیح ہے جیسے نوع تجارت و مقام تجارت کی قید لگانا صحیح ہے۔ قال ویس للمضارب ان یشتری من یعتق علی رب المال بقراۃ ادخیرھا۔ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ ایسے غلام کو خریدے جو مالک مال پر بوجہ قرابت یا دوسرے امر کے آزاد ہو جائے گا نہ مثلاً مالک مال کا باپ کسی شخص کا مملوک ہے اور مضارب نے اس کے مولیٰ سے اس کو خریدا تو وہ رب المال سے آزاد ہو جائے گا یا مضارب نے ایسا غلام خریدا کہ جس کی نسبت رب المال نے قسم کھائی تھی کہ اگر میں تیرا مالک ہوں تو تو آزاد ہے۔ پس اگر مضارب نے خریدا تو وہ رب المال سے آزاد ہو جائے گا لہذا مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسے لوگوں کو خریدے جو مالک مال پر آزاد ہوں گے خواہ مالک مال آزاد کرے یا نہ کرے۔ لان العقد وضع لتحصیل الربح و ذلک بالتصرف مرۃ بعد اخرى ولا یتحقق فیہ بعقہ۔ اس واسطے کہ عقد مضارب بت تو نفع حاصل کرنے کے لئے موضوع ہے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ بچے درپے اس میں تصرف ہو حالانکہ ایسے غلام میں آزاد ہو جانے کی وجہ سے یہ بات ممکن نہیں ہے نہ تو یہ مضارب بت میں داخل ہی نہ ہوگا۔ ولہذا لا یدخل فی المضاربة شری ما لا یملک بالقبض کشری الغنم۔ اور اسی وجہ سے کہ تصرف ناممکن ہے مضارب بت میں ایسی چیز کی خرید و داخل نہیں ہوتی جو قبضہ سے ملک میں نہ آوے جیسے شراب کی خرید و نہ کیونکہ شراب تو مسلمان کی ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔ وشری بالبیۃ۔ اور بعوض موار کے خرید و نہ کیونکہ بیع باطل ہے تو مردار کے عوض جو چیز خریدی وہ ملکیت میں قبضہ سے بھی داخل نہ ہوگی۔ بخلاف البیع الفاسد لانہ یمکنہ بیعہ بعد قبضہ ینتھق المقصود۔ برخلاف بیع فاسد کے کہ وہ مضارب بت کے تحت میں داخل ہے اس واسطے کہ جو چیز بیع فاسد پر خریدی اس کو بعد قبضہ کے فروخت کر سکتا ہے تو نفع حاصل کرنا جو اصلی مقصود ہے حاصل ہو جائے گا۔ قال ولو فعل صار مشتری لنفسه دون المضاربة لان اشتری متی وجد لفاذا علی المشتري نقد علیہ کالوکیل بالشری اذا خالف اور اگر مضارب نے ایسا شخص خریدا جو رب المال پر آزاد ہو جائے گا تو یہ خرید مضارب بت پر نہ ہوگی بلکہ اپنی ذات کے واسطے خریدنے والا ہو جائے گا کیونکہ جو خرید ایسی ہوتی ہے کہ مشتری پر اس کا فائدہ ہونا ممکن ہو تو وہ مشتری پر فائدہ ہو جاتی ہے جیسے وکیل خریدنے اگر موکل کے حکم سے مخالفت کی تو خرید اسی پر

نافذ ہو جاتی ہے۔ قال فان كان في المال ربح لم يجز له ان يشتري من يعتق عليه لانه يعتق عليه نصيبه و
يفسد لنصيب رب المال ويعتق على الاختلاف المعروف فيمتنع التصرف فلا يحصل المقصود۔ پھر اگر مال
میں نفع ہو تو مضارب کو جائز نہیں ہے کہ ایسے شخص کو خریدے جو مضارب کی طرف سے آزاد ہو جائے گا
کیونکہ مضارب کا حصہ مضارب سے آزاد ہو گیا اور مالک مال کا حصہ خواہ فاسد ہو جائے گا یا وہ بھی
آزاد ہو جائے گا بنا براس اختلاف کے جو معروف ہے پس تصرف ممتنع ہوگا تو مقصود نفع حاصل نہ ہوگا
فہ حاصل یہ کہ جب مال مضاربت میں نفع شریک ہے تو نفع میں سے مضارب کا بھی حصہ ہے۔ پس جب
مضارب نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ ذورحم محرم کو خریدا تو وہ مضارب سے آزاد ہو جائے گا۔ مگر اسی قدر کہ
جتنا اس میں سے مضارب کا حصہ ہے تو صاحبین کے نزدیک باقی بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک
عتق کے ٹکڑے نہیں ہوتے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک چونکہ عتق کے ٹکڑے ہوتے ہیں لہذا مالک مال کو اختیار رہا کہ آزاد کرے یا
غلام سے کمائی کر اوے یا مضارب سے تاوان لے اگر وہ مالدار ہو۔ بہر حال وہ اس قابل نہیں رہا کہ فروخت
ہو سکے تو مالک مال کا حصہ خراب ہوا اور یہ اسی سبب سے واقع ہوا کہ مضارب نے اس کو خریدا لہذا
اس کا خریدنا جائز نہیں ہے۔ وان اشتراهم ضمن المال المضاربة لانه يصير مشتريا للعبد فيضمن
بالنقد المضاربة۔ اور اگر مضارب نے مال مضاربت سے ایسے لوگوں کو خریدا تو وہ مال مضاربت سے
کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ وہ اپنی ذات کے واسطے غلام خریدنے والا ہو گیا تو مضاربت کا مال ادا
کرنے سے وہ ضامن ہو جائے گا۔ یہ سب اس صورت میں ہے کہ مضارب بت کے مال میں نفع شریک
ہو۔ وان لم يكن في المال ربح جازان يشتريهم لانه لا مانع من التصرف اذ لا شركة له فيه يعتق عليه۔
اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مضارب کو اختیار ہے کہ اپنے ذورحم محرم کو خریدے کیونکہ ان میں تصرف کرنے
سے کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے کیونکہ مال میں مضارب کی کوئی شرکت نہیں ہے تاکہ یہ لوگ اس پر سے
آزاد ہو جائیں نہ یہ خرید کے وقت ہے اور اگر بعد خرید کے ان کی قیمت زیادہ ہو جائے تو مضارب کی
شرکت متحقق ہو جائے گی۔ فان زادت قيمتهم بعد الشراء يعتق نصيبه منهم لانه بعض قسيبه۔
پھر اپنے ذورحم محرم جو مضارب نے خریدی ہیں اگر بعد خرید کے ان کی قیمت بڑھ گئی تو ان میں سے
مضارب کا حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنی ذورحم محرم میں سے بعض جزو کا مالک ہو گیا ہے تو
جس قدر جزو کا مالک ہو گیا وہی آزاد ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ صاحبین کے قول پر باقی غلام بھی جو
رب المال کا حصہ ہے آزاد ہو جائے گا اور امام کے نزدیک وہ قابل فروخت نہیں رہا۔ پھر یہاں
سوال ہوتا ہے کہ کیا اس صورت میں بھی مضارب ضامن ہوگا یا نہیں تو جواب دیا کہ۔ ولم يضمن
لرب المال شيئا لانه لا يمنع من جهة في زيادة القيمة ولا في ملكه الزيادة لان هذا شيء يثبت من طريق الحكم
فصار كبا اذا ورثه مع غيره۔ مالک مال کے واسطے مضارب کو ضامن نہ ہوگا کیونکہ قیمت بڑھ جانے
میں مضارب کی جانب سے کوئی حرکت نہیں ہے اور اس بڑھتی میں اس کی ملکیت ہو جائے گی اس
کا فعل اختیاری نہیں ہے کیونکہ یہ ملکیت اس کو بطور حکم ثابت ہوتی ہے۔ یعنی موافق عقد مضاربت

کے اس کی ملکیت ثابت ہوگئی تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے ساتھ میں وہ اپنی ذورحم محرم کا وارث ہوا۔ اور وراثت اپنی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دے دیا ہے مثلاً ایک عورت نے اپنے شوہر کا بیٹا خریدا اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کے شوہر نے زمانہ سابق میں زید کی باندی سے نکاح کیا تھا جس سے لڑکا ہوا مگر وہ مثل اپنی ماں کے زید کا غلام ہوا پھر اس نے اس آزادہ عورت سے نکاح کیا۔ اور اس عورت نے زید سے اپنے شوہر کا بیٹا خریدا تو اس کی مالک ہوگئی پھر اس عورت نے انتقال کیا اور اپنا شوہر اور ایک بھائی چھوڑا تو دونوں میں نصف نصف ترکہ مشترک ہوگا۔ پس شوہر کا بیٹا آدھا اس کے بھائی کی ملک میں آیا اور آدھا اس کے شوہر کی ملک میں آیا لیکن چونکہ شوہر کا بیٹا ہے تو وہ اپنے باپ سے فوراً آزاد ہو گیا اور باپ اپنی زوجہ کے بھائی کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنا اس کے فعل و اختیار سے نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ نے جو میراث کا حکم فرمایا ہے تو اس حکم سے اس کی ملکیت ثابت ہوگئی۔ اور ملکیت ثابت ہوتی ہے حکماً آزاد ہو گیا تو وہ دونوں صورتوں میں بے قصور ہے۔

اسی طرح یہاں مضارب کا حال ہے کہ اس نے اپنے قریبیوں کو بدوین اپنی شرکت کے خریدتا تھا تاکہ مالک مال کے واسطے ان کو فروخت کرے کہ ناگاہ ان کی قیمت بڑھ گئی تو اس میں مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ بھاؤ بڑھ جانا اختیاری فعل نہیں ہوتا ہے۔ اور جب بھاؤ بڑھنے سے نفع میں اس کی شرکت ہوگئی تو بقدر شرکت کے اس کو ملکیت بھی حاصل ہوگی تو اسی قدر حصہ آزاد ہو گیا۔ اور یہ بھی کوئی اس کے اختیار میں نہیں ہے اور جب اس نے کوئی ایسی حرکت نہیں کی جس سے رب المال کا نقصان ہو تو وہ ضامن بھی نہ ہوگا۔ جبے وراثت کی صورت میں ضامن نہیں ہوتا ہے پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک مالک مال کو یہ اختیار نہ ہوا کہ مضارب سے اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اختیار رہ گیا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا ان غلاموں سے کمائی کرادے چنانچہ فرمایا۔ ویسعی العبد فی قیمة نصیبہ منہ لانه احتیبت مالیتہ عندہ فیسعی فیہ کہانی الوراثة۔ اور غلام مذکور یعنی مضارب کا قراۃتی رب المال کے حصہ قیمت کے واسطے کمائی کرے کیونکہ رب المال کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی ہے تو اس کے واسطے کمائی جیسا وراثت کی صورت میں ہوتا ہے۔ مثلاً مثال مذکور جب عورت کے شوہر کا حصہ اپنے پسریں سے بوجہ ملک وراثت کے آزاد ہو گیا اور وہ اپنے سالہ کے واسطے ضامن بھی نہ ہوا تو وہ اپنے بہنوئی کے پسریں سے اپنے حصہ کی قیمت کا کرایہ وصول کرے گا۔ قال خان کان مع المضارب الف بالنصف فاشتری بها جاریۃ قیمتها الف فوطیها فجارت بولد یساوی الف فادعاہ ثم بلغت قیمة العلام للفاد خمس مائة والمدمی موسرفان شارب المال استسعی العلام فی الف وما شئتین ویمسین وان شاء اعتق جامع صغیر میں ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درم مضارب کے نصف نفع پر ہوں۔ پس اس نے ان ہزار درم کے عوض ہزار درم قیمت کی ایک باندی خریدی پھر اس سے دہلی کی پھر اس کے ایک بچہ ہوا جو ہزار درم قیمت کے برابر ہے پھر مضارب نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا۔ پھر اس غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درم ہوگئی (اختی کہ مضارب

کا دعویٰ نسب صحیح ہو گیا، اور حال یہ ہے کہ مضارب مالدار ہے تو رب المال کو اختیار ہے کہ چاہے اس غلام سے ایک ہزار دو سو پچاس درم کمائی کر کے وصول کرے اور چاہے مفت آزاد کر دے فے یعنی مضارب سے تاوان نہیں لے سکتا۔ اور واضح ہو کہ مضارب نے جو باندی مال مضاربت سے خریدی اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہ تھا کیونکہ وہ رب المال کی ملکیت ہے۔ اور جو بچہ پیدا ہوا جس کی قیمت ہزار درم ہے وہ بھی رب المال کی ملک ہے اور ابھی مضارب کا دعویٰ نسب باطل ہے کیونکہ وہ بچے یا ماں میں سے کسی کا مالک نہیں ہے تو نسب ثابت نہ ہوگا بلکہ وطی سے عقر کا ضامن ہوگا۔ مگر حدیث نا اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ نفع کا شہہ ہے، اور مضارب کو اختیار ہے کہ بچہ اور اس کی ماں دونوں کو فروخت کرے کیونکہ یہ مال مضاربت ہیں۔ پھر جب غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درم ہوگئی تو غلام میں نفع ظاہر ہو گیا پس مضارب کا دعویٰ نسب ظاہر ہو گیا تو اب اس کا حصہ غلام آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک رب المال کا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

اور امام کے نزدیک تین طرح کے اختیارات ہیں سے صرف دو طرح کا اختیار ہے ایک یہ کہ چاہے آزاد کرے دوم یہ کہ چاہے ایک ہزار درم اصل مال اور منجملہ پانچ سو کے نصف یعنی دو سو پچاس درم نفع کے واسطے سخی کر دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ مضارب سے اصل و نفع کا تاوان لے اگرچہ وہ مالدار ہے۔ ووجه ذلك ان الدعوة صحيحة في الظاهر حملا على فراش النكاح لكنه لم ينفذ لفقد شرطه وهو الملك لعدم ظهور الربح لان كل واحد منهما اعنى الام والولد مستحق براس المال لا يظهر الربح كذا هذا اذا زادت قيمة العلامة لان ظهور الربح فنقدت الدعوة السابقة بخلاف ما اذا اعتق الولد ثم ازدادت القيمة لان ذلك انشاء العتق فاذا بطل لعدم الملك لا ينفذ بعد ذلك بعد وث الملك اما هذا اخبار فبما ان ينفذ عند حدوث الملك كما اذا اقرب بحرية عبد غيره ثم اشتراه - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں دعوت نسب صحیح ہے اس طرح کہ فراش نکاح پر محمول کیا جائے لیکن آزادی کے حق میں یہ دعویٰ نافذ نہ ہوا کیونکہ آزادی کی شرط یعنی ملکیت مفقود ہے کیونکہ نفع ظاہر نہ ہونے سے مضارب کی کوئی ملکیت نہیں ہے اس واسطے کہ بچہ مع اس کی ماں کے رب المال کے استحقاق میں ہے۔ جیسے در صورتیکہ مال مضاربت یعنی نقد بوجہ خرید وغیرہ کے وہ مال عین ہو جاوے حالانکہ ہر ایک ان میں سے ازراہ قیمت کے راس المال کے برابر ہے۔ مثلاً ہزار درم راس المال کے عوض دو غلام خریدے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درم ہے تو نفع ظاہر نہیں ہوا کرتا ہے اسی طرح باندی اور اس کے بچہ کی وجہ سے بھی نفع ظاہر نہ ہوگا۔ پھر جب اس غلام کی قیمت بڑھ گئی یعنی ہزار درم راس المال سے بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درم ہوگئی تو اب نفع ظاہر ہو گیا۔ پس مضارب کا دعویٰ نسب جو اس نے پہلے کیا تھا اب نافذ ہو جائے گا اور یہ بات صرف دعویٰ نسب میں ہے آزاد کرنے میں نہیں ہے چنانچہ اگر مضارب نے پیشتر بجائے نسب کے دعویٰ کرنے کے اس کو آزاد کیا ہو تو قیمت بڑھ جانے کے بعد اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کے معنی یہ ہیں کہ عتق پیدا کیا مگر جب ملک نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو گیا تو اس کے

بعد ملک پیدا ہو جانے سے پہلا اعتاق نافذ نہ ہوگا اور رہا دعویٰ نسب تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نسب بالفعل ایجاد کیا بلکہ یہ اختیار ہے کہ میرا نسب اس سے ثابت ہے تو ملک پیدا ہو جانے کے وقت یہ دعویٰ نافذ ہو سکتا ہے جیسے اگر کسی غیر کے غلام کی نسبت اقرار کیا کہ یہ آزاد ہے تو بوجہ ملک نہ ہونے کے یہ اقرار باطل ہے پھر اس غلام کو اس کے مولیٰ سے خرید لیا گیا تو اس کی ملک پیدا ہو جانے سے اس کا اقرار سابق نافذ ہو جائے گا کیونکہ اقرار کے معنی اخبار کے ہیں یعنی زمانہ سابق میں جو بات ثابت ہوئی ہے اس کی خبر دینا۔ پس گویا اس نے کہا کہ اس غلام میں عتق ثابت ہو چکا ہے لیکن غیر کی ملکیت پر یہ اقرار نافذ نہ ہوا اور جب خود اس کی ملکیت موجود ہوئی تو اس کا اقرار اس پر نجات ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جب مضارب نے کہا کہ اس غلام کا نسب مجھ سے ثابت ہو چکا ہے یعنی حلال طور پر یہ میرے لطف سے پیدا ہوا ہے تو جب تک یہاں مضارب کی کچھ ملکیت نہ تھی تب تک اس کا اقرار لغو تھا اور جب نفع کی وجہ سے اس کی شرکت ہو گئی تو اس کا دعویٰ نسب صحیح ہو گیا۔ فاذا صحت الدعوة وثبت النسب عتق الولد لقيام ملكه في بعضه ولا يضمن لرب المال شيئا من قيمة الولد لان عتقه ثبت بالنسب والملك والملك آخرهما فيضاف اليه ولا يمنع له فيه وهذا ضمان اعتاق فلا بد من التعدي ولم يوجب مضارب مضارب کا دعویٰ صحیح ہوا اور نسب ثابت ہو گیا تو یہ غلام جس کو وہ اپنا فرزند کہتا ہے آزاد ہو گیا کیونکہ مضارب اس کے بعض جزو کا مالک ہو گیا ہے اور وہ رب المال کے واسطے اس فرزند کی قیمت میں سے کچھ ضامن نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ آزاد ہونا بوجہ نسب اور ملک کے ثابت ہوا یعنی آزادی کا سبب دو باتیں ہیں اور ان دونوں میں سے آخری بات ملک ہے پس آزادی کا حکم اسی کی طرف مضاف ہوگا۔ یعنی گویا ملک کی وجہ سے آزاد ہوا اور ملک حاصل ہونے میں مضارب کا کوئی فعل اختیاری نہیں ہے یعنی خود بخود قیمت بڑھ کر نفع ثابت ہو کر اس کی ملکیت ہو گئی۔ اور چونکہ یہ آزاد کرنے کا تاوان ہے تو اس تاوان کے واسطے تعدی ضرور ہے یعنی ناحق کوئی حرکت اختیاری کرے اور وہ پائی نہیں گئی تو مضارب ضامن بھی نہ ہوا کیونکہ مالک مال کا استحقاق صرف غلام سے متعلق رہا جس کی نسبت اس نے فرزند ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور وہ بوجہ ایک جزو آزاد ہو جانے کے قایل فروخت نہیں رہا۔ ولہ ان يستعي الغلام لانه احتبست ماله عند له ان يعتق لان المستعى كالمكاتب عند ابى حنيفة ر

ويستعيه في الف ومائتين وخمسين لان الالف مستحق براس المال والخميس مائة ربح والربح بينهما فلله اليسعى له في هذا المقدار ثم اذا قبض رب المال الالف له ان يضمن المدعى نصف قيمته الام لان الالف المأخوذ لها استحق براس المال لكونه مقدما في الاستيفاء فظهر ان الجارية كلها ربح فتكون بينهما وقد تقدمت دعوة صحيحة لاحتمال الفراض الثابت بالنكاح وتوقف نفاذها لفقد الملك فاذا ظهر الملك لفدت تلك الدعوة وصارت الجارية ام ولد له ويضمن نصيب رب المال لان هذا ضمان تملك وضمان التملك لا يستدعى صنعا كما اذا استولد جارية بالنكاح ثم ملكها هو غيره وراثه يضمن نصيب شريكه كذا هذا بخلاف ضمان الولد على مأمور۔ اور رب المال

کہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کر لے کیونکہ اس کی مالیت غلام کے پاس بوجہ آزاد ہو جانے کے رک گئی ہے۔ رب المال کو یہ بھی اختیار ہے کہ اپنا حصہ بھی آزاد کر دے کیونکہ جس غلام سعایت واجب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مثل مکاتب کے ہے یعنی آزادی کے قابل ہے۔ پھر اگر اس سے سعایت لے لے تو ایک ہزار دو سو پچاس درم کی سعایت لے گا اس واسطے کہ ہزار درم تو بوجہ اصل مال کے مستحق ہیں اور چونکہ پانچ سو درم نفع ہوا اور وہ رب المال و مضارب کے درمیان نصف نصف تھا تو نصف نفع یعنی دو سو پچاس درم کے واسطے بھی سعایت لے گا۔ لہذا کل سعایت کی یہی مقدار ہوئی۔ پھر جب رب المال نے ایک ہزار درم اس غلام سے وصول کئے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہے کہ مضارب جو اس غلام کے نسب کا مدعی ہے۔

اس سے اس غلام کی ماں یعنی باندی کی نصف قیمت واپس لے اس واسطے کہ جب ہزار درم حق راس المال وصول ہو چکے بلکہ دو سو پچاس درم نفع بھی موجود ہے ولیکن راس المال پہلے لگایا گیا کیونکہ اس کا حاصل ہونا مقدم ہے تو اس کے وصول کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ پوری باندی نفع میں ہے تو وہ بھی موافق شرط کے دونوں میں نصف نصف ہوگی۔ مگر شرکت چھوڑ کر نصف قیمت اس واسطے لے گا کہ مضارب نے پیشتر نصف کا دعویٰ صحیحہ کیا تھا کیونکہ احتمال ہے کہ نکاح کی وجہ سے یہ باندی اس کی فراش ہو۔ یعنی جس باندی کو اس نے رب المال کے مال سے خریدا ہے شاید وہ پیشتر سے اس کی منکوحہ ہو جس کے بچہ کے نسب کا دعویٰ کرتا ہے تو دعویٰ صحیح ہے۔ ولیکن اس کا نافذ ہونا بھی توقف میں رہا کیونکہ ملکیت مفقود ہے۔ پھر جب مضارب کی ملکیت ظاہر ہو گئی یعنی سچہ کی قیمت بڑھنے سے اس کا نفع مستحق ہو گیا تو یہ دعویٰ نسب نافذ ہو جائے گا اور یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور وہ رب المال کے واسطے اپنی ام ولد کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ ملکیت حاصل ہونے کی ضمانت ہے اور یہ ضمانت اس کی کسی فعل کو نہیں چاہتی یعنی جس کسی کسی کو کسی مال عین کی ملکیت حاصل ہو جائے بدون وراثت وغیرہ مفت اسباب کے تو وہ اصل مالک کے واسطے ضامن ہو جاتا ہے۔

اگرچہ اس نے کوئی فعل نہ کیا ہو جیسے اپنے باپ وغیرہ کی باندی سے نکاح کر کے ام ولد بنایا یعنی بچہ ہوا پھر یہ شخص کسی دوسرے وارث کے ساتھ بطور وراثت کے اس باندی کا مالک ہوا تو اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا ایسا ہی یہاں ہے بخلاف ضمانت فرزند کے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا ہے۔ یعنی فرزند کی قیمت میں سے کچھ ضامن نہ ہوگا کیونکہ ضمانت اعتاق میں کوئی فعل ناحق ضرور ہے اور وہ پایا نہیں گیا۔

بَابُ الْمَضَارَبَةِ

باب المضارب يضارب!

یہ باب ایسے مضارب کے بیان میں ہے جو دوسرے کو مضارب بنادے

مضارب کا بیان کرنے کے بعد مضارب المضارب کے احکام شروع کئے یعنی جس کو مضارب اپنے اختیار سے مضاربت پر مال دے۔ قال واذا دفع المضارب المال الى غيره مضاربة ولعياً اذن له رب المال لم يضمن بالدفع ولا بتصرف المضارب الثاني حتى يربح فاذا ربح ضمن الاول لرب المال وهذا ما رواه الحسن بن عبيد بن ابي حنيفة رحمه الله اگر مضارب نے اپنا مال مضاربت دوسرے شخص کو مضاربت پر دیا حالانکہ رب المال نے اس کو یہ اجازت نہیں دی تو مضارب دوسرے کو خالی مال دینے سے یا دوسرے مضارب کے تصرف کرنے سے ضامن نہ ہوگا یہاں تک کہ دوسرا نفع کماوے پس جب مضارب دوم نے نفع اٹھایا تو پہلا مضارب رب المال کے واسطے ضامن ہو جائے گا اور یہی عنی نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے۔ وقال اذا عمل به ضمن ربح اوله ويربح وهذا ظاهر الرواية وقال زفر يضمن بالدفع عمل اوله يعمل وهو رواية عن ابي يوسف لان السلوك له الدفع على وجه الايداع وهذا الدفع على وجه المضاربة ولهما ان الدفع ايداع حقيقة وانما يتقرر كونه للمضاربة بالعمل فكان الحال مراعى قبله ولا يبي حنيفة ان الدفع قبل العمل ابداع وبعد ابداع والفعلان يملکهما المضارب فلا يضمن بهما الا انه اذا ربح فقد ثبت له شركة في المال فيضمن كما لو خلطه بغيره وهذا اذا كانت المضاربة صحيحة فان كانت فاسدة لا يضمنه الاول وان عمل الثاني لانه اجير فيه وله اجر مثله فلا يثبت الشركة به ثم ذكر في الكتاب يضمن الاول ولم يذكر الثاني وقيل ينبغي ان لا يضمن الثاني عند ابي حنيفة وعندهما يضمن بناء على اختلافهم في مودع المودع —

اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مضارب دوم نے مال سے کام شروع کیا تو مضارب اول رب المال کیلئے ضامن ہو گیا خواہ مضارب دوم کو نفع ہو یا نہ ہو۔ اور یہ ظاہر الروایۃ ہے اور زفر رحمہ نے کہا کہ مضارب دوم کو مال دینے سے مضارب اول ضامن ہو جائے گا خواہ دوم نے کام کیا ہو یا نہ کیا ہو اور یہ امام ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت ہے۔ (بلکہ اسی طرف ابو یوسف رحمہ نے ربح کیا کما فی العنایہ) اس دلیل سے کہ مضارب اول کو اگر مال دینے کا اختیار ہے تو بطور ودیعت دوسرے کو دینے کا اختیار ہے اور یہ دنیا تو بطور مضاربت ہے اور بلا اجازت مخالفت ہے تو ضامن ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دینا در حقیقت اس کے قبضہ میں ودیعت ہے اور مضاربت کے لئے منقرض ہو جانا جب ہی ہوگا کہ وہ اس مال سے کار مضاربت شروع کرے تو کام شروع کرنے سے پہلے حالت کی نگہداشت ہوگی (اگر بغیر کام داپس دیا تو کچھ نہیں اور اگر کام کیا تو مضارب اول ضامن ہوا) امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دینا کام سے پہلے ودیعت رکھنے کے معنی میں ہے اور کام کرنے کے بعد بضاعۃ دینا ٹھہرے گا اور مضارب اول کو ان دونوں کا اختیار ہے یعنی دوسرے کے پاس ودیعت رکھنا بضاعۃ دینا دونوں مضارب کے اختیار میں ہیں تو ان دونوں سے ضامن نہ ہوگا مگر جب مضارب دوم نے نفع کما یا تو مال میں اس کی شرکت ثابت ہو گئی تو مضارب اول ضامن ہو گیا جیسے اگر مضارب اول نے

مال مضارب بت کسی دوسرے کے مال سے مخلط کر دیا تو ضامن ہو جاتا ہے یہ سب اس صورت میں ہے کہ مضاربیت دوم صحیح ہو اور اگر مضاربیت دوم فاسد ہو تو مضارب اول مال کا ضامن نہ ہوگا اگرچہ دوسرا مضارب اس سے کام شروع کرے کیونکہ مضارب دوم اس کام میں مزدور ہے اور اس کو اپنے کام کا اجر مثل ملیکا تو اسکے کام شروع کرنے سے نفع کمانے سے اصل مال میں کوئی شرکت و مخلط ثابت نہ ہوگی پھر کتاب میں یہ ذکر فرمایا کہ مضارب اول ضامن ہوگا اور دوسرے مضارب کا ذکر نہیں ہے اور اس میں اختلاف ہے بعض نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چاہیے کہ دوسرا مضارب ضامن نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا اس بناء پر کہ دونوں میں مودع المودع میں اختلاف ہے قے یعنی اگر ایک شخص نے زید کے پاس ودیعت رکھی اور زید نے بکر کے پاس وہ ودیعت رکھی اور بکر نے ودیعت تلف کر دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بکر ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ودیعت رکھنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے اول سے ضمان لے اور چاہے دوسرے سے تاوان لے اسی قیاس پر مضاربیت میں رب المال کو اختیار ہے اور امامؒ کے نزدیک مضارب دوم ضامن نہ ہوگا۔ یہ تو بعض مشائخ نے قیاس کیلئے وقیل سب المال بالخیار ان شاء ضمن الاول وان شاء ضمن الثانی بالاجماع وهو المشہور وهذا عنہما ظاہر وكذا عنده - اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع رب المال کو اختیار ہے کہ چاہے مضارب اول سے تاوان لے اور چاہے مضارب دوم سے ضمان لے اور یہی قول مشہور ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے اور یوں ہی امامؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے قے یعنی در صورتیکہ مستودع نے دوسرے شخص کے پاس ودیعت رکھی تو صاحبینؒ ودیعت رکھنے والے کو دونوں سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں اسی طرح مضاربیت کی صورت میں بھی رب المال کو اختیار ہے اور امام ابو حنیفہؒ ودیعت کی صورت میں مالک ودیعت کو دوسرے مستودع سے ضمان لینے کا اختیار نہیں دیتے لیکن مضاربیت کی صورت میں دوسرے مضارب سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں۔ ووجه الفرق له بین هذه وبين مودع المودع ان المودع الثاني يقبضه لمنفعة الاول فلا يكون ضامنا اما المضارب الثاني يعمل فيه لنفع نفسه فجائز ان يكون ضامنا - اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک مستودع کے مستودع میں اور مضارب المضارب میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مستودع دوم تو مال کو مستودع اول کی منفعت کے واسطے لیتا ہے یعنی اپنی ذات کا نفع مقصود نہیں ہے تو مستودع دوم ضامن نہ ہوگا۔ رہا مضارب دوم تو وہ مال میں اپنے ذاتی نفع کے واسطے کام کرتا ہے تو وہ ضامن ہو سکتا ہے۔ ثم ان ضمن الاول صحت المضاربة بين الاول وبين الثاني وكان الوبح بينهما على ما شرط الا انه ظهر انه ملكه بالضمن من حين خالف بالدفع الى غيره لا على الوجه الذي رضى به فصار كما اذا دفع مال نفسه وان ضمن الثاني رجح على الاول بالعقد لا نه عامل له كما في المودع ولا نه مغرور من جهته في ضمن العقد وتصح المضاربة والوبح بينهما على ما شرط لان قرار الضمان على الاول فكانه ضمنه ابتداء وليطيب الوبح بالثاني ولا يطيب للاعلى لان الاسفل يستحقه بعمله ولا خيب في العمل والا على يستحقه بملكه المستند باداء الضمان فلا يعرى عن نوع خيب -

پھر اگر مالک مال نے مضارب اول سے تاوان لے لیا تو مضارب اول اور مضارب دوم میں جو عقد مضاربیت قرار پایا ہے وہ صحیح ہوگا اور نفع ان دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگا کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مضارب اول اس مال کا تاوان دے کر مالک ہو گیا اور یہ ملکیت اسی وقت سے حاصل ہوئی جس وقت کہ مضارب اول نے

دوسرے مضارب کو ایسے طور پر مال دیا تھا کہ جس سے رب المال راضی نہیں ہوا تھا حتیٰ کہ مخالفت سے ضامن ہو گیا پس جب مضارب اول کی ملکیت اسی وقت سے حاصل ہوئی تو گویا ایسا ہو گیا کہ اس نے اپنا ذاتی مال دیا تھا اور اگر مالک مال نے دوسرے مضارب سے نادان یا تو دوسرا مضارب اس مال کو مضارب اول سے بسبب عقد کے واپس لے گا کیونکہ دوسرا مضارب تو اس کے واسطے کام کرتا ہے جیسے غصب کرنے والے نے مفسوب کسی کے پاس ودیعت رکھا اور اصلی مالک نے اس مستودع سے ضمان لی تو مستودع اس کو غاصب سے واپس لیتا ہے اور اس دلیل سے کہ دوسرا مضارب تو عقد مضاربیت کے ضمن میں مضارب اول کی طرف سے دھوکا کھا گیا ہے پس وہ اس مال کو اپنے دھوکا دینے والے یعنی مضارب اول سے واپس لے گا اور عقد مضاربیت صحیح رہے گا اور نفع ان دونوں میں موافق شرط کے ہوگا اس واسطے کہ نادان کا قرار تو درحقیقت مضارب اول پر ہے تو گویا رب المال نے ابتداء سے نادان اسی سے لیا ہے اور دوسرے مضارب کے واسطے نفع حلال ہوگا اور مضارب اول کے واسطے پاکیزہ نہیں ہے کیونکہ مضارب دوم تو اپنے کام کی وجہ سے نفع کا مستحق ہے اور کام میں کوئی خجست نہیں ہوتا ہے اور مضارب اول کو نفع کا استحقاق بوجہ اپنی ملکیت کے ہے اور اس ملکیت کا استناد ادا سے نادان پر ہے تو یہ ایک طرح کے خجست سے خالی نہیں ہے۔ ورنہ کیونکہ درحقیقت تو اس نے نادان ایک زمانہ کے بعد ادا کیا ہے تو ادا سے ضمان اس کو مفقوض ہے کہ ابتداء سے اس کی ملکیت ثابت کی جائے پس ایک راہ سے اس کی ملکیت درحقیقت نہ تھی اور اقتضاء نادان سے ثابت ہوتی ہے پس یہ ایک طرح کا خجست ہے۔ قال واذا دفع اليه رب المال مضاربة بالنصف واذن له بان يدفعه الى غيره فدفعه بالثلث وقد تصرف الثاني وسبيع فان كان رب المال قال له علي ثلثا من ثلثي فلهو بيننا نصفان فلرب المال النصف وللضارب الثاني الثلث وللضارب الاول السدس لان الدفع الى الثاني مضاربة قد صح لوجود الا مربيه من جهة المالك ورب المال شرط لنفسه نصف جميع ما رزق فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع لثاني فيكون له فلم يبق الا السدس ويطيب لهما ذلك لان فعل الثاني واقع للاول كمن استوجر علي خياطة ثوب بدرهم فاستاجر غيره عليه بنصف درهم —

اگر رب المال نے مضارب کو نصف نفع کی مضاربیت پر مال دیا اور اس کو اجازت دی کہ جب چاہے دوسرے کو مضاربیت پر دے سکتا ہے پس اس نے دوسرے مضارب کو تہائی نفع کی مضاربیت پر دیا یعنی دوسرے مضارب کے واسطے تہائی نفع قرار دیا اور دوسرے مضارب نے تجارت کر کے نفع کمایا پس اگر مالک مال نے مضارب اول سے یوں ٹھہرایا ہو کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ نفع نصیب کرے وہ ہم دونوں میں نصفان نصف ہے تو اس نفع میں سے رب المال کو نصف اور مضارب دوم کو تہائی اور مضارب اول کو چھٹا حصہ ملے گا اس واسطے کہ دوسرے مضارب کو مضاربیت پر یہ مال دینا صحیح ہو کیونکہ مالک مال کی طرف سے اس کی اجازت پائی گئی ہے اور مالک مال نے کل نفع کا نصف اپنی ذات کے واسطے شرط کیا تھا تو مضارب اول کے واسطے صرف آدھا رہ گیا تو مضارب اول کا تصرف صرف اپنے حصہ میں ہوگا اور اس نے اس حصہ میں سے بقدر کل نفع کی تہائی کے دوسرے مضارب کے واسطے شرط کیا تو دوسرے مضارب کے واسطے کل کی تہائی ہوئی پس سوائے ایک چھٹے حصہ کے اور کچھ باقی نہیں رہا اور اول مضارب دوم مضارب کو کچھ ملا وہ اس کو حلال ہے اس واسطے کہ دوسرے مضارب کا کام پہلے مضارب کے واسطے واقع ہوا ہے پس ایسا

ہو گیا جیسے کسی درزی کو ایک کپڑا بیٹے کو بعوض ایک درم کے مزدور کیا پس درزی نے دوسرے درزی سے بعوض آدھے درم کے سلا یا تو دونوں کے واسطے مزدوری حلال ہے۔ وان کان قال له علی ان ما رزقك الله فهو بیننا و بینک فلا مضارب الا بالثالث والباقي بین المضارب الاول و رب المال نصفان لانه فوض الیه نصفان وجعل لنفسه نصف ما رزق الاول وقد رزق الثلثین فیکون بینہما بخلاف الاول لانه جعل لنفسه نصف جمیع الربح فافترقا۔ اور اگر مالک مال نے مضارب اول سے یوں ٹھہرایا ہو کہ جو کچھ نفع تجھ کو اللہ تعالیٰ نصیب کرے وہ ہم دونوں میں نصفاً نصف ہے تو اس صورت میں مضارب دوم کو کل نفع کا تہائی مل گیا اور باقی دو تہائی نفع مضارب اول و رب المال کے درمیان نصفاً نصف ہو گا۔ اس واسطے کہ رب المال نے مضارب اول کو اختیار سونپ دیا اور جو کچھ مضارب اول کو نصیب ہوا اس کا نصف اپنے واسطے شرط کیا اور مال یہ کہ مضارب اول کو دو تہائی نفع نصیب ہوا تو یہ مضارب اول کو نصیب ہوا اس کا نصف اپنے واسطے شرط کیا اور مال یہ کہ مضارب اول کو دو تہائی نفع نصیب ہوا تو یہ مضارب اول و رب المال میں نصفاً نصف ہو گا۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں رب المال نے اپنی ذات کے واسطے کل نفع کا آدھا شرط کیا تھا تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا ہے یعنی پہلی صورت میں رب المال نے اپنے واسطے کل نفع کا آدھا شرط کیا اور دوسری صورت میں جو کچھ مضارب اول کو نصیب ہوا اس کا آدھا شرط کیا۔ ولو کان قال له فما ربحت من شیء فبینک نصفان وقد وقع الی غیرہ بالنصف فللثانی النصف والباقي بین الاول و رب المال لان الاول شرط للثانی نصف الربح وذلك مفوض الیه من جهة رب المال فیستحقه وقد جعل رب المال لنفسه نصف ما ربح الاول ولعیرہ الا النصف فیکون بینہما۔ اور اگر رب المال نے مضارب اول سے یوں کہا ہو کہ اس قرار داد پر جو کچھ تو نے نفع پایا وہ میرے اور تیرے درمیان نصفاً نصف ہے اور مال یہ کہ مضارب اول نے دوسرے مضارب کو آدھے نفع کی شرط پر مال دیا تھا تو دوسرے مضارب کو نصف نفع ملے گا۔ اور باقی نصف نفع درمیان مضارب اول و رب المال کے برابر تقسیم ہو گا کیونکہ مضارب اول نے دوسرے مضارب کے واسطے نصف نفع شرط کیا تھا اور رب المال کی طرف سے مضارب اول کو ایسا کرنے کا اختیار بھی تھا پس دوسرا مضارب اس نصف کا مستحق ہو گا اور رب المال نے اپنی ذات کے واسطے نصف اس نفع کا قرار دیا جو مضارب اول کما دے حالانکہ مضارب اول نے فقط نصف کما یا تو یہی ان دونوں میں برابر تقسیم ہو گا۔ ولو کان قال له علی ان ما رزق الله تعالى فلی نصفه او قال له فما کان من فضل فبینک نصفان وقد دفع الی آخر مضاربة بالنصف فلوب المال النصف والمضارب الثانی النصف ولا شیء للمضارب الاول لانه جعل لنفسه نصف مطلق الفضل فینصرف شرط اول النصف للثانی الی جمیع نصیبه فیکون للثانی بالشرط ونحوہ الاول بغیر شیء کمین استوجر لیخیط ثوبا بدرم فاستاجر غیرہ لیخیطہ بمثلہ۔ اور اگر مالک مال نے مضارب اول سے یوں کہا ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ روزی کرے اس کا نصف میرے واسطے ہے با یوں کہا کہ جو کچھ بڑھے وہ میرے اور تیرے درمیان نصفاً نصف ہے حالانکہ مضارب اول نے دوسرے مضارب کو آدھے نفع پر مال دیا تھا تو مالک مال کو نصف نفع اور مضارب دوم کو نصف نفع ملے گا اور مضارب اول کو کچھ نہیں ملے گا اس واسطے کہ مالک مال نے مطلقاً جو کچھ بڑھے اس کا نصف اپنے واسطے شرط کیا تو مضارب اول کا دوسرے مضارب کے لئے نصف شرط کرنا مضارب اول سے کم ہر حصہ کی جانب راجع ہو گا پس مضارب دوم کے واسطے نصف نفع بوجہ شرط کے ہو گا اور مضارب اول مفت لکل جلسے کا جیسے کسی

درزی کو ایک کپڑا بعوض ایک درم کے سینے کے واسطے مقرر کیا اور اس نے دوسرے درزی کو پورے ایک درم پر سینے کے واسطے مقرر کیا تو اس کی مزدوری دوسرے درزی کو ملے گی اور پہلا درزی درمیان سے خارج ہوگا۔
وان شرط للمضارب الثانی ثلثی الربح فلو رب المال النصف وللمضارب الثانی ویضمن المضارب الاول
للتانی سدس الربح فی ماله لانه شرط للثانی شیئاً هو مستحق لرب المال فلم ینفذ فی حقه لما فیہ من الابطال
لکن التسمیة فی نفسها صحیحة لكون المسمى معلوماً فی عقد یملکة وقد ضمن له السلامة فیلزمه الوفاء به ولانه غره
فی ضمن العقد وهو سبب الوجوع فلهذا یرجع علیه وهو نظیر من استوجر لخیاطه ثوب بدرهم فدفعه الی من یخیطه بدرهم ونصف -
اور اگر رب المال نے اپنے واسطے نصف نفع شرط کیا اور مضارب اول نے مضارب دوم کے واسطے دو تہائی
نفع شرط کیا تو رب المال کے واسطے نصف نفع ہوگا اور دوسرے مضارب کے واسطے باقی نصف ہوگا اور پہلا مضارب
دوسرے مضارب کو اپنے مال سے نفع کا ایک چھٹا حصہ دے گا اس واسطے کہ اس نے دوسرے مضارب کے واسطے
ایسی چیز شرط کی جس کا رب المال مستحق ہے تو رب المال کے حق میں اس کی شرط نافذ نہ ہوئی کیونکہ اس میں رب المال
کے حق کا مٹانا لازم آتا ہے لیکن دو تہائی نفع کا نام لینا بدلت خود صحیح ہے کیونکہ مقدار مسمی ایسے عقد میں معلوم ہے جس کا
وہ مالک ہے اور حال یہ کہ

موانق اس کو مسلم ہوگا پس اس ضمانت کا وفاء کرنا اس پر لازم ہے اور اس وجہ سے کہ مضارب اول نے دوسرے مضارب
کو ایک عقد کے ضمن میں دھوکا دیا حالانکہ یہ مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے لہذا دوسرا مضارب اس سے ایک چھٹا حصہ
لے لے گا اور یہ مسئلہ نظیر ہے ایسے مسئلہ کی کہ ایک شخص نے ایک درزی کو بعوض ایک درم کے ایک کپڑا سینے کے واسطے
اجیر کیا پھر اس نے دوسرے درزی کو ڈیڑھ درم پر وہ کپڑا دیا۔ تو متاجر سے اس کو ایک درم ملے گا اور دوسرے
درزی کو اپنے پاس سے نصف درم ملا کر ڈیڑھ درم دے گا

قال واذا شرط المضارب لرب المال ثلث الربح وللعبد رب المال ثلث الربح علی ان یعمل
فصل معد ولنفسه ثلث الربح فهو جاز ثلثان للعبد یدام معتبراً خصوصاً اذا کان مازداً و ناله
واشتراط العمل اذن لہذا لا یكون للمولی ولاية اخذ ما اودعه العبد وان کان محجوراً علیہ ولہذا یجوز
بیع المولی من عبدة المازدون واذا کان كذلك لم یکن مانعاً من التسليم والتخلية بین المال والمضارب بخلاف اشتراط
العمل علی رب المال لانه مانع من التسليم علی ما مر واذا صحت المضاربة یكون الثلث للمضارب بالشرط والثلثان
للمولی لان کسب العبد للمولی اذا لم یکن علیہ دین وان کان علیہ دین فهو للغرماء هذا اذا کان العاقد هو المولی -

اگر مضارب نے شرط کی کہ رب المال کے واسطے تہائی نفع ہے اور رب المال کے غلام کے واسطے اس
شرط پر تہائی نفع ہے کہ میرے ساتھ کام کرے اور میرے واسطے ایک تہائی نفع ہے تو یہ جائز ہے خواہ غلام مازون ہو
یا نہ ہو اور مازون خواہ مدیون ہو یا نہ ہو اس واسطے کہ غلام کا ایک قبضہ معتبر ہوتا ہے خصوصاً جب وہ مازون ہو اور جب
غلام کے کام کرنے کی شرط لگائی تو اس کے واسطے تجارت کی اجازت دی یعنی وہ مازون ہو گیا اور
چونکہ اس کا قبضہ معتبر ہوتا ہے اسی واسطے مولے کو یہ اختیار نہیں ہوتا جو کچھ غلام نے کسی کے پاس درایت رکھا ہو مولے
اس کو لے لے اگرچہ یہ غلام مجبور ہو اور اسی وجہ سے اگر مولے نے اپنے غلام تاجر کے ہاتھ کچھ فروخت کیا تو بیع جائز ہے
اور جب یہ بات ثابت ہوئی تو مدوگاری غلام کی شرط لگانا مضارب کو مال میں رد ہونے اور روک ٹوک دور ہونے

سے مانع نہ ہوگا کیونکہ غلام کا قبضہ علیحدہ معتبر ہے برخلاف اس کے اگر مضاربت نہیں رب المال کے ذمہ تجارت کا کام کرنا شرط ہو تو فاسد ہے کیونکہ سابق میں گذرا کہ اس سے مضارب کا قبضہ پورا نہ ہوگا اور بغیر لگاؤ کے اس کے قبضہ میں مال نہیں پہنچے گا بالجملہ اس کے غلام کے کام کی شرط لگانا صحیح ہے اور جب یہ مضاربت صحیح ہو گئی تو شرط کے موافق ایک تہائی نفع مضارب کا ہوگا اور مولے کے واسطے دو تہائی ہوگا کیونکہ غلام کی کمائی اس کے مولے کی ہوتی ہے بشرطیکہ غلام پر کچھ قرضہ نہ ہو اور اگر قرضہ ہو تو یہ کمائی اس کے قرض خواہوں کی ہوگی یہ حکم اس وقت ہے کہ مضاربت کا عقد کرنے والا خود مولے ہو۔ ولو عقد العبد الماذون عقد المضاربة مع اجنبی و شرط العمل علی المولی لا یصح ان لم یکن علیہ دین لان هذا اشتراط العمل علی المالك وان كان علی العبد دین صح عند ابی حنیفہ لان المولی بمنزلة الاجنبی عندہ علی ما عرف اور اگر غلام ماذون نے اجنبی کے ساتھ عقد مضاربت کیا اور مولے کے ذمہ کام کرنا شرط کیا یعنی مضارب کے ساتھ مولے کام کرے تو دیکھا جائے کہ اگر غلام ماذون پر قرضہ نہیں ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ خود مالک مال پر تجارت کا کام کرنا شرط ہوا اور اگر اس غلام پر قرضہ ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح ہے اس واسطے کہ کتاب الماذون میں معلوم ہوا کہ امام کے نزدیک غلام مقروض سے اس کا مولے بمنزلہ اجنبی کے ہے

فصل فی العزل والقسمۃ

یہ فصل معزولی و بٹوارہ کے بیان میں ہے

قال واذا مات رب المال والمضارب بطلت المضاربة لانه توکیل علی ما تقدم وموت الموکل یبطل الوكالة وکذا موت الوکیل ولا توکلات الوكالة وقد مر من قبل۔ اگر رب المال یا مضارب مر گیا تو مضاربت باطل ہو گئی کیونکہ مضاربت ایک توکیل ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا اور موکل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح وکیل کی موت سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکالت ایسی چیز نہیں ہے جو موردی ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔ وان اراد رب المال عن الاسلام والعیاذ باللہ ولحق بدار الحرب بطلت المضاربة لان المحسوق بمنزلة المالا تری انه یقسم ماله بین ورثته وقبل لحوقه یتوقف تصرف مضاربه عند ابی حنیفہ لانه یتصرف له فصار یتصرفه بنفسه اور اگر رب المال اسلام سے مرتد ہو گیا لعود باللہ من ذلک اور بھاگ کر دار الحرب میں مل گیا تو بھی مضاربت باطل ہو گئی اس واسطے کہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ یہاں اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جاتا ہے اور جب تک دار الحرب میں اس کے ملنے کا حکم نہیں ہوا تب تک امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مضارب کا تصرف متوقف ہے گا جیسے خود اس کا تصرف متوقف ہے کیونکہ مضارب تو اسی کے واسطے کام کرتا ہے تو ایسا ہو گیا جسے بدلت خود اس نے تجارت کا کام کیا۔ ولو كان المضارب هو المرتد فالمضاربة علی حالها لان له عبارة صحیحة ولا توقف فی ملک رب المال فبقیت المضاربة اور اگر مضارب فقط مرتد ہو گیا تو مضاربت اپنے مال پر باقی رہے گی اس واسطے کہ مضارب جو عبارت بیان کرے ٹھیک ہوتی ہے۔ اور رب المال کی ملکیت

میں کوئی توقف نہیں تو مضاربیت باقی رہی ہے حاصل یہ کہ وہ مرتد ہو جانے کے بعد آدمی اسے جو اپنے ہوش و حواس سے کام کرے گا۔ حتیٰ کہ اگر پھر مسلمان ہو جاوے تو صحیح ہوتا ہے لہذا بالاتفاق اس کے مضاربیت باقی رہے گی چنانچہ اگر اس نے خرید و فروخت کی جس میں نفع اٹھایا یا کھٹی کھائی پھر اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا دارالحرب میں مل گیا تو جو کچھ اس نے کیا سب جائز ہے اور اگر نفع اٹھایا تو وہ دونوں میں موافق شرط کے ہوگا کیونکہ یہ اس مال مضاربیت میں نایب ہے اور مالک مال کا تصرف جو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک متوقف رہتا ہے تو وہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو گیا اور یہ بات مال مضاربیت میں مضارب کی طرف سے نہیں پائی جاتی ہے مگر

قال فان عزل دب المال المضارب وله يعلم بعزله حتى اشتري وباع فتصرفه جائز لانه وكيل من جهته وعزل الوكيل قصد ايتوقف على علمه۔ اگر رب المال نے مضارب کو معزول کیا اور اس کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ہوئی۔ یہاں تک کہ اس نے خرید و فروخت کی تو اس کا تصرف جائز اس واسطے کہ وہ رب المال کی طرف سے وکیل ہے۔ اور قصداً وکیل کو معزول کرنا اس کی آگاہی پر موقوف ہوتا ہے جسے یعنی بغیر آگاہی کے معزول نہیں ہوتا ہے اور قصداً معزول کرنے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کسی شخص کو غلام فروخت کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مولیٰ نے خود یہ غلام فروخت کر دیا تو وکیل معزول ہو جاتا ہے خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو پھر جس وقت کہ قصداً معزول کیا اور وکیل آگاہ ہوا تو دو حال سے حالی نہیں یا تو اس کے پاس مضاربیت کا اسباب تجارت ہوگا یا فروخت ہو کر سب نقد ہوگا لہذا ان دونوں صورتوں کی تفصیل فرمائی۔ وان علم بعزله والمال عروض فله ان يبيعه ولا يمنعه العزل من ذلك لان حقه قد ثبت في الربح وانما يظهر بالقسمه وهي تبني على راس المال وانما ينقض بالبيع۔ اور اگر وکیل اپنے معزول ہونے سے آگاہ ہوا حالانکہ اس کے پاس اسباب تجارت موجود ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اسباب کو فروخت کرے اور معزول ہونا اس فروخت سے مانع نہ ہوگا اس واسطے کہ نفع میں وکیل کا حق ثابت ہو چکا اور بٹوارہ ہشی سے ظاہر ہوگا اور بٹوارہ تو اس مال جدا کرنے پر مبنی ہے یعنی کل مال نقد ہونا جب ہی ہوگا کہ اسباب فروخت کیا جائے جسے لہذا اس کو فروخت کر کے مال نقد کر لینے کا اختیار ہے۔ قال ثم لا يجوز ان يشتري بثمنها شيئاً اخوان القول انما لم يحل ضرورة معرفة راس المال وقد اندفعت حيث صار نقد افعمل العزل۔ پھر اس اسباب کے داموں سے کوئی چیز دیگر خریدنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اس اسباب کے بیچنے میں اس مال پر پیمانے کی ضرورت سے معزولی نے اثر نہیں کیا اور نقد ہو جانے پر یہ ضرورت دفع ہو گئی تو اب معزولی اپنا عمل کرے گی۔ جسے اور آئندہ خریدنا جائز نہ ہوگا۔ وان عزل و راس المال دھام او دنائیر قد نصت له يعزله ان يتصرف فيها لانه ليس في افعال عزله ابطال حقه في الربح فلا ضرورة قال رضي الله عنه وهذا الذي ذكره اذا كان من جنس راس المال فلان لم يكن بان كان دھام و راس المال دنائیر او على القلب له ان يبيعه بجنس راس المال استحساناً فان الربح لا يظهر الا به وصار كالعروض وعلى هذا موت رب المال في بيع العروض ونحوها۔

الہا اگر ایسی حالت میں مضارب کو معزول کیا کہ اسباب فروخت ہو کر سب نقد ہو گیا ہے یعنی راس المال نقد ہے تو مضارب کو اس میں تصرف کا اختیار نہ رہے گا اس واسطے کہ معزولی کا اثر دانا نفع میں مضارب کا حق بیٹنا نہیں ہوتا تو کچھ ضرورت نہیں ہے شیخ مصنف نے کہا یہ جو مذکور ہوا اس وقت ہے کہ جو مال نقد موجود ہے وہ راس المال کی طرف سے ہوا اور اگر ایسا نہ ہو مثلاً درم موجود ہیں حالانکہ راس المال دینار تھے یا اس کے برعکس ہے یعنی دینار موجود ہیں

اور اس المال درم تھے تو استحساناً مضارب کو اختیار ہے کہ موجودہ نقد کو جنس راس المال کے عوض فروخت کرے کیونکہ نفع اسی طریقہ سے ظاہر ہوگا اور اس حکم میں یہ عقد بھی بمنزلہ اسباب کے ہو گیا۔ و علیٰ ہذا القیاس اگر رب المال مر جائے اور مال مضاربیت میں اسباب و اس کے مانند موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کہ مضارب معزول ہوا۔ مگر اسباب کو نقد فروخت کرنے میں یا موجودہ نقد کو جنس راس المال کے ساتھ بدلنے میں اختیار باقی ہے۔ قال واذا افترقا وفي المال ديون وقد مابح المضارب فيه اجبره الحاكم على اقتضاء الديون لانه بمنزلة الاجير والربح كالأجر له۔ اگر مضارب و رب المال اس معاملہ مضاربیت کو توڑ کر جدا ہوئے حالانکہ مضاربیت میں لوگوں پر قرضے ہیں اور مضارب نے اس میں نفع بھی کمایا ہے تو حاکم اس کو ان قرضوں کے تقاضے پر مجبور کرے گا۔ اس واسطے کہ مضارب بمنزلہ اجیر کے ہے اور نفع مثل اس کی اجرت کے ہے۔ وان لم يكن له ربح لم يلزمه الاقتضاء لانه وكيل محض والمبتزع لا يجبر على إيفاء ما تبع به۔ اور اگر مضارب کے واسطے نفع نہ ہو تو لوگوں سے قرضے کا تقاضا کرنا اس پر لازم نہیں ہے اس واسطے کہ وہ تو محض وکیل بلا اجرت ہے اور جس نے بطور احسان کوئی کام کیا اس پر اس کے پورا کرنے کے واسطے کوئی جبر نہیں ہو سکتا ہے۔ ويقال له وكل رب المال في الاقتضاء لان حقوق العقد ترجع الى العاقد فلا بد من توكيله وتوكله كيلا يضيع حقه قال في الجامع الصغير يقال له احل مكان قوله وكل والمواد منه الوكالة وعلى هذا سائر الوكالات والبيع والسمسار يجبران على التقاضي لانهما يعملان باجرة عادية۔ لیکن مضارب کو یہ حکم دیا جائے گا کہ تقاضے کے لئے رب المال کو وکیل کر دے اس واسطے کہ جو شخص جس معاملہ کا عقد کرے تو اس معاملہ کے حقوق اسی عاقد کی طرف راجع ہوتے ہیں تو اس کا وکیل کرنا یا وکالت قبول کرنا ضرور ہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور جامع صغیر میں بجائے اس لفظ کے کہ (وکیل کر دے) لکھا کہ (حوالہ کر دے) حالانکہ حوالہ کرنے سے یہی مراد ہے کہ وکیل کر دے اور یہی حکم جملہ وکالات میں ہے کہ جب وکیل بیع نے تقاضی سے انکار کیا تو وہ مجبور نہ کیا جاوے لیکن موکل کو مشتری پر تعلق کا وکیل کر دے یعنی وہ وصول کر سکے اور ربا دلال و سمسار تو ان دونوں کو تقاضے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ عادت یہ ہے کہ یہ دونوں اجرت پر کام کرتے ہیں۔ فہے دلال سے یہاں وہ مراد ہے کہ جس کو مالک نے فروخت کے واسطے اسباب دے دیا اور سمسار وہ ہے کہ جس کے پاس مال نہ ہو مگر وہ مشتری دھونڈھ لاوے قال وما هلك من مال المضارب به فهو من الربح دون راس المال لان الربح تابع وصرف الهلاك الى ما هو التبع اولى كما يصرف الهلاك الى العفو في الزكوة۔ اور مال مضاربیت میں سے جو کچھ تلف ہوا وہ نفع میں سے گیا نہ راس المال سے اس واسطے کہ نفع تو تابع ہے اور راس المال اصل ہے پس تلف ہونے کو ایسی چیز کی طرف پھیرنا اولیٰ ہے جو تابع ہو جیسے نصاب زکوٰۃ میں تلف کو اس حصہ کی جانب پھیرتے ہیں جو عفو ہے۔ فان خا د الهالك على الربح فلا ضمان على المضارب لانه أمين۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو کچھ تلف ہوا ہے وہ نفع سے زیادہ ہے تو مضارب پر کچھ نادران نہیں ہے۔ کیونکہ وہ امانت دار تھا۔ وان كانا يقتسمان الربح والمضاربة بحالها ثم هلك المال بعضه او كله تواد الربح حتى يستوفي رب المال راس المال لان قسمة الربح لا تصح قبل استيفاء راس المال لانه هو الاصل وهذا بناء عليه وتبع له قال هلك مافي يد المضارب امانة تبين ان ما استوفيا من راس المال فيضمن المضارب ما استوفاه وانه اخذ لنفسه وما اخذ به المال محسوب من راس ماله اور اگر مضارب و رب المال ایسا کرتے ہوں کہ جو نفع

حاصل ہوتا ہے اس کو بانٹ لیا کرتے ہیں حالانکہ مضاربیت بدستور باقی ہے پھر اس مال میں سے خصوصاً یا سب تلف ہو گیا تو اس وقت تک جو نفع تقسیم کیا ہے سب پھر وہیں تاکہ رب المال اپنا اس المال اس میں سے پورا وصول کرے اس واسطے کہ اس المال بھریانے سے پہلے نفع کا بٹوارہ صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس المال اصل ہے اور نفع بریں اس المال واس کے تابع ہوتا ہے پس جب وہ مال کہ مضارب کے پاس بطور امانت تھا تلف ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ رب المال و مضارب نے جو کچھ وصول پایا وہ اس المال میں سے ہے تو مضارب نے جو کچھ وصول کیا ہے اس کا ضامن ہے کیونکہ اس نے یہ اس المال کا حصہ اپنی ذات کے واسطے لے لیا اور رب المال نے جو کچھ وصول کیا وہ اس کے اس المال میں محسوب ہے۔ واذا استوفی رأس المال فان فضل شیء کان بینہما لانه ربح وان نقص فلا ضمان علی المضارب لما بینا۔ اور جب رب المال نے اپنا اس المال بھریا یا پھر اگر کچھ بیچ رہا تو وہ ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ یہ نفع ہے اور اگر اس المال پورا ہونے میں کمی پڑی تو مضارب پر ناسد واجب نہیں ہے کیونکہ وہ این نقض قلو اقتسما الربح وفسخ المضاربة ثم عقد اھا فھلك المال لو یتراد الربح الاول لان المضاربة الاولى قد انتهت والثانية عقد جدید فھلك المال فی الثانی لا یوجب انتقاض الاول کما اذا دفع الیہ مال آخر۔ اور اگر دونوں نے نفع بانٹ لیا اور مضاربیت فسخ کر دی پھر اس کے بعد دونوں نے دوبارہ مضاربیت کا عقد کیا پھر مال تلف ہو گیا تو پہلا نفع نہیں پھریں گے کیونکہ پہلی مضاربیت تو پوری ہو چکی اور دوسری مضاربیت ایک عقد جدید ہے تو دوسری مضاربیت میں مال تباہ ہونا اس امر کو موجب نہیں ہے کہ پہلی مضاربیت کا بٹوارہ ٹوٹے جیسے اگر مضارب کو دوسرا مال دیا ہے یعنی سوائے مال اول کے دوسرا مال دیا تو پہلی مضاربیت کا بٹوارہ نہیں ٹوٹتا۔

فصل فیما یفعله المضارب

فصل ایسے افعال کے بیان میں جن کا کرنا مضارب کو جائز ہے

قال ویجوز للمضارب ان یبیع ویشتري بالنقد والنسیئة لان کل ذلک من ضیع التجار فینتظمہ اطلاق الحقد۔ مضارب کو نقد و ادھار خریدنا و بیچنا جائز ہے کیونکہ یہ سب تاجروں کی عادات سے ہیں تو اطلاق عقد اس کو شامل ہے۔ الا اذا باع الی اجل لا یبیع التجار الیہ لان له الامر العام المعروف بین الناس لھذا کان لہ ان یشتري دابة للربوب ویس لہ ان یشتري سفینة للربوب وله ان یستکریھا اعتبارا لعادة التجار وله ان یأذن لعبد المضاربة فی التجارة فی الروایة المشہورة لانه من ضیع التجار ولو باع بالنقد ثم اخذ الثمن جاز بالاجماع اما عنہما فلان الوکیل یملك ذلک فالمضارب اولی الا ان المضارب لا یضمن لان له ان یقابل ثم یبیع نسیئة ولا کن ذلک الوکیل لانه لا یملك ذلک واما عندی یوسف فلا نہ یملك الا قالہ ثم البیع بالنسب بخلاف الوکیل لانه لا یملك الا قالہ۔ لیکن اگر مضارب نے ادھار میں ایسی میعاد قبول کی کہ تاجر لوگ ایسی میعاد پر نہیں بیچتے ہیں تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ مضارب کو ایسے امور کا اختیار ہے جو تاجروں وغیرہ میں عام معروف ہے اور اسی وجہ سے مضارب کو سواری کے واسطے جانور خریدنا جائز ہے اور کشتی خریدنا جائز نہیں ہے ہاں اس کو کشتی کرایہ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ کشتی کرایہ کرنا تاجروں کی عادت ہے اور روایت مشہورہ میں مضارب کو اختیار ہے کہ مضاربیت کے غلاموں میں سے کسی غلام

کو تجارت کی اجازت دے دے کیونکہ یہ بھی تاجروں کے افعال میں سے ہے اور اگر اس نے نقد فروخت کیا پھر مشتری سے ثمن کی تاخیر دیدی تو بالا جماع جائز ہے پس امام ابو حنیفہؒ و محمد کے نزدیک تو اس وجہ سے جائز ہے کہ جب وکیل کو اختیار ہے کہ نقد بیچ کر مشتری کو ثمن میں تاخیر دیدی تو مضارب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہے لیکن مضارب اور وکیل میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہے کہ بیع کا اقالہ کر کے مشتری کے ہاتھ ادھار بیچے اور وکیل بیع کو یہ اختیار نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اس وجہ سے جائز ہے کہ مضارب تو اقالہ کر کے مشتری کے ہاتھ ادھار بیچ سکتا ہے تو ثمن میں تاخیر دینا بھی جائز ہے بخلاف وکیل کے کہ وہ اقالہ نہیں کر سکتا۔ ولو احتال بالثمن علی الایسر والاعسر جاز لان الحوالۃ من عادة التجار بخلاف الوسی یحتال بمال الیتیم حیث یغتر فیہ الانظرون تصرفہ مقید بشروط النظر اور اگر مضارب نے ثمن کا حوالہ کسی تنگ دست یا مالدار پر قبول کیا تو جائز ہے کیونکہ حوالہ قبول کرنا بھی تاجروں کی عادات میں سے ہے بخلاف وسی کے کہ اگر وسی نے مال یتیم کا حوالہ قبول کیا تو اس میں دیکھا جائے گا کہ یتیم کے حق میں کیا بہتر ہے یعنی اگر مدیون سے یہ شخص زیادہ مالدار ہو جس پر حوالہ کیا گیا ہے تو جائز ہے اس واسطے کہ وسی کی ولایت میں یہ شرط ہے کہ اس کا نصرت بہتری کے ساتھ ہو۔ والاصل ان ما یفعلہ المضارب ثلثة انواع نوع یملکہ بمطلق المضاربة وهو ما یكون من باب المضاربة وتوابعها وهو ما ذکرنا ومن جملة التوکیل بالبیع والشراء للحاجة الیه والاسر تھان والوھن لانه ایفاء واستیفاء والاجارۃ والادبیع والابضاع والمسافرة علی ما ذکرنا من قبل۔

اور کلیہ اس مقام پر یہ ہے کہ مضارب جو کام کرتا ہے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں قسم اول وہ افعال جن کا مطلق مضارب سے مختار ہوتا ہے اور یہ کام ہیں جو اقسام مضاربیت واس کے تابع ہیں اور ان کو ہم ذکر کر چکے یعنی نقد و ادھار بیچنا اور غلام مضاربیت کو تجارت کی اجازت دینا اور ثمن کی تاخیر کرنا اور ثمن کا حوالہ قبول کرنا اور منجملہ اس کے خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا کیونکہ اس کی حاجت ہے اور رین لینا و رین رکھنا کیونکہ یہ ادا کرنے و وصول کرنے کے معنی میں ہے اور اجارہ لینا و اجارہ دینا اور ودیعت رکھنا و بیضاعت دینا اور مال کے ساتھ مسافرت کرنا بنا براس تفصیل کے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ و نوع لایملکہ بمطلق العقد و یملکہ اذا قیل له اعمل برائک و هو ما یحتمل ان یلحق بہ فیلحق عند وجود الدالۃ و ذلك مثل دفع المال مضاربة او شركة الی غیرہ و خلط مال المضاربة بمالہ او بمال غیرہ لان رب المال رضی بشرکتہ لا بشرکتہ غیرہ و هو امر عارض لا یتوقف علیہ التجارۃ فلا یدخل تحت مطلق العقد و لکنہ جہۃ فی التخییر فمن هذا الوجه یوافقہ فی دخولہ عند وجود الدالۃ وقولہ اعمل برائک دلالۃ علی ذلك۔

اور قسم دوم وہ افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس وقت مالک ہوتا ہے کہ جب اس سے یوں کہا جاوے کہ تو اپنی رائے سے کام کر اور یہ قسم وہ افعال ہیں جو قسم اول سے لاحق ہو سکتے ہیں پس جب کوئی ولایت موجود ہو تو قسم اول سے لاحق کئے جائیں گے یعنی مثلاً کہے کہ تو اپنی رائے پر کام کر اور ان افعال کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے کو مضاربیت یا شرکت پر مال دینا یا مال مضاربیت کو اپنے مال یا غیر کے مال سے خلط کرنا اس واسطے کہ مالک مال تو اس کے ساتھ شرکت پر راضی ہو تھا اور دوسرے کے ساتھ راضی نہیں ہوا اور چونکہ یہ ایک نامدار ہے کہ اس پر مضاربیت کی نہ تجارت موقوف نہیں ہے تو یہ مطلق مضاربیت کے تحت میں داخل نہ ہوں گے و لیکن چونکہ ان کاموں میں بھی مال ہڈھالنے کی ایک راہ ہے تو اس راہ سے یہ عقد مضاربیت سے موافق ہیں پس اگر کوئی ولایت موجود ہو تو اس عقد

میں داخل ہوں گے اور یہ کہنا کہ اپنی رائے سے کام کرانکے داخل ہونے کے واسطے دلالت کافی ہے۔ ونوع لا یملكه
لا بطل العقد ولا بقوله اعلم برائك الا ان ينص عليه رب المال وهو الاستدانة وهو ان يشتري
بالدراهم والدنانير بعد ما يشتري براس المال السلعة وما شبه ذلك لانه يصير المال زائدا على ما انعقد
عليه المضاربة فلا يرضى به ولا يشغل ذمته بالدين ويؤذن له رب المال بالاستدانة صار المشتري
بينهما نصفين بمنزلة شركة الوجوه واخذ السفاح لانه نوع من الاستدانة وكذا اعطاه حالته
اقراض والعقود بمال وبغير مال والكتابة لانه ليس بتجارة والاقرض والهبة والصدقة لانه يتبرع محض۔
اور نوع سوم ایسے افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے اور نہ رب المال کے اس کہنے سے کہ اپنی
رائے سے کام کر لیا اس صورت میں مختار ہو جاتا ہے کہ رب المال ان کو مزید بیان کرے اور ان افعال میں سے ایک
یہ کہ ادھار لینا اور اس کی صورت یہ ہے کہ راس المال کے عوض اسباب و متاع خرید لینے کے بعد بعض درم
و دینار کے یا ان کے مانند کسی کیلی و وزنی چیز کے کچھ خریدی یعنی ادھار خریدی تو یہ بغیر تصریح مالک مال کے نہیں جائز ہے
کیونکہ جس مال پر مضاربت منعقد ہوئی تھی اس سے راس المال زائد ہوا جاتا ہے تو رب المال اس پر راضی نہ ہوگا اور
نہ اپنے ذمہ قرضہ اٹھاوے گا اور اگر رب المال نے اس کو ادھار لینے کی اجازت دی ہو تو جو چیز ادھار خریدی وہ مضاربت
نہیں بلکہ بمنزلہ شریکۃ الوجوه کے رب المال و مضارب کے درمیان نصفانصف مشترک ہوگی اور دوم سفیجہ لینا کیونکہ
یہ بھی ایک قسم کا ادھار لینا ہوتا ہے اور اسی طرح سفیجہ دینا کیونکہ یہ قرض دینا ہوتا ہے سوم مال پر یا بغیر مال کے آزاد
کرنا یعنی مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو مال پر یا مفت آزاد کرنا۔ چہارم مکاتب کرنا کیونکہ یہ تجارت کے
افعال میں سے نہیں ہیں پنجم قرض دینا ششم ہیہ کرنا ہفتم صدقہ دینا یہ سب محض نیکیاں ہیں۔ فہے پس یہ سب
افعال بدون تصریح رب المال کے مضارب کو جائز نہیں ہیں۔ قال ولا يزوج عبدا ولا امة من مال المضاربة
وعن ابی یوسف انه يزوج الامة لانه من باب الاکتساب الا ترى انه يستفيد به المهر ومقوطة النفقة ولهما انه ليس
بتجارة والعقد لا يتضمن الا التوكيل بالتجارة وصار كالكتابة والاعتاق على مال لانه اکتساب ولكن
لما لم يكن تجارة لا يدخل تحت المضاربة فكذا هذا۔ اور مضارب کو اختیار نہیں ہے کہ مال مضاربت کے کسی
غلام یا باندی کو تزویج کرے یعنی غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دے اور باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے اور
نواور میں امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ باندی کو بعض مہر کے دوسرے کے نکاح میں دے سکتا ہے کیونکہ یہ بھی
کمانی کی قسم سے ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس فعل سے مضارب کو مہر حاصل ہوگا۔ اور اس کے ذمہ سے نفقہ ساقط
ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہ کو محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب مان لیا گیا مگر یہ تجارت نہیں ہے اور عقد مضاربت
تو سوائے توکیل تجارت کے دوسرے طریقہ کمانی کو شامل نہیں ہے پس باندی کا نکاح کرنا ایسا ہو گیا جیسے مضاربت
کے غلام کو مکاتب کرنا یا اس کو مال پر آزاد کرنا کیونکہ اس سے بھی مال حاصل ہوتا ہے و لیکن چونکہ یہ تجارت میں
سے نہ تھا تو داخل مضاربت نہ ہوا اسی طرح باندی کا نکاح کرنا بھی داخل مضاربت نہیں ہے۔ قال فان دفع
شيئا من مال المضاربة الى رب المال بضاعة فاشتري رب المال وباع فهو على المضاربة وقال زعفران تفسد
المضاربة لان رب المال متصرف في مال نفسه فلا يصلح وكيلا فيه فيصير مستورا ولهذا لا يصح اذا شرط
العمل عليه ابتداء ولذا ان التخلية فيه قدمت وصار المتصرف حقا للمضارب فيصلح رب المال وكيلا

عنه في التصرف والابضاع توکیل منه فلا يكون استرداد بخلاف شرط العمل عليه في الابتداء لانه
يمنع التغلیة وبخلاف ما اذا دفع المال الى رب المال مضاربة حيث لا يصح لان المضاربة ينعقد شركة
على مال رب المال وعمل المضارب ولا مال ههنا للمضارب فلو جوزه ناهي يؤدي الى قلب الموضوع واذا
له يصح بقی عمل رب المال بامر المضارب فلا يبطل به المضاربة الاولى - اگر مضارب نے مال مضاربت
میں سے کچھ مال لے کر رب المال کو بیضاغت پر دیا پس رب المال نے خرید و فروخت کی تو یہ مضاربت پر ہوگا
اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضاربت فاسد ہو جائے گی اس واسطے کہ رب المال تو اپنے مال میں متصرف ہے پس
وہ اس میں وکیل نہیں ہو سکتا ہے تو یہی ہوا کہ اس نے اپنا اس قدر مال واپس لیا پس مضاربت فاسد ہو جائے
گی اسی واسطے اگر ابتداء مضاربت میں رب المال کے ذمہ کام کرنا شرط ہو تو مضاربت صحیح نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل
یہ ہے کہ رب المال نے مضاربت و مال کے درمیان پورے طور پر تخلیہ کر دیا تھا اور اس میں نصرت کرنے کا حق
مضارب کو حاصل ہو گیا تھا تو نصرت کرنے میں رب المال اس کی جانب سے وکیل ہو سکتا ہے اور بیضاغت دنیا بھی
اس کی طرف سے توکیل ہے تو بیضاغت دینے سے یہ لازم نہ آوے گا کہ رب المال نے کچھ مال پھیر لیا۔ بخلاف
اس کے اگر ابتداء میں رب المال کے ذمہ کام کی شرط ہو تو یہ مقسود ہے اس لئے کہ اس سے مضارب اور مال کے درمیان
تخلیہ نہ ہوگا اور بعد کو بیضاغت پر دینا جائز ہے بخلاف اس کے اگر مضاربت پر رب المال کو کچھ مال دیا تو نہیں
صحیح ہے کیونکہ یہ مضاربت اگر منعقد ہو تو اسی طور پر شرکت ہوگی کہ مال دالے کی طرف سے مال ہے اور مضارب
کی طرف سے کام ہے حالانکہ مضارب یہاں وہی ہے جو رب المال ہے اور یہاں مضارب کی طرف سے کچھ مال نہیں
ہے پس اگر ہم اس مضاربت کو جائز کہیں تو لازم آوے کہ مضاربت جس معنی کے واسطے موضوع ہے وہ الٹ گیا
اور یہ صحیح نہیں اور جب یہ مضاربت صحیح نہ ہوئی تو رب المال کا کام کرنا بطور مضاربت نہ ہوا بلکہ مضاربت کے حکم
سے ہوا پس اس سے پہلی مضاربت باطل نہ ہوگی۔ قال واذا عمل المضارب في المصروف ليست نفقة في المال
وان سافر فطعامه وشرابه وكسوته وسكوبه ومعناه شراء وكراء في المال ووجه للفرق ان النفقة تعجب بانشاء
الاحتباس كنفقة القاضى ونفقة المرأة والمضارب في المصروف ساکن بالسكنى الاصلی واذا سافر صار محبوسا في
المضاربة فيستحق النفقة فيه وهذا بخلاف الاجير لانه يستحق البدل لامعالة فلا يتضرر بالاتفاق من
ماله اما المضارب فليس له الا الربح وهو في خیر التردد فلو انفق من ماله يتضرر به وبخلاف المضاربة الفاسدة
لانه اجير وبخلاف البضاعة لانه متبع - جامع صغیر میں ہے کہ اگر مضارب نے شہر میں کام کیا یعنی اپنے
شہر میں کام کیا تو اس کا نفقہ مال مضاربت میں سے ہوگا اور اگر اس نے سفر کیا یعنی باجارت مالک سفر کیا تو اس
کا کھانا و پینا و کپڑا و سواری مال مضاربت میں سے ہوگی یعنی خرید و کرایہ لے کر۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ
مقابلہ اس کے روکے جانے کے ہوتا ہے۔ جیسے قاضی عام لوگوں کے کام میں مشغول رہتا ہے تو اس کا نفقہ بیت المال
سے ہوتا ہے اور جیسے ندیم اپنے شوہر کے گھر اس کے قبضہ میں رہتی ہے تو اس کا خرچہ اس کے شوہر پر ہوتا ہے اور مضارب
جب تک اپنے شہر میں ہے تو اصلی سکونت کے ساتھ رہتا ہے اور جب اس نے سفر کیا تو مضاربت میں مشغول ہو گیا تو
وہ مال مضاربت سے نفقہ کا مستحق ہوگا اور یہ حکم بر خلاف اجیر کے ہے کہ وہ نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا اگرچہ سفر کرے کیونکہ
اجیر تو لا محالہ اپنے عرض یعنی تنخواہ کا مستحق ہوتا ہے تو وہ اپنے مال سے عرق کرنے میں ضرر نہیں اٹھاوے گا اور مضارب

کے واسطے تو سولے نفع کے کچھ نہیں ہے اور نفع شاید حاصل ہو یا نہ ہو کہ اس میں تردد ہے پس اگر وہ اپنے مال سے خرچ کرے تو ضرر اٹھاوے اور یہ مضاربت صحیحہ میں ہے بخلاف مضاربت فاسدہ کے کہ اس میں مضارب فقط اجیر ہوتا ہے یعنی اپنے کام کا اجر مثل پاوے گا خواہ نفع ہو یا نہ ہو بخلاف مضاربت کے کہ وہ احسان کرتا ہے۔ قال ولو بقى شيء في يده بعد ما قدم مصره سدة في المضاربة لا ينتهائ الا مستحقا ولو كان مخرجاً دون السفر ان كان بحيث يغدو ثلث بروج فيبيت باهله فهو بمنزلة السوقي في المصروان كان بحيث لا يبيت باهله فنفقته في مال المضاربة لان خروجه للمضاربة والنفقة هي ما يصرف الى الحاجة الراجعة وهو ما ذكرنا ومن جملة ذلك غسل ثيابه واجرة اجير يخدمه وعلف دابة يركبها والدهن في موضع يحتاج اليه عادة كالحجاز وانما يطلق في جميع ذلك بالمعروف حتى يضمن الفضل ان جاوزة اعتباراً للمتعارف فيما بين التجار واما الداء ففي ماله في ظاهر الرواية وعن ابى حنيفة ^{رحمہ} انه يدخل في النفقة لانه لا صلاح بدنه ولا يتمكن من التجارة الا به فصار كالنفقة وجه الظاهر ان الحاجة الى النفقة معلومة الوقوع والى الداء بعد مرض المرض وليه اذا كانت نفقة المرأة على الزوج ودواءها في مالها - اور اگر اپنے شہر میں واپس آنے کے بعد نفقہ میں سے کوئی چیز اس کے ہاتھ میں باقی رہی مثلاً طعام رہا تو اس کو مضاربت میں واپس کر دے کیونکہ استحقاق ختم ہو گیا اور اگر مضارب مذکور سفر سے کم مقدار مسافت پر گیا ہو یعنی تین رات دن سے کم ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر صبح کو جانا اور شام کو واپس ہو کر اپنے گھر رہتا ہے تو وہ ایسا ہے جیسے شہر میں بازاری ہوتا ہے اور اگر ایسا ہو کہ رات میں اپنے گھر نہیں رہ سکتا ہے تو اس کا نفقہ مال مضاربت سے ہوگا کیونکہ اس کا باہر جانا مضاربت کے واسطے ہے اور نفقہ ان چیزوں کا نام ہے جو روزمرہ کی معمولی حاجتوں میں صرف ہوتا ہے اور یہ وہی چیزیں ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیں اور منجملہ ان چیزوں کے کپڑوں کی دھولائی اور خدمت کرنے والے نوکر کی مزدوری اور جانور سواری کا دانہ چارہ اور نیل جہاں ازراہ عادت کے اس کی ضرورت ہے جیسے ملک حجاز کہ وہاں سرد بدن میں تیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر ان سب باتوں میں اس کو اس قدر خرچ کی اجازت ہے جو معروف ہے۔ یعنی بغیر اسراف کے خرچ کر سکتا ہے حتیٰ کہ اگر تاجروں کی عادت معروف سے تجاوز و فضول خرچی کی تو بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا اور رہا دوا کا خرچہ تو ظاہر الروایت کے موافق وہ مضارب کے مال میں سے ہو گا اور امام ابو حنیفہ ^{رحمہ} سے ایک روایت ہے کہ دوا کے دام بھی نفقہ میں شامل ہوں گے کیونکہ دوا اس کے اصلاح بدن کے واسطے ہے اور بدون اصلاح بدن کے وہ تجارت نہیں کر سکتا تو دوا مانند نفقہ کے ہوگی اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ کی ضرورت واقع ہونا تو معلوم ہے اور دوا کی حاجت بوجہ عارضہ مرض کے ہوتی ہے یعنی کمی ہوتی ہے اور کمی نہیں ہوتی ہے اسی وجہ سے زوجہ کا نفقہ اس کے شوہر پر ہوتا ہے۔ اور اس کی دوائی اپنے مال میں سے ہوتی ہے۔ قال واذا ربح اخذ ديب المال ما انفق من راس المال فان باع المتاع مرابحة حسب ما انفق على المتاع من الحملان ونحوه ولا يحتسب ما انفق على نفسه لان العرف جارياً لما في الاول دون الثاني ولان الاول يوجب زيادة في المسالية بزيادة القيمة والثاني لا يوجبها - اور جب مضارب نے اس مال میں نفع اٹھایا تو جو کچھ اس نے راس المال میں سے اپنے نفقہ میں خرچ کیا ہے رب المال اس کو لے گا یعنی اپنا راس المال پورا کر لے گا۔ تب نفع تقسیم ہوگا۔ اگر مضارب نے اپنے نفقہ میں خرچ کرنے کے بعد متاع کو مرابحہ پر فروخت کرنا چاہا تو جو کچھ اس متاع کی بار برداری اس کے مانند کاموں میں خرچ کیا ہو وہ ثمن میں شامل کرے یعنی کہے کہ مجھ کو اتنے میں یہ چیز پڑی ہے اور جو کچھ

اپنی ذات پر نفقہ کیا ہے اس کو نہ ملا دے اس واسطے کہ رواج یہ ہے کہ جو کچھ اس متاع پر خرچ کیا ہو وہ ملایا جاتا ہے اور جو اپنی ذات پر خرچ کیا وہ نہیں ملایا جاتا ہے اور اس دلیل سے کہ متاع کا خرچہ ملانے سے قیمت بڑھ کر مالیت بڑھتی ہے اور اپنا ذاتی خرچہ ملانے سے یہ بایت نہیں ہوتی ہے۔ قال فان كان معه الف فاشتري بها ثيابا فقصرها او حملها بمائة من عنده وقد قيل له اعمل بواميك فهو متطوع لانه استدانة على رب المال فلا ينتظمه هذا المقال على ما هو۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درم ہوں کہ جن کے عوض اس نے خزان خرید کر اپنے پاس سے سو درم دے کر ان پر کندی کرائی یا سو درم دے کر ان کو لاد لایا حالانکہ رب المال نے اس سے کہا تھا کہ اپنی رائے پر کام کر تو وہ ان سو درم کے خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہے یعنی رب المال سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ رب المال پر ادھار ہے تو رب المال کی اجازت مذکور میں شامل نہ ہوگا بلکہ تصریح ضرور ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔

وان صبغها احمر فهو شريك بما زاد الصبغ فيها ولا يفمن لانه عين مال قائم به حتى اذا بيع كان له حصة الصبغ وحصة الثوب الا بيض على المضاربة بخلاف القصاراة والحمل لانه ليس بعين مال قائم به ولهذا اذا فعله الغاصب ضاع عمله ولا يضيع اذا صبغ المغصوب واذا صار شريكا بالصبغ انتظمه قوله اعمل بواميك انتظامه الخلط فلا يضمنه۔ اور اگر مضارب نے ان تھانوں کو سرخ رنگ یا تورنگ سے ان تھانوں میں جو کچھ زیادہ ہو گیا اس میں مضارب اپنے رب المال کا شریک ہے اور ضامن نہیں ہوگا اس واسطے کہ رنگ تو ایک مال عین ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے حتیٰ کہ اگر یہ رنگین کپڑا بیچا جاوے تو مضارب کو رنگ کے حصہ کا ثمن ملے گا اور سفید کپڑے کا حصہ ثمن مضاربیت پر ہوگا بخلاف کندی کلب کرانے اور بار برداری کے خرچہ کے کیونکہ یہ کپڑے کے ساتھ کوئی مال قائم نہیں ہے اسی واسطے اگر غاصب نے یہ فعل کیا ہو تو اس کا کام ضائع ہوگا اور جب اس نے مغصوب کپڑے کو سرخ رنگ یا اس کا کام ضائع نہیں ہوگا اور جب مضارب نے اس کو رنگ یا تو اس رنگ کے ساتھ وہ رب المال کا شریک ہو گیا کیونکہ یہ جملہ کہ اپنی رائے سے کام کر اسکے ملانے کے انتظام کو شامل ہوگا یعنی وہ مال مضاربیت کو اپنے مال سے ملا سکتا ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

فصل آخر

یہ فصل دیگر ہے جس میں رب المال کے دوبارہ مال دینے وغیرہ کا بیان ہے۔

قال فان كان معه الف بالنصف فاشتري بها بزا فباعه بالفين واشتري بالالفين عبدا فلم يتقدما حتى ضاعا يغرم رب المال الف وخمس مائة والمضارب خمس مائة ويكون ربع العبد المضارب وثلاثة ارباعه على المضاربة قال هذا الذي ذكره حاصل الجواب لان الثمن كله على المضارب اذ هو العاقد الا ان له حق الرجوع على رب المال بالف وخمس مائة على ما بنين فيكون عليه في الاخرة وجهه انه لما نض المال ظهر الربع وهو خمس مائة فاذا اشترى بالالفين عبدا صار مشتريا ربعه لنفسه وثلاثة ارباعه للمضاربة على حسب انقسام الالفين واذا ضاعت الالفان وجب عليه الثمن لما بينا له وله الرجوع بثلاثة ارباع الثمن على رب المال لانه وكيل من جهته فيه ويخرج نصيب المضارب

وهو الریج من المضاربة لانه مضمون علیه ومال المضاربة امانة وبينهما منافاة ويبقى ثلثة ارباع العبد علی المضاربة لانه ليس فيه ما ينافي المضاربة ويكون راس المال الفین وخمس مائة لانه دفعه مرة الفاد مرة الف وخمس مائة ولا يبيعه مراجعة الاعلى الالفین لانه اشتراه بالفین ويظهر ذلك فيما اذا بيع العبد بأربعة آلاف فحصة المضاربة ثلثة الاف يرفع راس المال ويبقى خمس مائة نهما بينهما -

اور اگر مضارب کے پاس ہزار درم نصف نفع کی مضاربت پر ہوں پس اس نے راس المال سے کپڑے کی گھڑیاں خرید کر دو ہزار درم کو فروخت کیں (یعنی ایک ہزار درم نفع اٹھایا جس میں سے پانچ سو درم حصہ مضارب ہے اور ان دو ہزار درم کے عوض ایک غلام خرید کر ہنوز دام نہیں دیے تھے کہ کل مال یعنی دو ہزار درم ضائع ہو گئے تو رب المال ہزار و پانچ سو درم تاوان دے اور پانچ سو درم مضارب ادا کرے اور غلام میں سے ایک چوتھائی حصہ مضارب کا ہو گا اور تین چوتھائی غلام مضارب پر ہو گا۔ شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ حکم جو امام محمد نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے حاصل جواب ہے اس واسطے کہ ثمن توکل بذمہ مضارب ہے کیونکہ وہی عقد کرنے والا ہے یعنی غلام خریدنے والا درحقیقت مضارب ہے اور یہی ثمن کا ذمہ دار ہے لیکن مضارب کو رب المال سے واپس لینے کا استحقاق ایک ہزار پانچ سو درم تک حاصل ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے پس آخر میں ثمن رب المال ہی پر واقع ہوا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب متاع فروخت ہو کر مال نقد ہو گیا تھا تو اس میں نفع ظاہر ہو گیا تھا یعنی حصہ مضارب پانچ سو درم ہے پس جب اس نے دونوں ہزار کے عوض ایک غلام خریدا تو اس میں سے چارم غلام اپنی ذات کے واسطے خریدنے والا ہوا اور تین چوتھائی مضاربیت کے لئے ہوا جیسا کہ دونوں کی تقسیم میں ظاہر ہوا ہے اور جب یہ دو ہزار درم تلف ہوئے تو مضارب پر ثمن واجب ہوا کیونکہ یہی عقد کرنے والا ہے اور اس کو رب المال سے تین چوتھائی ثمن واپس لینے کا استحقاق ہوا۔ اس واسطے کہ تین چوتھائی میں وہ رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربیت کا حصہ یعنی چوتھائی غلام عقد مضاربیت سے خارج ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ مضارب کے ذمہ ضمانت پر ہے اور مال مضاربیت اس کے پاس امانت ہے اور ضمانت و امانت میں منافات ہوتی ہے۔ اور تین چوتھائی غلام مضاربیت پر رہ گیا کیونکہ اس قدر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو مضاربیت کے منافی ہو اور اب راس المال دو ہزار پانچ سو درم ہو گیا کیونکہ رب المال نے ایک دفعہ ہزار درم دیے اور دوسری دفعہ ایک ہزار پانچ سو درم دیئے پھر اگر مضارب اس غلام کو مبالغہ پر فروخت کرنا چاہے تو فقط دو ہزار درم پر مبالغہ پر فروخت کر سکتا ہے کیونکہ اس نے دو ہزار پر خریدا ہے پھر اس بیان کا فائدہ اس وقت ظاہر ہو کہ یہ غلام چار ہزار درم کو فروخت کیا جائے تو چارم حصہ مضارب نکل کر باقی تین ہزار درم مضاربیت کے رہیں گے جس میں سے دو ہزار پانچ سو درم راس المال کے نکال کر باقی پانچ سو درم ان دونوں میں نفع مساوی مشترک ہے قال دان کان معه الف فاشتري رب المال عبداً بخمس مائة وباعه اياه بالف فانه يبيعه مراجعة علی خمس مائة اور اگر مضارب کے پاس ہزار درم ہوں پس رب المال نے پانچ سو درم کو ایک غلام خرید کر مضارب کے ہاتھ ہزار درم کو فروخت کیا تو مضارب اس کو مبالغہ پر فقط پانچ سو درم پر فروخت کرے گا۔ فقہ یعنی ثمن تو ہزار درم ہے کیونکہ اس نے ہزار درم کو خریدا ہے لیکن اگر قیسی دس درم کا منافع ٹھہرا تو یہ پورے ہزار پر حساب نہ کیا جاوے بلکہ صرف پانچ سو درم پر حساب لگایا جاوے حتی کہ پچاس درم نفع ہوا تو ایک ہزار اور پچاس درم کو فروخت ہوا۔ لان هذا البيع مقضى بجوازها

لتغائر المقاصد دفعا للحاجة وان كان بيع ملكه بملكه الا ان فيه شبهة العدم ومبنى المراجعة على الامانة
والاحتراز عن شبهة الخيانة فاعتبر اقل الثمنين اس واسطی کہ رب المال کا مضارب کے ہاتھ بیچنا اگر چہ اپنی
ملک کو اپنے ہی مال کے عوض بیچنا ہے مگر بوجہ مختلف مطلب ہونے کے جائز رکھا گیا تاکہ ضرورت دور ہو لیکن اس میں
ایک شبہ ہے کہ شاید جائز نہ ہو اور مرا بحت بر بنہا امانت ہے کہ جس میں خیانت کا شبہ بھی نہ ہو لہذا پہلا ثمن پانچ
سودرم اور دوسرا ثمن ہزار درم ہیں سے جو کمتر ہے وہ مرا بحت کے واسطی اعتبار کیا گیا یعنی نفع کا حساب صرف پانچ
سودرم پر کیا جاوے ولواشتري المضارب عبدا بالف وباعه من رب المال بالف ومائتين باعه مراجعة
بالف ومائة لانه اعتبر عدما في حق نصف الربح وهو نصيب رب المال وقد مر في البيوع - اور اگر
مضارب نے ایک غلام کو ہزار درم کو خرید کر رب المال کے ہاتھ ایک ہزار دو سودرم کو فروخت کیا تو رب المال
اس کو مرا بحت سے ایک ہزار ایک سودرم کو فروخت کرے کیونکہ نصف نفع کے حق میں جو رب المال کا حصہ ہے تو
یہ بیع کا عدم شمار ہوئی اور بیوع میں یہ بیان گذرا ہے یعنی ایک ہزار دو سو میں سے دو سودرم نفع ہے جس میں نصف
مضارب کا اور نصف رب المال کا ہے تو مرا بحت کے حق میں رب المال اپنا حصہ نکال ڈالے اور باقی ایک ہزار و ایک
سودرم پر مرا بحت سے فروخت کرے قال فان كان معه الف بالنصف فاشترى به عبدا قيمة الفان فقتل
العبد رجلا خطأ فثلثة اسباع الفداء على رب المال وسابعه على المضارب - اگر مضارب کے
پاس ہزار درم نصف نفع کی شرط پر ہوں پس ان کے عوض اس نے ایک غلام جس کی قیمت دو ہزار درم ہیں خرید کیا
پھر ایک شخص کو اس غلام نے خطائے قتل کر ڈالا تو اس غلام کا تین چوتھائی فدیہ رب المال پر ہوگا اور ایک چوتھائی
مضارب پر ہوگا - لان الفداء مؤنة الملك فيتقدر بقدر الملك وقد كان الملك بينهما ارباعا لانه لما صار المال
عينا واحدا قيمته الفان ظهر الربح وهو الف بينهما والف لرب المال براس ماله لان قيمته الفان -
اس واسطی کہ فدیہ تو ملکیت کا خرچہ ہے تو وہ بقدر ملک کے مقدار ہوگا اور ملکیت ان دونوں میں چار حصہ کر کے تھی یعنی
چوتھائی مضارب کا اور تین چوتھائی رب المال کا تھا کیونکہ جب مال عین واحد ہو گیا جس کی قیمت دو ہزار ہے تو نفع
نظاہر ہو گیا اور وہ ایک ہزار درم دونوں میں مشترک ہے اور باقی ایک ہزار رب المال کا اس مال ہے کیونکہ
اس کی قیمت دو ہزار درم تھی - واذا فدى بخرجه العبد عن المضاربة امان نصيب المضارب فلما بيناه واما
نصيب رب المال بقضاء القاضي بانقسام الفداء عليهما كما انه يتضمن قسمة العبد بينهما والمضاربة
منتهى بالقسمة بخلاف ما تقدم لان جميع الثمن فيه على المضارب وان كان له حق الرجوع فلا
حاجة الى القسمة ولان العبد كالزائل عن ملكهما بالجناية ودفع الفداء كابتداء الشراء فيكون العبد
بينهما ارباعا على المضاربة يخدم المضارب يوما ورب المال ثلثة ايام بخلاف ما تقدم -
اور جب دونوں نے غلام کا فدیہ دے دیا تو یہ غلام آزاد ہو گیا پس مضارب کا حصہ تو اس وجہ سے خارج ہو گیا کہ
وہ امانت میں نہیں رہا بلکہ ضمانت میں ہو گیا اور رب المال کا حصہ اس وجہ سے نکل جائے گا کہ قاضی نے ان دونوں
پر فدیہ منقسم ہونے کا حکم دیا کیونکہ یہ حکم منقسم ہے کہ وہ غلام دونوں میں بانٹ دیا گیا اور ہزار ہرتے ہی مضارب
تقریر ہو جائے گی بخلاف مسئلہ سابق کے کیونکہ اس صورت میں پورا ثمن بدمہ مضارب ہے اگرچہ رب المال سے اس کو
واپس لینے کا اختیار ہے تو ہزارہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور بوجہ اس کے کہ غلام تو گویا ان دونوں کی ملک ہے

سے مجرم ہو کر زائل ہو گیا یعنی اس نے خطا سے ایک شخص کو قتل کیا تو حکم ہوا کہ یہی غلام دیا جاوے یا اس کا فدیہ دیا جاوے تو خطا کرنے سے گویا وہ دونوں کی ملک سے نکل گیا اور فدیہ دینا گویا ابتدائی خرید ہے تو یہ غلام ان دونوں میں چار حصہ ہو کر مشترک ہو گا مگر مضاربیت کے طور پر نہیں ہو گا پس وہ ایک روز مضارب کی خدمت کرے گا اور تین دن رب المال کی خدمت کرے گا بخلاف مسئلہ سابق کے قے کہ وہاں رب المال کا تین چوتھائی حصہ مضاربیت پر ہے گا اور مضارب کا چوتھائی حصہ اس کی ذاتی تجارت پر ہو گا اور فوائد ظہیر یہ میں ایک فرق یہ بیان کیا کہ مسئلہ سابق میں تو تجارتی ضمانت واجب ہوئی تھی اور وہ مضاربیت کے منافی نہیں ہے۔ اور یہاں جربانہ واجب ہوا جو تجارت میں سے نہیں ہوتا ہے تو مضاربیت باقی نہیں رہے گی۔ ک۔ قال وان كان معه الف فاشترى به عبد اقل من ينقدها حتى هلكت الالف يدفع رب المال ذلك الثمن ثم وراس المال جميع ما يدفع اليه رب المال۔

اگر مضارب کے پاس ہزار درم ہوں پس ان کے عوض اس نے ایک غلام خریدا پھر ہنوز مضارب نے یہ ہزار درم ادا نہ کئے تھے کہ تلف ہو گئے تو رب المال یہ ثمن ادا کرے گا یعنی دوبارہ مضارب کو ہزار درم دے گا کہ وہ ثمن ادا کرے پھر اگر مضارب نے لیکر ادا نہ کئے تھے کہ پھر تلف ہو گئے تو رب المال پھر ادا کرے گا اور اگر پھر تلف ہوں تو پھر ادا کرے گا۔ اور جتنے مرتبہ رب المال نے اس کو دیا یہ سب ملا کر اس المال ہو گا ف یعنی اگر مثلاً چار مرتبہ اس کو دیا تو اس المال چار ہزار درم ہوں گے اور مضارب کچھ ضامن نہ ہو گا اور جتنی مرتبہ اس نے رب المال سے ثمن لیا کسی مرتبہ بطور حق بھر پانے کے نہیں ہے۔ لان المال امانة في يده والاستيفاء انما يكون بقبض مضمون وحكم الامانة نيا فيه فيرجع مرة بعد اخرى بخلاف الوكيل بالشراء اذا كان الثمن مدفوعا اليه قبل الشراء وهلك بعد الشراء حيث لا يرجع الامرة لانه امكن جعله مستوفيا لان الوكالة تجامع الضمان كالغاصب اذا توكل ببيع المصوب۔ کیونکہ مضارب کے قبضہ میں جو مال ہوا مانت ہے یعنی اس کا قبضہ امانتی ہے اور حق بھر پانا جب ہی ہوتا ہے کہ قبضہ ضمانتی ہو حالانکہ امانت کا حکم ضمانت کے منافی ہے پس مضارب جب مال تلف ہو جائے بار بار رب المال سے واپس لیتا جائے گا بخلاف وکیل خرید کے کہ جب قبل خرید کے اس کو ثمن دے دیا گیا ہو اور بعد خرید کے یہ ثمن تلف ہو گیا تو وہ سوائے ایک بار کے موکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وکیل مذکور ثمن بھر پاتے والا ہو سکتا ہے کیونکہ وکالت اور ضمانت دونوں ایک جا ہو سکتی ہیں جیسے غاصب کو مالک نے بیع منصوب کے کے واسطے وکیل کیا۔ فے تو غاصب مال منصوب کا ضامن ہے حالانکہ وہ وکیل بھی ہے۔ ثم في الوكالة في هذه الصورة يرجع مرة وفيما اذا اشترى ثم دفع الوكيل اليه المال فهلك لا يرجع لانه ثبت له حق الرجوع بنفسه الشري فجعل مستوفيا بالقبض بعده اما المدفوع اليه قبل الشراء امانة في يده وهو قائم على الامانة بعده فلم يصير مستوفيا فاذا هلك رجع عليه مرة ثم لا يرجع لوقوع الاستيفاء على مامر۔

پھر وکالت کی اس صورت مذکورہ میں یعنی جبکہ وکیل کو قبل خرید کے ثمن دے دیا ہو اور بعد خرید کے وہ تلف ہو گیا ہے وکیل اپنے موکل سے ایک بار واپس لے گا اور اگر یہ صورت ہو کہ وکیل نے خرید کیا پھر موکل نے اس کو مال ثمن دیا پس وہ وکیل کے پاس تلف ہو گیا تو وکیل اپنے موکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ فقط خرید سے اس کو موکل سے واپس لینے کا حق حاصل ہوا تھا تو بعد خرید کے وہ وصول پانے سے اپنا حق بھر پانے والا قرار دیا گیا اور قبل خرید کے موکل نے جو مال اس کو دیا تھا وہ اس کے پاس امانت ہے اور وہ بعد خرید کے بھی امانت پر قائم ہے تو اس سے وہ

اپنا حق بھر پانے والا نہ ہوگا پس اگر یہ مال وکیل کے پاس تلف ہو جائے تو موکل سے ایک بار واپس لے گا پھر دوبارہ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس نے بھر پایا جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے خلاصہ یہ ہے کہ موکل نے جو مال وکیل کو دیا وہ امانت ہوتا ہے یا وکیل کا حق ہوتا ہے لیکن وکیل کا حق اس وقت ہوتا ہے جب وہ موکل کے واسطے خرید کرے تو خرید ہوتے ہیں وکیل کا حق واجب ہو جائے گا جب یہ معلوم ہوا تو دیکھا جاوے کہ موکل نے جو مال وکیل کو دیا ہے وہ خرید کرنے سے پہلے دیا ہے یا اس کے بعد دیا ہے پس اگر خرید کے بعد دیا ہو تو وکیل نے اپنا حق بھر پایا حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو وہ موکل سے دوبارہ نہیں لے سکتا اور اگر موکل نے اس کو خرید سے پہلے دیا ہے تو یہ امانت ہے کیونکہ ابھی اس کا حق متعلق نہیں ہوا ہے پس یہ مال اگر خرید سے پہلے تلف ہو جائے تو امانت میں تلف ہوا اور بعد خرید کے وہ اپنا حق موکل سے لے لے اور اگر یہ مال بعد خرید کے تلف ہوا تو بھی امانت میں تلف ہوا اور وکیل کو اختیار ہوا کہ اپنا حق موکل سے لے لے اور جب ایک بار لے لیا تو اپنا حق بھر پایا اب اگر یہ مال تلف ہو تو دوبارہ نہیں لے سکتا

فصل فی الاختلاف

یہ فصل رب المال و مضارب کے درمیان اختلاف واقع ہونے کے بیان میں ہے۔

قال واذا كان مع مضارب الفان فقال دفعت الى الفاد وبحث الفاد قال رب المال لا بل دفعت اليك الفين فالقول قول المضارب وكان ابو حنيفة يقول اول القول قول رب المال وهو قول نافع لان المضارب يدعي عليه الشراكة في الربح وهو ينكر والقول قول المنكر ثم رجع الى ما ذكره الكتاب لان الاختلاف في الحقيقة في مقدار المقبوض وفي مثله القول قول القابض ضمينا كان ادا مينا لانه اعرف بمقدار المقبوض ولو اختلفا مع ذلك في مقدار الربح فالقول فيه لرب المال لان الربح يستحق بالشرط وهو يستفاد من جهته وايهما اقام البينة على ما ادعى من فضل قبلت لان البينات للثبات اگر مضارب کے پاس دو ہزار درم ہوں پس اس نے رب المال سے کہا کہ تو نے مجھے ایک ہزار درم دیے تھے اور میں نے ایک ہزار درم نفع کمایا ہے اور رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے تجھے دو ہزار درم دیے تھے تو مضارب کا قول قبول ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ پہلے کہا کرتے تھے کہ رب المال کا قول قبول ہوگا اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس واسطے کہ مضارب تو رب المال پر نفع میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے اور رب المال اس سے منکر ہے اور منکر ہی کا قول رکھا جاتا ہے پھر ابو حنیفہؒ نے اس سے رجوع کر کے یہ قول کہا جو کتاب میں مذکور ہے اس واسطے کہ یہ اختلاف فی الحقیقت مقبوضہ مقدار میں ہے۔ اور مال مقبوض کی مقدار میں قابض کا قول قبول ہوتا ہے لہذا غاصب کی طرح ضمیمہ ہو یا مضارب کی طرح امین ہو کیونکہ وہ مقبوض کی مقدار سے زیادہ آگاہ ہے اور اگر باوجود اس کے دونوں نے نفع کی مقدار میں بھی اختلاف کیا یعنی مثلاً نصف نصف تھا یا تین تہائی تھا تو نفع کی مقدار میں رب المال کا قول قبول ہوگا کیونکہ نفع کا استحقاق بذریعہ شرط ہوتا ہے اور شرط کا استفادہ رب المال کی جانب سے ہوتا ہے پس وہی خوب واقف ہے۔ اور رب المال و مضارب میں سے جس نے اپنے دعوے زیادتی پر اپنے گواہ قائم کئے تو اس کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ گواہیاں تو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہیں۔ قال ومن كان معه الف درهم فقال

ہی مضاربة لفلان بالنصف وقد سرج الفاد قال فلان ہی بضاعة فالقول قول رب المال المضارب یدعی
 علیہ تقویہ عملہ او شرطاً من جہتہ اویدعی الشریکۃ وہوینکر اگر ایک شخص کے پاس ہزار درم ہوں پس اس نے کہا کہ
 کہ یہ فلاں شخص کا مال مضاربت آدمے نفع پر ہے اور فلاں شخص نے کہا کہ یہ بضاعت ہے تو مالک مال ہی کا قول قبول
 ہوگا کیونکہ مضارب اس پر دعویٰ کرتا ہے کہ میرا کام بقدر نفع کے قیمتی ہے یا اس کی طرف سے شرط کا دعویٰ کرتا ہے یا
 مال میں شرکت کا مدعی ہے اور وہ منکر ہے فتے یعنی مضاربت فاسدہ میں اجرا مثل کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت
 صحیحہ میں نفع کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت ختم ہو کر مال موجودہ میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے اور رب المال بہر حال منکر ہے
 تو قول منکر ہی کا ہوگا اذریہ شخص جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہے اس پر گواہ واجب ہیں۔ ولو قال المضارب ان المضارب
 وقال رب المال ہی بضاعة او دبیعة او مضاربة فالقول لرب المال والبينة بينة المضارب لان المضارب
 یدعی علیہ التملک وہوینکر۔ اور اگر اس شخص نے جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہے یوں کہا ہو کہ تو نے مجھے یہ مال
 قرض دیا تھا اور رب المال نے کہا کہ بضاعت تھا یا ودیعت تھا تو قول رب المال کا قبول ہے اور گواہ
 مضارب کے راجح ہیں کیونکہ مضارب تو اس پر ملکیت نفع کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ اس سے منکر ہے فتے کیونکہ جب
 اس نے قرض لیا ہو تو اس مال سے جو کچھ نفع اٹھایا وہ اسی کی ملک ہے پس جب اس نے کہا کہ تو نے قرض دیا تو گویا
 دعویٰ کیا کہ سب نفع میری ملک ہے۔ ولو ادعی رب المال المضاربة فی نوع وقال الاخر ما سمیت لی تجارة
 بعینہا فالقول للمضارب لان الاصل فیہ العموم والاطلاق والتخصیص لعارض الشرط بخلاف الوكالة
 لان الاصل فیہ الخصوص اور اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے مضاربت ایک قسم خاص میں قرار دی تھی اور مضارب
 نے کہا کہ تو نے میرے واسطے کوئی خاص قسم تجارت نہیں بیان کی تھی تو قسم سے مضارب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضاربت
 میں اصل یہ کہ عام اور مطلق ہو یعنی کوئی خصوصیت و قید نہ ہو اور تخصیص لعارض شرط ہے۔ یعنی شرط عارض ہو کر تخصیص ہو
 جاتی ہے تو اس کا ثابت کرنا چاہیے بخلاف وکالت کے کیونکہ اصل وکالت میں یہ کہ خاص ہو۔ ولو ادعی کل واحد
 منهما فوالقول لرب المال لانهما اتفقا علی التخصیص والاذن يستفاد من جہتہ فیکون القول له۔
 اور اگر مضارب در رب المال میں سے ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ دعویٰ کیا مثلاً مضارب نے کہا کہ کپڑے کی تجارت تھی
 اور رب المال نے کہا کہ اناج کی تجارت تھی تو رب المال کا قول قبول ہوگا کیونکہ رب المال و مضارب نے اس بات
 کا اقرار کیا کہ مضاربت خاص تھی اور اجازت از جانب رب المال حاصل ہوتی ہے تو قول بھی رب المال کا قبول ہوگا
 ولو اتاما البينة فالبينة بينة المضارب لحاجته الى نفی الضمان وعدم حاجة الاخر الى البينة۔
 اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو مضارب کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مضارب کو اپنی ذات سے ضمانت دور کرنے کی
 ضرورت ہے اور رب المال کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ولو وقت البینتان وقتاً فصاحب الوقت
 الاخیر اولی لان آخر الشرطین ینقض الاول۔ اور اگر دونوں کے گواہوں نے اپنی اپنی تاریخ بیان کی ہر تو اخیر تاریخ
 والے کی گواہی اولے سے اس واسطے کہ دو شرطوں میں جو شرط اخیر ہو وہ اول ہوتی ہے۔

کتاب الودیعة !

یہ کتاب ودیعت کے بیان میں ہے۔

مردوع۔ ودیعت رکھنے والا۔ مستودع جس کے پاس ودیعت رکھی گئی مستودع المستودع جس کے پاس مستودع نے اپنی طرف سے ودیعت رکھ دی۔ تعدی جو نفل کو مستودع نے نفل ودیعت کے مال امانت میں کیا۔ قال الودیعة امانة فی ید المودع اذا هلكت لم یضمنها لقوله علیه السلام لیس علی المستعیر غیر المخل ضمان ولا علی المستودع غیر المخل ضمان ولان بالناس حاجة الی الاستیداء فلو ضمانا یمتنع الناس عن قبول الودائع فیتعطل مصالحهم۔ ودیعت مستودع کے پاس ایک امانت ہوتی ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو مستودع اس کا ضمان نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدیث روایت کی جاتی ہے کہ عاریت لینے والے غیر خائن پر ضمانت نہیں ہے اور مستودع غیر خائن پر ضمانت نہیں ہے رواہ الدارقطنی و نحوه ابن ماجہ وکلاہما ضعیضان۔ اور اس دلیل سے کہ لوگوں کو ودیعت رکھنے کی حاجت ہوتی ہے پس اگر ہم مستودع کو ضمان میں ٹھہرا دیں تو لوگ ودیعتیں قبول کرنے سے انکار کریں گے تو لوگوں کی درستی کا روبرو ہر جملے کی۔ فہ حالانکہ اس میں حرج و مشقت ہے جو شرع نے در کر دی ہے تو معلوم ہوا کہ ودیعت میں ضمانت نہیں ہے۔ واضح ہو کہ شرح میں ودیعت کے معنی یہ کہ غیر کو اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا خواہ کوئی مال ہو بشرطیکہ اس قابل ہو کہ اس پر قبضہ ثابت ہو سکے حتیٰ کہ اگر جملے ہوئے غلام کو ودیعت رکھایا جو چیز دریا میں گر گئی ہے اس کو ودیعت رکھا یا پردہ ہوا میں لٹا ہے اس کو ودیعت رکھا تو یہ صحیح نہیں ہے اور ودیعت کا رکن ایجاب و قبول ہے، لیکن خواہ یہ ایجاب و قبول صحیح ہو یا بدلت ہو چنانچہ اگر کسی کے پاس ایک کپڑا رکھ دیا اور وہ بے کچھ نہیں کہا پھر یہ بھی چلا گیا اور وہ بھی چلا گیا اور کپڑا ضائع ہو گیا شخص ضمانت ہوگا کیونکہ عرف میں یہ ودیعت ہے بخلاف اس کے اگر دوسرے نے کہہ دیا ہو کہ میں نہیں جانتا ہوں پھر کپڑا ضائع ہوا تو ضمان نہ ہوگا اور اسی طرح رکھنا بھی غیر قصدی ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی کا کپڑا ہونے لگا اگر کسی دوسرے کے گھر میں ڈال دیا پس اگر وہ حفاظت نہ کرے نہ ضمان ہوگا۔ اور اسی طرح اگر مال ولے نے کہا کہ میں یہ اپنا کپڑا کہاں رکھوں پس اس نے کہا کہ وہاں رکھ دے پھر چوری ہو گیا تو ضمان نہ ہوگا۔ قال وللمودع ان یمفظها بنفسه و بمن فی عیالہ لان الظاہر انہ یمتزم حفظ مال غیرہ علی الوجه الذی یمفظ مال نفسه ولانہ لا یجد بد امن الدفع علی عیالہ لانه لا یمکنہ ملازمة بیته ولا استعما ب الودیعة فی خروجه فکان المالك راضیا به۔ اور مستودع کو اختیار ہوتا ہے کہ بذات خود حفاظت کرے یا بذریعہ ایسے شخص کے جو اس کے عیال میں ہے۔ یعنی جو شخص اس کے ساتھ میں سکونت رکھتا ہے اس واسطے کہ ظاہر اس نے غیر کے مال کی حفاظت کا التزام اسی طور پر کیا جس طور پر اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے یعنی اپنے مال کو بھی بطور حفاظت کے اپنی عیال کے پاس دیتا ہے تو غیر کی ودیعت میں بھی ایسا ہوتا ہے اور اسی واسطے کہ اس کو اپنی عیال کی حفاظت میں دینے سے چارہ نہیں ہے۔ کہونکہ ہر دم اپنی کوٹھری میں رہنا اس سے ممکن نہیں اور نہ باہر جانے میں ہر وقت ودیعت کو ساتھ رکھنا ممکن ہے تو مالک ودیعت اس سے ایسی حفاظت پر راضی ہو چکا ہے خلاصہ یہ کہ مالک مال کو خود معلوم ہے کہ میں جس کے پاس ودیعت رکھتا ہوں اس سے ہر دم بذات خود حفاظت غیر ممکن ہے اور باوجود اس کے جب اس نے ودیعت دی تو راضی ہو چکا کہ وہ اپنی عیال کے ذریعہ سے جس طرح اپنے اموال کی حفاظت کرتا ہے میرے مال کی بھی حفاظت کرے حتیٰ کہ اگر عیال کی حفاظت میں مال ودیعت تلف ہو تو مستودع ضمان نہ ہوگا کیونکہ اس نے حفاظت میں قصور نہیں کیا۔ فان حفظها بغیرہا و ادعها غیرہ ضمن۔ پھر اگر مستودع نے

سوائے خیال کے اس کو غیر کی حفاظت میں دیا ہو یا دوسروں کے پاس ودیعت رکھا ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا۔
 فے حتی کہ اگر تلف ہو تو تاوان ادا کرے گا۔ لان المالك رضى بیده لا بید غیرہ۔ اس واسطے کہ مالک ودیعت
 تو مستودع کے قبضہ پر راضی ہوا تھا نہ غیر کے قبضہ پر فے تو غیر کی حفاظت میں دینا بدون رضا مندی مالک کے
 ہوا اگر کہا جاوے کہ جیسے اس کا ہاتھ ویسے ہی غیر کا ہاتھ کیونکہ ہاتھ ہاتھ برابر ہیں تو جواب دیا کہ نہیں بلکہ فرق ہے
 والایدی تختلف فی الامانة ولان الشئ لا یتضمن مثله۔ اور امانت میں ہاتھ مختلف ہوتے ہیں اور اس دلیل
 سے کہ ایک شے اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی ہے فے یعنی بعضے لوگ تو امانت کے پورے نگہبان و قوی ہوتے
 ہیں اور بعضے خیانت کرتے ہیں تو امانت کی راہ سے لوگوں کے ہاتھوں میں فرق و تفاوت ہے علاوہ بریں مستودع
 کو غیر کے پاس ودیعت رکھنے کا اختیار نہیں ہو سکتا کیونکہ مالک نے اس کو ودیعت دی ہے اور ودیعت اپنے
 ضمن میں اپنی مثل اختیار کو متضمن نہیں ہو سکتی بلکہ کمتر کو متضمن ہوتی ہے۔ کالوکیل لا یوکل غیرہ۔ جیسے وکیل کو یہ اختیار
 نہیں ہوتا کہ غیر کو وکیل کرے فے جیسے مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ اس المال کسی دوسرے کو مضاربیت پر دیدے
 ہاں مضاربیت سے کمتر یعنی بضاعت وغیرہ دینے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح مستودع کو یہ اختیار نہیں کہ غیر کو ودیعت
 دے اگر کہا جاوے کہ ودیعت نہیں دی بلکہ غیر کے حوز یعنی مکان حفاظت میں ودیعت رکھ دی تو جواب یہ کہ۔

والوضع فی حوز غیرہ ایداع۔ اور دوسرے کی حوز میں رکھنا یہی ودیعت دینا ہوتا ہے فے تو جب غیر کی حوز میں
 اپنا مال ودیعت رکھا تو گویا اس کو ودیعت دے دیا پس غیر کو صریح ودیعت دینے میں ضامن ہوتا ہے اسی طرح
 غیر کی حوز میں رکھنے سے ضامن ہوگا۔ الا اذا استاجر الحوز۔ لیکن اگر غیر کے حوز کو کرایہ پر لیا فے تو اس میں رکھنے
 سے ایداع نہیں فیکون حافظا بحوز نفسه۔ پس اپنی حوز میں حفاظت کرنے والا ہوگا فے کیونکہ اپنا حوز خواہ
 ذاتی ملک ہو یا یہ کرایہ ہو برابر ہے پس اگر کرایہ کے مکان سے تلف ہو تو ضامن نہ ہوگا پھر واضح ہو کہ خیال کے
 سوائے کسی غیر کی حفاظت میں دینا اس وقت جائز نہیں کہ بقصد اختیار بدون ضرورت و اضطرار ہو تو ضامن ہوگا۔
 قال الان یقع فی دارہ حریق فیسلمھا الی جاسرہ۔ لیکن جب اضطراری ہو مثلاً اس کے گھر میں آگ لگی پس
 اس نے ودیعت اپنے پڑوسی کے سپرد کر دی۔ او یکون فی سفینة فحاف الخرق فیلقیھا الی سفینة اخرى۔

یادہ کشتی میں سوار تھا پس غرق کا خوف ہوا کہ اس نے ودیعت دوسری کشتی کی جانب پھینک دی فے تو ایسی حالت
 میں ضامن نہ ہوگا لانہ تعین طریقاً للحفظ فی هذه الحالة فیرضیه المالك۔ اس واسطے کہ ایسی حالت میں حفاظت
 کا بھی طریقہ متعین ہو گیا تو مالک اس پر راضی ہوگا فے یعنی مالک خواہ مخواہ اس پر راضی قرار دیا جائے گا پھر اگر مستودع
 نے کہا کہ ایسی حالت واقع ہونے سے میں نے ایسا کیا تھا اور وہ ضائع ہو گئی اور مالک ودیعت نے انکار کیا تو مالک کا قول
 ظاہر ہے اور مستودع کا خلاف ظاہر ہے ولا یصدق علی ذلك الا ببینة۔ اور مستودع کا قول نہیں مانا جائے
 گا مگر گواہی فے یعنی اپنے دعوے پر گواہ لاوے لانہ یدعی ضرورة مسقطۃ للضمان بعد تحقق السبب اس
 واسطے کہ مستودع مذکور تو سبب ضمانت واقع ہو جانے کے بعد ایسی ضرورت کا دعویٰ کرتا ہے جو ضمانت ساقط کرنے
 والی ہے۔ فے یعنی مستودع کی طرف سے ودیعت کسی غیر کو دینا پایا گیا اور یہ موجب ضمان ہے پھر وہ دعویٰ کرتا
 ہے کہ میں نے بضرورت غیر کو دی کہ ضمان ساقط ہے تو اس دعوے پر گواہ لاوے۔ فصدا کما اذا ادعی الاذن فی
 الابداع۔ پس ایسا ہو گیا جیسے مستودع نے ایسی ضرورت میں دعویٰ کیا کہ مستودع نے مجھے غیر کے پاس ودیعت

رکھنے کی اجازت دے دی تھی فے تو یہ قول بدو ن گواہی کے قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے غیر کو دینے کا اقرار کیا تو یہ موجب ضمان ہے پس ساقط کرنے کے لئے اثبات گواہی کی ضرورت ہے قال فان طلبها صاحبها فمنعها وهو یقدر علی تسلیمها ضمنها۔ پھر اگر وولیت کو اس کے مالک نے طلب کیا پس اس نے دینے سے رد کا مالانکہ دے سکتا ہے تو ضمان ہوگا لانہ متعدد بالمنع وهذا لانہ لما طالبہ لم یکن راضیا بما سألہ بعد فیض منها بحسبہ کیونکہ مستودع اس کو روکنے کی وجہ سے متعدی ہو گیا یعنی حد سے تجاوز کرنے والا ہوا جو ظلم ہے اور یہ اس وجہ سے کہ جب مالک نے اپنی وولیت کو طلب کیا تو آئندہ وہ مستودع کے پاس راضی نہیں رہا تو آئندہ روکنے سے اس کا ضمان ہوگا قال وان خلطها المودع بماله حتی لا یتمیز ضمنها ثم لا سبیل للمودع علیها عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر مستودع نے مال وولیت کو اپنے مال میں ملا دیا ایسے طور پر کہ امتیاز نہیں ہو سکتا ہے تو ضمان ہو جائے گا یعنی اس کا تادان ادا کرے پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک وولیت روکنے والے کو اپنا عین مال وولیت لینے کی کوئی راہ نہیں ہے وقال اذا خلطها بمنسہا شرکہ ان شاء مثل ان یخلط الدراہم البیض بالبیض والسود بالسود والحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر مال وولیت کو اس کی جنس میں خلط کر دیا تو مستودع کو اختیار ہے چاہے ضمان لے اور چاہے مخلوط میں شریک ہو جائے مثلاً دو درہیا درمیں کو دو درہیا درمیں ملا دیا یا سیاہ درمیں ملا دیا یا گہوڑوں کو گہوڑوں میں ملا دیا یا جو کو جو میں ملا دیا فے تو یہ ایک جنس میں غلط ہے پس اس میں چاہے شرکت کرے خفی کہ اگر وولیت کے گہوڑوں اور مستودع کے گہوڑوں دونوں برابر ہوں تو دونوں برابر کے شریک ہو جائیں اور چاہے وہ مستودع سے تادان لے لے اور جب تادان لے لیا تو وہ مستودع کی ملک ہو جائے گی۔ لہذا انہ لا یمکنہ الوصول الی عین حقہ صورۃ وامکنہ معنی بالقسمۃ معہ فکان استہلاکاً من وجہ دون وجہ فیصل الی ایہما شاء۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مستودع کو اپنا عین حق ملنا ازراہ صورت کے ممکن نہیں ہے اور ازراہ معنی کے ممکن ہے بایں طور کہ مستودع کے ساتھ بٹوارہ کرے تو وولیت کی حالت یہ ہوگی کہ وہ ایک راہ سے مستہلک ہوگئی اور ایک راہ سے معدوم نہیں ہوئی تو دونوں صورتوں میں سے جو چاہے اختیار کرے۔ ولہ انہ استہلاک من کل وجہ لانہ فعل یتعد معہ الوصول الی عین حقہ ولا معتبر بالقسمۃ لانہا من موجبات الشریکۃ فلا تصلح موجبة لہا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خلط کرنا ہر طرح سے مال وولیت کو گم کرنا ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسا فعل ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے مستودع کو اپنا عین حق ملنا محال ہے اور بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ بٹوارہ تو شرکت کے احکام میں سے ہے پس اس لائق نہ ہوگا کہ شرکت کو واجب کرے فے یعنی جب شرکت ہو جائے پر یہ حکم ہوتا ہے کہ بٹوارہ کیا جاوے تو بٹوارہ ایسی چیز نہیں ہو سکتا جو شرکت کو واجب کرے۔ ولو ابرا الخالط لا سبیل لہ علی الخلو عند ابی حنیفۃ لانہ لاحق لہ الا فی الدین وقد سقط وعندهما بالابراء یسقط خیرۃ الضمان فیتنعین الشریکۃ فی المخلوط۔ اور امام صاحبین کے اختلاف کا اثر یہ ہے کہ اگر مستودع نے خلط کرنے والے کو بری کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مخلوط کے بٹوارہ کی کوئی راہ نہیں ہے اس واسطے کہ امام کے نزدیک مستودع کو صرف تادان کا اختیار تھا جو مستودع کے ذمہ واجب تھا اور بری کر دینے سے ساقط ہو گیا اور صاحبین کے نزدیک بری کرنے سے تادان کا اختیار جاتا رہا پس مال مخلوط میں شرکت کر لینا متنبی ہو گیا۔ و خلط الحل بالنزیت وکل ما یلغ بغیر جنسہ یوجب انتہای حد المالک الی الضمان وهذا بالاجمل لانہ استہلاک صورۃ وکذا معنی لتعد بالقسمۃ

باعتبار اختلاف الجنس۔ اگر تل کا تیل و دیعت تھا اس کو روغن زیتون میں ملا دیا یا اسی طرح ہر رقیق چیز کو اس کی غیر جنس میں ملا دیا تو بالاتفاق مالک کا حق منقطع ہو کر تاوان واجب ہوا کیونکہ جیسے یہ ازراہ صورت کے معدوم کر دیتا ہے۔ اسی طرح ازراہ معنی کے بھی معدوم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اختلاف جنس کی وجہ سے بٹوارہ ممکن نہیں ہے۔ فت تو صرف تاوان لینا متعین ہو گیا۔ ومن هذا القبیل خلط الحنطة بالشعیر فی الصحيح لان احدهما لا یخلو عن حیات الاخر فتعذر التمییز والقسمۃ۔ اسی طرح گہوں کو جو میں ملا دینا بھی صحیح قول میں اسی قسم سے ہے اس واسطے کہ گہوں وجوہ سے ہر ایک میں دوسرے کے دانے ملتے ہوتے ہیں تو عین و دیعت کو تمیز کرنا متعذر ہے اور بٹوارہ بھی ممکن نہیں ہے فت تو بالاتفاق حق مالک منقطع ہو جائے گا اور اس کے واسطے تاوان واجب ہو گا کیونکہ اگر خالص جو یا خالص گہوں و دیعت ہوں تو بھی بٹوارہ ممکن نہیں ہے حالانکہ جو میں گہوں کے دانے ملتے ہوتے ہیں اور گہوں میں جو کے دانے مخلوط ہوتے ہیں تو عین و دیعت کا امتیاز کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے اور بٹوارہ بوجہ غیر جنس ہونے کے ممکن نہیں تو لامحالہ تاوان متعین ہوا یعنی اپنی و دیعت کے مثل تاوان لے۔ ولو خلط المائع بجنسہ فعند ابی حنیفۃ ینقطع حق المالك الى الضمان لما ذکرنا عند ابی یوسف ینقطع حق تاوان لقل تابعاً لا اکثر اعتباراً للغالب اجزاء وعند محمد شرکہ بکل حال لان الجنس لا یغلب الجنس عندہ علی ما مر فی الرضاع۔ اور اگر رقیق چیز کو اس کی جنس میں خلط کر دیا مثلاً روغن زیتون و دیعت تھا اس کو روغن زیتون میں خلط کر دیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مالک کا حق منقطع ہو کر تاوان واجب ہو گا کیونکہ یہ ہر طرح سے معدوم کرنے کے معنی ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک کم کو زیادہ کے تابع کرینگے کیونکہ جواز راہ اجزا غالب ہے ^{اعتباراً} کیا جائے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک ہر حالت میں مستودع کا شریک ہو جائے گا اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک ایک جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ کتاب الرضاع میں گذر چکا ہے کہ اگر دو عورتوں کا دودھ ملا کر ایک بچہ کو پلایا گیا تو دونوں سے رضاع ثابت ہو جاتی ہے اور یہ اعتبار نہیں کہ جس کا دودھ غالب ہو اسی سے رضاعت ثابت ہو کیونکہ دونوں دودھ ایک جنس ہیں اور ہم جنس میں غالب کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی طرح جب و دیعت رقیق کو اس کی جنس میں ملا دیا تو جس کی مقدار غالب ہو اس کا اعتبار نہیں بلکہ ہر حال میں شرکت ہو جائے گی اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جس کی مقدار غالب ہے وہ لے لے مثلاً و دیعت کی مقدار زیادہ ہو تو اس مخلوط کو مودع لے لے اور مستودع کو تاوان دے دے اور اگر مستودع کا مال زیادہ ہو تو وہ لے کر مودع کو تاوان دیدے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہر حال میں تاوان ہے۔ و نظیرہ خلط الدہام بمثلھا اذابہ لانه یصیر مائعاً بالاذابۃ۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ و دیعت کے درمیں کو اپنے درمیں کے ساتھ گلا ڈالا تو بھی تینوں اماموں میں ایسا ہی اختلاف ہے جیسے رقیق و دیعت کو اپنی جنس میں ملانے میں اختلاف ہے اس واسطے کہ گلانے سے درم بھی رقیق بننے والی چیز ہو گئی۔ نہ یہ سب اس وقت ہے کہ مستودع نے اپنے قصد سے خلط کیا ہو۔ قال وان اختلطت بمالہ من غیر فعلہ فهو شریک لصاحبہا کما اذا انشق الکيسان فاختلطا لانه لا یضمنہا لعدم الصنع فیتستتر کانت وهذا بالاتفاق۔ اور اگر و دیعت بدون مستودع کے فعل کو مستودع مال سے کسی طرح خلط ہو گئی تو توہ مالک و دیعت کا سا بھی ہو جائیگا جیسے زر و دیعت کی مثلی اور مال مستودع کی مثلی دونوں پھٹ کر دونوں کے درم مل گئے تو مستودع ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس کی کوئی حرکت نہیں ہے بلکہ مودع و مستودع دونوں مخلوط ہیں شریک ہو جائیں

اور یہ حکم بالاتفاق ہے قال فان انفق المودع بعضها ثم رد مثله فخلطه بالباقي ضمن الجميع لانه خلط مال غيره بماله فيكون استملاكا على الوجه الذي تقدم - اور اگر مستودع نے ودیعت میں سے کچھ خرچ کیا پھر جس قدر خرچ کیا تھا اس کی مثل لے کر باقی ودیعت میں ملا دیا تو کل ودیعت کا ضامن ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے مال کو لے کر غیر کے مال میں ملا دیا تو موافق تفصیل سابق کے یہ ودیعت کا استہلاک ہے۔ نہ اور اگر ودیعت میں سے کچھ مال خرچ کر لے کو نکالا پھر خرچ نہیں کیا بلکہ ودیعت میں ملا دیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر مستودع نے ودیعت کو لے کر اپنے کام میں لگایا تو ضامن ہو جاتا ہے۔ قال واذا تعدى المودع في الوديعة بان كانت دابة فركبها او ثوبا فلبسه او عبدا فاستخدمه او اودعها عند غيره ثم ازال التعدى فردها الى يده زال الضمان وقال الشافعي لا يبرأ عن الضمان لان عقد الوديعة امر تفع حين صار ضامنا للمنافاة فلا يبرأ الا بالرد على المالك ولذا ان الامر باق لا طلاقه وارتفاع حكم العقد ضرورة ثبوت نقيضه فاذا ارتفع عاد حكم العقد كما اذا استأجرة للحفظ شهرا فترك الحفظ في بعضه ثم حفظ في الباقي فحصل الرد الى نائب المالك -

اگر مستودع نے ودیعت میں امانت کے خلاف کیا مثلاً کوئی گھوڑا ودیعت رکھا تھا پس اس کو وہ اپنی سواری میں لایا یا کوئی کپڑا امانت رکھا تھا اس کو پہنایا کوئی غلام امانت رکھا تھا اس سے خدمت لی یا مستودع نے امانت کی چیز کسی اجنبی کے پاس امانت رکھ دی پھر جو کچھ مخالفت کی تھی وہ دور کر دی اور اس چیز کو بدستور سابق امانت میں لے آیا تو اس کے ذمہ سے ضمانت ساقط ہو جائے گی یعنی اگر امانت میں کچھ خیانت کی پھر خیانت چھوڑ کر بدستور اس کو امانت میں رکھا تو خیانت کی وجہ سے جو ضامن ہو گیا تھا وہ ضمانت جاتی رہے گی اور امام شافعی نے فرمایا کہ وہ ضمانت سے بری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت وہ ضامن ہو گیا تھا اسی وقت امانت کا معاملہ اٹھ گیا تھا کیونکہ ایک ہی شخص ضامن و امین نہیں ہو سکتا تو وہ ضمانت سے جب ہی بری ہوگا کہ ودیعت اس کے مالک کو واپس کرے یعنی بعد واپسی کے اگر ودیعت لے تو ودیعت ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم ودیعت ابھی باقی ہے کیونکہ حفاظت کا حکم مطلق تھا یعنی قبل مخالفت کے ہر پابعد مخالفت کے ہر دونوں کو شامل ہے اور رہا مخالفت کی وجہ سے امانت کا حکم اٹھ جاتا۔ اس ضرورت کی وجہ سے تھا کہ اس کا اثبات یعنی ضامن ہونا ثابت ہو گیا تھا تو جب یہ قبض دور ہوگی تو پہلا حکم امانت کا عود کرے گا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص کو ایک ہتھیار تک حفاظت کے واسطے نوکر رکھا پھر اس نے اس ہتھیار میں چند روز حفاظت چھوڑ دی پھر باقی دنوں تک حفاظت کی تو یہ حفاظت شمار ہوتی ہے پس واپس کرنا مالک کے نائب کے پاس ہو گیا ہے یعنی مستودع خود مالک ودیعت کا نائب ہے تو اس کے پاس واپس کر دینا ہی مالک کے پاس واپسی ہے حاصل یہ ہے کہ جب امین نے مخالفت کی تو ضامن ہو جانے کی وجہ سے وہ امین نہیں رہا۔ بلکہ ضامن ہو گیا پھر ضمانت جب ہی نائل ہوگی کہ امانت اس کے مالک کر یا اس کے مالک کے نائب کو واپس دے اور یہاں امین خود مالک ودیعت کا نائب بھی ہے تو جب اس نے مخالفت چھوڑ کر حفاظت کے طور پر وہ کپڑا وغیرہ اپنے پاس رکھا تو گویا مالک کے نائب کے پاس پھر دیا تو پھر امین ہو جائے گا کیونکہ مالک ودیعت نے جو اس کو حفاظت کا حکم دیا تھا یہ حکم ہر وقت کے واسطے تھا۔ قال فان طلبها صاحبها فصح ما ضمنها لانه لما طالبه بالرد فقد عرله عن الحفظ فبعد ذلك هو بالامساك خاصا صاب مانع منه فيضمنها فان عاد الى الاعراف لم يبرأ عن الضمان لا ارتفاع العقد اذا المطالبة بالرد رافع من جهته والجهود فسخ من جهة المودع كجهود

الوكيل الوكالة وجود احد المتعاقدين البيع فتم الرفع اعلان المورد يتفرد بعزل نفسه بمحض من
المستودع كالوكيل يملك عزل نفسه بحضرة الموكل واذا ارتفع لا يعود الا بالتجديد فلو وجد الرد الى
نائب المالك بخلاف الخلاف ثم العود الى الوفاق - اگر مالک نے اپنی ودیعت طلب کی اور مستودع اس سے
منکر ہو گیا یعنی کہا کہ میرے پاس کچھ ودیعت نہیں ہے تو مستودع اس کا ضامن ہو جائے گا جسے حتیٰ کہ اگر اس کے
بعد تلف ہو تو اس کو ودیعت کا تاوان ادا کرنا پڑے گا جبکہ گواہوں سے ثابت ہو جائے یا خود اقرار کرے کہ میرے پاس
ودیعت تھی مگر وہ بعد مطالبہ کے ضائع ہو گئی تو تاوان ادا کرے گا۔ م۔ اس واسطے کہ جب مالک نے اس سے واپسی
کا مطالبہ کیا تو امانتی حفاظت سے اس کو معزول کر دیا پس بعد اس کے وہ روکنے میں ودیعت کا غصب کرنے والا
ودینے سے انکار کرنے والا ہے تو ودیعت کا ضامن ہو گیا پھر اس کے بعد اگر اس نے ودیعت کا اقرار بھی کر لیا تو جب
تک سپردہ کرے ضمانت سے بری نہ ہوگا خواہ اس واسطے کہ عقد ودیعت مرتفع ہو چکا کیونکہ مالک کی طرف سے واپسی
کا مطالبہ کرتا بھی اس عقد کو دور کرنا ہوا اور مستودع کی طرف سے بھی اس کا انکار کرنا فسخ ہے جیسے وکیل کا وکالت سے انکار
کرنا فسخ وکالت ہوتا ہے یا بالبح یا مشتری کا بیع سے انکار کرنا اس کا توڑنا ہوتا ہے اسی طرح مستودع کا انکار بھی عقد ودیعت
کا توڑنا ہوا تو عقد ودیعت دور ہونا دونوں جانب سے پورا ہو گیا یا اس دلیل سے کہ ودیعت میں مستودع کو یہ اختیار ہوتا ہے
کہ مورد کی موجودگی میں یعنی اگاہی میں جب چاہے اپنے آپ کو معزول کر دے جیسے وکیل کو موکل کی موجودگی میں اپنے آپ
کو معزول کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب عقد ودیعت مرتفع ہو چکا تو بدون تجدید کے وہ عود نہ کرے گا۔ ف۔ پھر اگر اس
نے ودیعت کا اقرار بھی کر لیا تو وہ ابن تہ ہوگا۔ م۔ کیونکہ مالک کے نائب کو واپس کرنا نہیں پایا گیا ف۔ کیونکہ فسخ ودیعت
کے بعد وہ نائب باقی نہیں رہا۔ م۔ بخلاف مسئلہ سابق کے جہاں کہ مستودع نے مخالفت کی پھر موافقت اختیار کی
ف۔ یعنی مثلاً حفاظت کے واسطے کپڑا رکھا تھا تو جب تک مستودع اس کو محفوظ رکھے تب تک موافقت ہے اور
جب اس کو پہنے یا اور تصرف کرے جو حفاظت سے متعلق نہیں ہے تو یہ مخالفت ہے لیکن مالک نے ابھی عقد ودیعت
کو نہیں توڑا اور نہ مستودع نے فسخ کیا حتیٰ کہ مستودع اس کا ابھی نائب ہے پس اگر وہ مخالفت چھوڑ کر موافقت اختیار
کرے تو بدستور ابن تہ مستودع ہو جائے گا اور یہاں تو انکار کی وجہ سے فسخ ہو کر وہ مستودع نہیں رہا حتیٰ کہ بعد اس کے
اقرار کرنے سے بھی مستودع نہ ہو جائے گا۔ ولو جحد هاعند غير صاحبها لا يضمنها عند ابی يوسف خلافا لفرقان
الجحد عند غيره من باب الحفاظ لان فيه قطع طمع الطامعين ولا نه لا يملك عزل نفسه بخير محض منه او
طلبه فبقی الامر بخلاف ما اذا كان بحضرة - اور اگر مستودع نے ودیعت کا انکار سوائے مالک کے کسی
دوسرے کے سامنے کیا ہو تو فرج کے نزدیک ضامن ہوگا اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اس واسطے کہ مالک
کے سوائے غیر کے سامنے انکار کرنا از قسم حفاظت ہے کیونکہ اس انکار میں ودیعت کی ہوس کرنے والوں کی طمع
منقطع ہوتی ہے اور اس لئے کہ بغیر حضوری مالک یا اس کے طلب کرنے کے مستودع اپنے آپ کو معزول نہیں کر
سکتا ہے کہ وہ برابر مستودع رہے گا۔ بخلاف اس کے اگر مالک کے سامنے انکار کرے تو البتہ فسخ ہے۔ قال
وللمودع ان يسافر بالوديعة وان كان لها حمل ومؤنة عند ابی حنيفة وقال ليس له ذلك اذا كان لها حمل
ومؤنة وقال الشافعي ليس له ذلك في الوجهين - اور مستودع کو اختیار ہے کہ ودیعت کو لے کر سفر کرے
اگرچہ ودیعت ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے بار برداری مشقت ہوتی ہے نہ خواہ صرف تین روز کی راہ ہو یا زیادہ

ہو۔ ع۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مال و ودیعت ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے بار برداری و مشقت ہوتی ہے تو اس کو سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کو دونوں صورتوں میں یہ اختیار نہیں ہے۔ فقہ یعنی خواہ ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے بار برداری ہے جیسے گھوڑوں وغیرہ یا بار برداری کی ضرورت نہیں ہے جیسے مشک کا فور وغیرہ دونوں صورتوں میں اس کو سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے۔ لابی حنیفہؒ اطلاق الامر والمفاضة محل للحفظ اذا كان الطريق امنا ولهذا ايملكه والوصى في مال الصبي۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حفاظت کا حکم مطلق دیا ہے یعنی کسی جگہ کی خصوصیت نہیں ہے اور راستہ و میدان میں بھی حفاظت کی جگہ ہے بشرطیکہ یہ راستہ محفوظ ہو اسی واسطے طفل صغیر کا مال لے کر باپ یا وصی کو سفر کرنے کی دلائی حاصل ہوتی ہے۔ فقہ حالانکہ طفل صغیر کے مال میں باپ یا وصی کو صرف ایسے تصرف کا اختیار ہے جو بہتر ہو اور جس میں کچھ ہر نہ ہو پس اگر سفر کی منزلوں میں خطر ہوتا تو باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوتا اور جب وہاں حفاظت ممکن ہے تو مستودع کو بھی ساتھ لے جانے کا اختیار ہے۔ ولهما انه يلزمه مؤنة الرد في مال حمل ومؤنة قاتلها هرا نه لا يرضى به فيقيد به۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے ذمہ واپسی کا خرچہ لازم ہوگا جبکہ ودیعت ایسی چیز ہو کہ جس کے واسطے بار برداری و خرچہ کی ضرورت ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مالک اس فعل پر راضی نہ ہوگا پس حفاظت مطلقة نہیں ہے بلکہ اس میں یہ قید معتبر ہے۔ فقہ کہ وہ ایسے طور پر حفاظت کرے کہ مالک کے ذمہ واپسی کا خرچہ لازم نہ ہو اور واضح ہو کہ واپسی شرعاً مالک کے ذمہ ہے اگرچہ مستودع اپنی ہربانی و قناعت سے بغیر خرچہ کے واپس لاوے۔ والشافعي يقيده بالحفظ المتعارف وهو الحفظ في الامصار وصار كالا مستحفاظ باجر قلنا مؤنة الرد يلزمه في ملكه ضرورة امتثال امره فلا يبالى به والمعتاد كونه في المصر لا يحفظهم ومن يكون في المفاناة يحفظ ماله فيها بخلاف الاستحفاظ باجر لانه عقد معاوضة فيقتضى التسليم في مكان الحق۔ اور شافعی رحمہ اللہ اس حکم و ودیعت کو مطلق حفاظت نہیں دیتے بلکہ ایسی حفاظت سے مقید کرتے ہیں جو متعارف ہو اور وہ شہروں میں حفاظت ہے فقہ یعنی مودع کی مراد یہ ہے کہ جس طرح لوگوں میں اپنے مال کی حفاظت کا رواج ہے شہر میں حفاظت کرتے ہیں کہ اسی طرح حفاظت کرے۔ م۔ اور یہ ایسا ہوگا جیسے کسی کو حفاظت کرنے کے واسطے لو کہ رکھتا ہے تو وہ اس مال کو لے کر سفر میں نہیں جاسکتا ورنہ ناسن ہوگا پس حاصل یہ ہوا کہ صاحبین تو بار برداری کی چیز نہ لے جاتے ہیں یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالک پر واپسی کا خرچہ بڑھتا ہے تو یہ اس کی اجازت میں شامل نہیں ہے۔ م۔ ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں یہ خرچہ اس کی ملکیت میں اس ضرورت سے لازم آیا کہ اس کے حکم حفاظت کی فرمانبرداری کی گئی تو اس خرچہ پڑنے کی کچھ پرواہ نہ ہوگی فقہ اور شافعیؒ حفاظت کی یہی معنی دیتے ہیں کہ رواج کے موافق مستودع کو شہر میں حفاظت کا اختیار ہے اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ عادت کے موافق معتاد تو یہ امر ہے کہ مودع و مستودع خود شہر میں ہوتے ہیں یہی حفاظت تو وہ شہر میں معتاد نہیں ہے اور جو شخص جنگل میں ہر وہ جنگل میں اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے پس یہ حکم حفاظت میں سے بخلات اس کی اجازت ہے حفاظت ہا ہا اس قسم سے نہیں ہے کیونکہ وہ تو عقد معاوضہ ہے پس جہاں عقد ہوا وہاں سپرد کرنے کو مقتضی ہے واذ انھاہ المودع ان يخرج بالودیعة فخرج بها ضمن لان التقيد مفيد اذا الحفظ في المصر ابلغ فكان صحيحا۔ اگر مودع لے اس کو ودیعت ہا ہر لے جانے سے منع کر دیا پھر وہ اس کو باہر لے گیا تو ضامن ہوگا اس واسطے کہ حفاظت

میں باہر نہ لے جانے کی قید لگانا مفید ہے اس واسطے کہ شہر کے اندر حفاظت کرنا خوب پوری حفاظت ہے تو اس کا قید لگانا صحیح ہے۔ بخلاف اسکے اگر یہ قید لگا دے کہ میری ولایت کی حفاظت کے لئے یہ صندوق اختیار کرنے وہ تو یہ قید بیفائدہ ہے کما فی الفتاویٰ۔ قال واذا اودع رجل ودیعة فحضر احدھا یطلب نصیبہ لم یدفع الیہ نصیبہ حتی یحضر الآخر عند ابی حنیفۃ نحو قال یدفع الیہ نصیبہ و فی الجامع الصغیر ثلثة استودعوا رجلا الفانقاب اثنتان فلیس للحاضرات یاخذ نصیبہ عندہ و قال لہ ذلک والخلاف فی المکیل والموزون وهو المراد بالمدکور فی المختصر لہما انہ طالبہ یدفع نصیبہ فیومر بالدفع الیہ کما فی الدین المسترک و ہذا لانہ یتطلبہ بتسلیم ما سلم الیہ وهو النصف ولہذا کان لہ ان یاخذہ فکذا یومر ہو بالدفع الیہ والابی حنیفۃ انہ طالبہ بدفع نصیب الغائب لانہ یتطلبہ بالمفرد وحقہ فی المشاع والمفرد للعین یشتمل علی الحقیق ولای تمیز حقہ الا بالقسمۃ و لیس للمودع ولایۃ القسمۃ ولہذا الایقاع دفعہ قسمۃ بالاجماع بخلاف الدین المسترک لانہ یتطلبہ بتسلیم حقہ لان الدیون تقفی بامثالہا وقولہ لہ ان یاخذہ قلنا لیس من ضرورتہ ان یجبر المودع علی الدفع کما اذا کان لہ الف درهم ودیعة عند انسان وعلیہ الف لغيرہ فلغریبہ ان یاخذہ اذا ظفریہ و لیس للمودع ان یدفعہ الیہ —

اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے پاس ودیعت رکھی پھر دونوں میں سے ایک نے حاضر ہو کر اپنا حصہ طلب کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب تک دوسرا حاضر نہ ہو اس کا حصہ اس کو نہیں دیا جائے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کا حصہ اس کو دے دیا جائے گا اور جامع صغیر میں ہے کہ تین شخصوں نے ایک شخص کے پاس ہزار درہم ودیعت رکھے پھر ان میں سے دو شخص غائب ہو گئے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو شخص حاضر ہے اس کو یہ اختیار نہیں کہ اپنا حصہ لے لے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کو یہ اختیار ہے اور یہ اختلاف ایسی ودیعت میں ہے کہ جو کیلی یا دونی ہو اور کتاب میں جو مسئلہ لکھا اس میں ہی مراد ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مستودع سے صرف اپنا حصہ دے دینے کا مطالبہ کیا تو مستودع کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو دیدے جیسے قرضہ مشترک میں ہوتا ہے۔ یعنی مثلاً دو شخصوں نے اپنا مشترک غلام فروخت کیا پھر دونوں میں سے جو شخص حاضر ہے وہ مدیون سے اپنے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے اور جب اس کی یہ ہے کہ شریک لے صرف اس قدر حصہ کا مطالبہ کیا جو اس کو مسلم ہے اگر وہ نصف ہے اور اسی وجہ سے اس کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ لے لے پس یوں ہی مستودع کو بھی حکم دیا جائے گا کہ اس کا حصہ دے دے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے غالب کا حصہ دینے کا مطالبہ کیا اس واسطے کہ وہ مقسوم میز کا مطالبہ کرتا ہے اور اس مال عین سے جو جدا کیا جاوے وہ دونوں کے حق کو شامل ہوگا اور صرف مطالبہ کرنے والے کا حق جب ہی میز ہوگا کہ بٹوارہ کیا جائے اور مستودع کو بٹوارہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے لہذا مستودع کا دنیا بالا جماع بٹوارہ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف قرضہ مشترک کے کہ اس میں قرض خواہ اپنا حق دینے کا مطالبہ کرتا ہے اس واسطے کہ قرضوں کی ادائیگی تو بٹل ہو کر رہتی ہے۔ یعنی قرضہ پر جو قرضہ ہے وہ بعینہ نہیں دیتا ہے بلکہ قرضہ کے مثل دیتا ہے پھر مقاصد ہو جاتا ہے اور یہ جو صاحبین نے فرمایا کہ ہر ایک ودیعت رکھنے والا جہاں اپنا حصہ پاوے لے سکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں یہ جائز ہے مگر اس کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہے کہ مستودع پر دے دینے کا جبر کیا جاوے چنانچہ اگر ایک شخص کے ہزار درہم کسی کے پاس ودیعت ہوں اور ودیعت رکھنے والے پر کسی دوسرے کے ہزار درہم آتے ہیں تو اس کے قرض خواہ کو اختیار ہے کہ جہاں اس کا مال پاوے لے لے مگر مستودع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ودیعت اس کو دے دے اور یہاں اسی میں گفتگو ہے کہ مستودع کو دینا جائز ہے یا نہیں۔ قال وان اودع رجل عند رجلین شیئاً مما یقسم لہ یجزان یدفعہ احدہما الی الآخر و لکنہما یقتسمانہ

فیحفظ واحد منهما نصفه وان كان مالا يقسم جازان يحفظه احدهما باذن الآخر وهذا عند ابی حنیفہؒ —
اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے پاس ایسی چیز و ولیعت رکھی جو بٹوارہ کے قابل ہے تو دونوں مستودع میں سے
کسی ایک کو یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے کو دے دے یعنی ایک ہی کی حفاظت میں دیدے بلکہ دونوں اس کا
بٹوارہ کریں پھر ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کرے اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ جس کا بٹوارہ نہیں ہو سکتا ہے
تو جائز ہے کہ دونوں میں سے کوئی باجارت دوسرے کے اس کی حفاظت کرے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے
فـ مثلاً اگر گھوڑوں اس نے دونوں کی ولیعت میں دیے ہوں تو دونوں بٹوارہ کر کے اس کی نصف نصف حفاظت
کریں اور اگر اس نے ایک غلام دونوں کی ولیعت میں دیا تو وہ بٹوارہ کے قابل نہیں ہے پس دونوں میں سے
کوئی مستودع دوسرے کی اجازت سے اس کی حفاظت کرے۔ وكذلك الجواب عنده في المردتهين
والوكيلين بالشراء اذا سلما احدهما الى الآخر۔ اور یہی حکم امام رحمہ اللہ کے نزدیک دو مرتہنوں اور خریدنے کے
دو وکیلوں میں ہے جبکہ دونوں میں سے ایک دوسرے کو سپرد کرے فـ رہن کی مثال یہ ہے کہ اگر زبید نے
دو شخصوں کے پاس ایسی چیز رہن کی جو بٹوارہ کے قابل ہے پھر دونوں میں سے ایک نے یہ چیز دوسرے کے سپرد
کر دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس حصہ کا ضامن ہوگا اور وکیل خرید کی مثال یہ ہے کہ زبید نے دو شخصوں کو
ایک چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا اور دونوں کو ایسا مال دیا جو بٹوارہ کے قابل ہے پھر ایک وکیل نے کل
مال دوسرے کی حفاظت میں دے دیا اور وہ ضائع ہو گیا تو نصف کا ضامن ہوگا۔ ع۔ وقلا لا حد هما ان
يحفظ باذن الآخر في الوجهين لهما انه رضي بامانتها فكان لكل واحد منهما ان يسلم الى الآخر ويضمنه كما في مالا يقسم۔
اور صاحبین نے فرمایا کہ ولیعت قابل قسمت ہو یا نہ ہو ہر ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے کی اجازت سے حفاظت
کرے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ولیعت رکھنے والا تو دونوں کی امانت پر راضی ہو گیا تو دونوں میں سے
ہر ایک مستودع کو یہ اختیار ہوگا کہ دوسرے کے سپرد کر دے اور ضامن نہ ہوگا جیسے غیر قابل قسمت میں ہر تپے
فـ یعنی جو چیز قابل قسمت نہ ہو اس کے سپرد کرنے میں بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے بالجملہ صاحبینؒ نے
قابل بٹوارہ کو غیر قابل بٹوارہ پر قیاس کیا اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ مورد نے دونوں کی امانت پر اعتماد
کیا تو اس میں دلالت پائی گئی کہ وہ ہر ایک کی سپردگی پر رضامند ہے۔ ع۔ وله انه رضي بحفظهما ولم يرض
بحفظ احدهما كله لان الفعل متى اضيف الى ما يقبل الوصف بالتجزى يتناول البعض دون الكل فوقع التسليم
الى الآخر من غير رضا المالك فيضمن الدافع ولا يضمن القابض لان مورد المودع عنده لا يضمن —
امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولیعت رکھنے والا دونوں کی حفاظت کرنے پر راضی ہوا اور اس امر پر راضی نہیں
ہوگا کہ دونوں میں سے ایک ہی شخص پوری ولیعت کی حفاظت کرے اس واسطے کہ حفاظت کرنے کا فعل جب
ایسی چیز کی طرف مضاف ہو جو ٹکڑے ہونے کی سلفت قبول کرتا ہے تو یہ جزو کو شامل ہوگا اور کل کو شامل نہ ہوگا یعنی
جب حفاظت کرنا ایسی چیز میں مشترک بیان کیا جو ٹکڑے ہو سکتی ہے تو یہ حکم اس کے جزو کو شامل ہوگا اور کل کو شامل
نہ ہوگا تو اپنا حصہ بھی دوسرے کو سپرد کرنا بدون رضا مندی مالک کے واقع ہوا پس سپرد کرنے والا ضامن ہو جائے گا اور
قبضہ کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مستودع نے اپنی طرف سے جس کے پاس ولیعت رکھ دی ہو وہ امام رحمہ اللہ کے
نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ فـ امدہ قاعدہ تو اس صورت میں ہوگا کہ جب حفاظت کرنا ایسی ولیعت کی طرف

مضاف کیا گیا ہو جو تقسیم کے قابل ہے۔ و هذا بخلاف ما یقسم لانه لما اودعها ولا یمكنها الاجتماع علیه اناء الليل والنهار وامكنهما المهايأة كان المالك راضيا بدفع الكل الى احد هما في بعض الاحوال -

اور یہ حکم بر غلات ایسی ودیعت کے ہے جو تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کہ اس میں ہر ایک کو دوسرے کے سپرد کرنا جائز ہے اور حفاظت صرف ایک جزو تک مقصود نہ ہوگی اس واسطے کہ جب اس نے دونوں کے پاس ودیعت رکھی حالانکہ اوقات شب و روز میں ہر وقت ان دونوں کا مجتمع رہنا ممکن نہیں ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ دونوں باری باری سے حفاظت کریں تو یہ ذیل ہے کہ مالک اس بات پر رضی ہو گیا کہ بعض حالات میں ایک مستودع کل ودیعت دوسرے کو سپرد کرے۔ و اذا قال صاحب الوديعة للمستودع لا تسلمها الى زوجتك فسلمها اليها لا یضمن وفي الجامع الصغير اذا نهاه ان يدفعها الى احد من عياله فدفعها الى من لا بد منه لا یضمن کما اذا كانت الوديعة دابة فنهاه عن الدفع الى غلامه وکما اذا كانت شيئا یحفظ علی يد النساء فنهاه عن الدفع الى امرأته وهو محمل الاول لانه لا یمكن اقامة الحمل مع مراعاة هذا الشرط وان كان مفیداً فیلغو وان كان له منه بد ضمن لان الشرط مفید فان من العیال من لا یؤمن علی المال وقد امکن العمل به مع مراعاة هذا الشرط فاعتبر۔ اگر مالک ودیعت نے مستودع سے کہا کہ تو یہ ودیعت اپنی زوجہ کو سپرد نہ کرنا پس مستودع نے اپنی زوجہ کو ودیعت سپرد کر دی تو ضامن نہ ہوگا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر مودع نے مستودع کو منع کر دیا کہ اپنی عیال میں سے کسی کو یہ ودیعت نہ دینا پھر مستودع نے ایسے شخص کو دیدی کہ اس کے دینے سے چارہ نہیں ہے یعنی حفاظت کے واسطے مستودع کو اس شخص کے سپرد کرنے میں لا چارہ ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ مثلاً ودیعت کوئی گھوڑا وغیرہ سواری کا جانور تھا کہ اس کی نسبت مودع نے منع کر دیا کہ اپنے غلام کو نہ دینا حالانکہ دانے پانی کے واسطے خواہ مخواہ غلام کو دینا پڑے گا یا مثلاً ودیعت ایسی چیز ہے جو عورتوں کے ہاتھ میں حفاظت کی جاتی ہے پس مودع نے اس کو منع کر دیا کہ اپنی زوجہ کو نہ دینا حالانکہ حفاظت کے واسطے زوجہ کو دینا ضروری ہے پس جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سپرد کرنا لا بد ضروری ہو تو ضامن نہ ہوگا اور کتاب کی عبارت بھی اسی پر محمول کی جائے گی یعنی اگر زوجہ کی حفاظت میں دینا ضروری ہو تو سپرد کرنے سے ضامن نہ ہوگا کیونکہ مودع کی اس شرط کی نگہداشت کے باوجود وہ حفاظت نہیں کر سکتا ہے پس یہ شرط اگرچہ مودع کے واسطے مفید ہو تو بھی لغو ہو جائے گی اور اگر مستودع کو یہ گنجائش نکلی کہ وہ اس شخص کے سپرد نہ کرے تو اس کے سپرد کرنے سے ضامن نہ ہو جائے گا کیونکہ شرط ایسی ہے جو مودع کے واسطے مفید ہے کیونکہ آدمی کی عیال میں بعض ایسے شخص ہوتے ہیں کہ جن پر مال کی امانت داری کا اعتماد نہیں ہو سکتا اور حال یہ ہے کہ مستودع کو اس شرط مفید کی نگہداشت کے باوجود حفاظت کرنا ممکن ہے تو اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر مودع نے مستودع کو منع کر دیا کہ ودیعت کو اپنی زوجہ یا غلام وغیرہ عیال کے سپرد نہ کرے پھر مستودع نے اپنی اس عیال کو سپرد کی تو دیکھا جاوے کہ اگر بغیر اس کے سپردگی کے حفاظت ممکن تھی تو ضامن ہو جائے گا۔ وان قال احفظها فی هذا البيت فحفظها فی بیت آخر من الدار لم یضمن لان الشرط غیر مفید فان البیتین فی دار واحد لا یتفاوتان فی الحرز۔ اور اگر مودع نے مستودع سے کہا کہ تو اس کو ٹھری میں ودیعت کی حفاظت کی جیو پس مستودع نے اسی گھر کی دوسری کوٹھری میں اس کی حفاظت کی تو ضائع ہونے سے مستودع ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوٹھری معین کرنے کی شرط کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ ایک ہی گھر کی دو کوٹھریوں میں حفاظت حاصل ہونے کی رو سے تفاوت

نہیں ہوتا ہے فتے اور یہ حکم باستحسان ہے اور قیاس اس کو مفتقی تھا کہ ضامن ہو جاوے اس واسطے کہ ایک ہی گھر کی دو کوٹھریاں کبھی حفاظت کی راہ سے تفاوت ہوتی ہیں مثلاً ایک کی پشت کوچہ کی جانب ہو تو وہاں سے چور رسید کر سکتا ہے اور دوسری اینچ گھر میں ہے تو اس میں حفاظت زیادہ ہے پس مفید شرط سے مخالفت کرنے میں ضامن ہونا چاہیے و لیکن استحساناً ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ فرق معتبر نہیں ہے جیسے کہا کہ کوٹھری کے اس گوشہ میں حفاظت کی جیویا اس صندوق میں رکھو تو کچھ مفید نہیں ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ قیاس کو لینا بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ کیونکہ عموماً ہمارے دیار میں مکانات وسیع ہوتے ہیں لہذا شرط مفید ہے۔ چنانچہ آئندہ آتا ہے۔ وان حفظھا فی دار آخری ضمن لان الدارين تتفاوتان فی العرض فكان مفیداً فیصح التقیید ولو كان التفاوت بین التبین ظاہراً بان کانت الدار التي فیها البیتان عظیمۃ والبیت الذی نہاہ عن الحفظ فیہ عورة ظاهرة صح الشرط۔

اور اگر اس ضرورت میں مستودع نے دوسرے گھر کی کوٹھری میں اس کی حفاظت کی تو ضائع ہو جانے سے ضامن ہو جائے گا اس واسطے کہ حفاظت کے حق میں دو گھروں میں فرق ہوتا ہے تو شرط مذکور مفید ہے پس ودیعت میں اس کی قید لگانا صحیح ہے اور اگر ایک ہی گھر کی دو کوٹھریاں ایسی ہوں جن میں تفاوت ظاہر ہے۔ یعنی حفاظت کی راہ سے کھلا ہوا تفاوت ہے۔ مثلاً وہ گھر جس میں یہ دونوں کوٹھریاں ہیں بہت بڑا ہو اور اس نے جس کوٹھری میں حفاظت سے منع کیا ہے اس میں کوئی رختہ و عیب ظاہر ہو تو بھی شرط صحیح ہے۔ فتے جیسا کہ مترجم نے اوپر بیان کیا رہا یہ بیان کہ مستودع نے مال ودیعت کو بدون اجازت مستودع کے سوائے اپنی خیال کے جس کو سپرد کرنے سے چارہ نہیں ہوتا ہے اپنی طرف سے کسی دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دیا اور وہ مال ضائع ہوا تو مستودع اول کا ضامن ہونا ظاہر ہے اور رہا دوسرا مستودع یعنی مستودع المستودع تو کیا وہ ضامن ہو سکتا ہے یا نہیں یعنی مالک ودیعت کو اختیار ہے کہ اس سے ضمان لے یا نہیں ہے تو اس میں اختلاف ہے امام رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا۔ چنانچہ بیان فرمایا۔ قال ومن اودع رجلاً ودیعة فادعها آخر فہلکت فله ان یضمن الاول ولیس بہرگا۔ چنانچہ بیان فرمایا۔ لہ ان یضمن الآخر وهذا عند ابی حنیفۃ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ودیعت دی پس مستودع نے وہ ودیعت دوسرے کے پاس ودیعت رکھی پھر وہ دوسرے مستودع کے پاس سے ضائع ہو گئی تو مالک ودیعت کو اختیار ہے کہ مستودع اول سے تاوان لے اور اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مستودع سے تاوان لے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے فتے مثلاً زید نے بکر کے پاس ودیعت رکھی پھر بکر نے خالد کے پاس ودیعت رکھی۔ حالانکہ مالک نے یہ اجازت نہیں دی تھی اور نہ خالد اس کی ایسی خیال میں ہے کہ جس کو دینے کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو پھر ودیعت مذکور خالد کے پاس سے ضائع ہو گئی تو بکر بالاتفاق ضامن ہے لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک مالک کو مرتب بکر سے ضمان لینے کا اختیار ہے اور خالد سے ضمان نہیں لے سکتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ چاہے بکر سے ضمان لے اور چاہے خالد سے تاوان لے چنانچہ لکھا ہے کہ وقال لہ ان یضمن ایہما شاء فان ضمن الاول لا یوجب علی الآخر وان ضمن الآخر جامع علی الاول۔ صاحبین نے فرمایا کہ مالک ودیعت کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے پس اگر اس نے مستودع اول سے تاوان لیا تو مستودع اول اس تاوان کو دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس نے دوسرے مستودع سے تاوان لیا یعنی مستودع کے مستودع سے تاوان لیا تو مستودع دوم اس کو مستودع اول سے واپس لے گا۔ لہما انہ قبض المال من ید ضمین فیضمنہ کمودع الفاضل وهذا لان

المالك له يرض بامانة غيره فيكون الاول متعديا بالتسليم والثاني بالقبض فيخير بينهما غير انه ان ضمن الاول له يرجع على الثاني لانه ملكه بالضمن فظهر انه اودع ملك نفسه وان ضمن الثاني رجوع على الاول لانه عامل له فيرجع عليه بما لحقه من العهدة اور صاحبين کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے اس مال کو ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا جو خود ضامن ہو گیا ہے پس یہ بھی ضامن ہو گا جیسے غاصب کے ہاتھ سے کسی نے امانت رکھنے کو کہہ دیا تو وہ مثل غاصب کے ضامن ہوتا ہے اور یہ جو ہم نے کہا کہ اس نے ضامن کے ہاتھ سے اپنے قبضہ میں لیا ہے اس کی یہ وجہ ہے کہ مالک تو دوسرے کی امانت پر راضی نہیں ہوا ہے پس مستودع تو دوسرے کے سپرد کرنے میں متعدی ہوا اور دوسرا مستودع اس پر قبضہ کرنے میں متعدی ہوا پس مالک کو دونوں سے ضمان لینے کا اختیار ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اگر اس نے مستودع اول سے ضمان لی تو وہ دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ مستودع اول تو ضمانت ادا کرنے سے اس مال کا مالک ہو گیا پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ مستودع اول نے اپنے ذاتی مال کو اپنے مستودع کے پاس ودیعت رکھوا دیا۔ پس اپنے مستودع سے تاوان نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس نے مستودع دوم سے تاوان لیا تو وہ اس تاوان کو مستودع اول سے واپس لے گا کیونکہ مستودع دوم نے تو مستودع اول کے واسطے کام کیا ہے تو جو کچھ ضمانت اس پر لاحق ہو اس کو مستودع اول سے واپس لے گا۔ ولہ انہ قبض المال من ید امین لانه بالدفع لا یضمن مالہ یفارقة لمحضور رائہ فلا تدی منہما فاذا فارقہ فقد ترک الحفظ الملتزم فیضمنہ بذلک واما الثاني فمستمر علی الحالة الاولى ولم یوجد منہ منع فلا یضمنہ کالریح اذا اقلت فی حجرہ ثوب غیرہ - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے ایسے شخص کے ہاتھ سے مال قبضہ میں لیا ہے جو ابھی تک امین باقی ہے کیونکہ مستودع اول دوسرے مستودع کو دینے سے ضامن نہیں ہو جائے گا جب تک کہ اس کو چھوڑ کر بدادہ ہو اس واسطے کہ جب تک جدا نہیں ہوا تب تک مستودع اول کی حفاظت ور لے موجود ہے تو ان دونوں میں کسی کی طرف سے تعدی نہیں پائی گئی پھر جب مستودع اول اس کو چھوڑ کر جدا ہوا تو اب اس نے وہ حفاظت چھوڑ دی جس کا التزام کیا ہے پس اس وجہ سے مستودع اول ضامن ہو جائے گا۔ اور اگر مستودع دوم تو وہ برابر اپنی حالت پر رہتا ہے اور اس کی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہیں پائی گئی جس سے وہ متعدی ہو تو وہ ضامن بھی نہ ہو گا جیسے ایک شخص کی گردیں دوسرے کا کپڑا ہرانے اٹا کر ڈال دیا تو وہ ضامن نہیں ہو جاتا ہے۔ قال ومن کان فی یدہ الف فادعاهما رجلا کل واحد منہما انہالہ اودعہما ایاہ وابی ان یحلف لہما فالالف بینہما وعلیہ الف اخری بینہما - جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ہزار درم ہوں پس ان درموں کا دو شخصوں نے دعویٰ کیا اس طرح کہ ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر کل درم میری ملک میں ہیں نے اس شخص کے پاس ودیعت رکھے تھے اور قابض مال لے دونوں کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو یہ ہزار درم ان دونوں مدعیوں میں مشترک ہوں گے اور قابض پر دوسرے ایک ہزار درم بھی واجب ہوں گے جو دونوں میں مشترک ہوں گے پس ہر مدعی کے واسطے ایک ہزار درم ہو گئے۔

وشرح ذلك ان دعوی کل واحد صحیحة لاحتمالہا لصدق فیستحق الحلف علی المنکر بالحديث ویحلف لکل واحد علی الانفراد لتغایر الحقیق وبایہما بدأ القاضی جائز لتعذر الجمع بینہما وعدم الاولیۃ ولوتشاحا اقرب بینہما تطیب بالقلبہا ونفی التهمة السیل ثم ان حلف لاحد ہما یحلف للثانی فان حلف فلا شیء لہما لعدم الحجۃ وان نکل اعنی للثانی یقضى له لوجود الحجۃ وان نکل للاول یحلف للثانی ولا یقضى بالنکول بخلاف

ما اذا اقر احد همالان الاقرار حجة موجبة بنفسه فيقضى به اما النكول انما يصير حجة عند القضاة
فجازان يؤخره ليحلف للثاني فينكشف وجه القضاء ولونكل للثاني ايضا يقضى بينهما نصفين على ما ذكر في
الكتاب لاستوائهما في الحجة كما اذا اقاما البينة ويعزم الفا اخرى بينهما لانه اوجب الحق لكل واحد منهما
ببذله وباقراره وذلك حجة في حقه وبالصرف اليهما صار قاضيا نصف حق كل واحد منهما بنصف الآخر فيعزمه -

اس حکم کی شرح یہ ہے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کا دعویٰ صحیح ہے یعنی سماعت کے لائق ہے کیونکہ ہر ایک
کے دعوے میں ایسے ہونے کا احتمال ہے یعنی علیحدہ علیحدہ ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ سچ ہوا اور مدعا علیہ منکر ہے تو
حدیث مشہور کے حکم سے ہر ایک مدعی کو یہ استحقاق حاصل ہوا کہ مدعا علیہ منکر سے قسم لے اور چونکہ ہر ایک کا حق
دوسرے سے مغائر ہے تو ہر ایک کے واسطے مدعا علیہ سے علیحدہ علیحدہ قسم لے جائے گی اور قاضی کو اختیار ہے کہ دونوں
میں سے جس سے چاہے شروع کرے کیونکہ دونوں کو جمع کرنا معتذر ہے اور دونوں میں سے کوئی اولیٰ و مزج نہیں ہے
اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے سبقت چاہی تو قاضی ان دونوں میں قرعہ ڈالے تاکہ دونوں کے دل خوش
رہیں اور قاضی کی نسبت بھی اس تمت کا موقع نہ ہو کہ اس کو دونوں میں سے کسی کی جانب میلان ہے بالجملہ جب
مدعیوں کے پاس گواہ نہیں ہیں تو وہ مدعا علیہ سے قسم لے سکتے ہیں پھر اگر مدعا علیہ نے دونوں میں سے ایک کے واسطے
قسم کھائی تو اس سے دوسرے کے واسطے قسم لی جائے گی پس اگر وہ دوسرے کے واسطے بھی قسم کھا گیا تو دونوں مدعیوں
کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ کسی مدعی کے واسطے اس کے دعوے پر کچھ حجت نہیں ہے اور اگر اس نے دوسرے کے واسطے
قسم کھانے سے انکار کیا تو دوسرے کے نام حکم دے دیا جائے گا اور اگر اس نے مدعی اول کے لئے قسم سے انکار کیا تو
ابھی حکم نہ دیا جائے گا بلکہ دوسرے مدعی کے واسطے قسم لی جائے گی برخلاف اس کے اگر مدعا علیہ نے دونوں مدعیوں
میں سے ایک کے واسطے اقرار کر دیا تو اس کے واسطے حکم دیا جائے گا اس واسطے کہ اقرار ایسی حجت ہے جو ہدایت خود
موجب ہے تو اقرار کے ساتھ ہی یہ حکم دے دیا جائے گا۔ اور اگر قسم سے انکار کرنا تو یہ بنات خود موجب نہیں ہے بلکہ جب
ہی حجت ہو جاتا ہے کہ مجلس قاضی میں انکار کرے تو جائز ہوا کہ حکم اول میں تاخیر کرے تاکہ دوسرے مدعی کے واسطے قسم
لے پس حکم قضاء کا طریقہ ظاہر ہو جاوے اور اگر اس نے دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم سے انکار کیا تو دونوں مدعیوں میں
یہ ہزار درم اس کا نصفانصف ہونے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ حجت میں دونوں برابر ہیں جیسے اگر دونوں نے گواہ قائم کئے
تو بھی یہی حکم ہوتا ہے اور قاضی مدعا علیہ دوسرے ایک ہزار درم بھی دے گا کہ وہ بھی ان دونوں میں مشترک ہوں گے اس
واسطے کہ مدعا علیہ نے دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے واسطے بطور غیرات مال و اقرار کے حق واجب کر لیا اور اقرار خود
مفر کی ذات کے واسطے حجت ہے اور جب اس نے یہ درم ان دونوں کو تقسیم کئے تو وہ ہر ایک کا نصف حق بدریہ دوسرے
کے نصف حق کے ادا کرنے والا ہو گیا پس وہ نصف حق کا ضامن ہوگا۔ ولوقضى القاضي للاول حين نكل ذكر
الامام البيهقي في شرح الجامع الصغير انه يحلف لاثاني فاذا نكل يقضى بينهما لان القضاء للاول لا
يبطل حق الثاني لانه يقدمه اما بنفسه اذها لقرعة وكل ذلك لا يبطل حق الثاني - اما
ایسا ہوا کہ جب مدعا علیہ نے مدعی اول کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا اور اسی وقت قاضی نے اول کے واسطے حکم کر
دیا تو شیخ بزرگ نے شرح جامع صغیر میں ذکر کیا کہ دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم لی جائے گی پس اگر اس نے دوسرے
کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو موجودہ ہزار درم کی نسبت جن کا مدعی اول کے واسطے حکم دیا گیا ہے اب ہلکے

یوں حکم دیا جائے گا کہ یہ ان دونوں مدعیوں میں مشترک ہے کیونکہ مدعی اول کے واسطے حکم دینا مدعی دوم کا حق نہیں ملتا ہے اس واسطے کہ اول مدعی کو قاضی نے اپنے اختیار سے اول بنایا تھا یا قرعہ ڈالنے میں اس کا نام پہلے نکلا تھا۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات ایسی نہیں جو دوسرے کا حق ملتا ہے یعنی انکار قسم کی وجہ سے جیسے مدعی اول کے واسطے ان موجودہ ہزار درم کا حکم دیا تھا اسی طرح انکار قسم کی وجہ سے دوسرے مدعی کے واسطے بھی ان ہزار درم کا حکم کرے گا قریب ہزار درم ان دونوں میں مشترک ہے۔ و ذکر الخصاف انه نفذ قضاؤه للادول ووضع المسألة فی العبد وانما نفذ لمصادفته محل الاجتهاد لان من العلماء من قال يقضى للادول ولا ينتظر لكونه اقرارا دلالة ثم لا يحلف للثانی ما هذا العبد لی لان نكوله لا يفيد بعد ما صار للادول - اور شیخ اجل خصاف نے اس صورت میں ذکر کیا کہ قاضی کا حکم مدعی اول کے واسطے نافذ ہو جائے گا یعنی موجودہ ہزار درم بدون شرکت دوسرے کے اسی کو ملیں گے۔ لیکن خصاف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں بجائے درموں کے غلام فرض کیا ہے یعنی دونوں مدعیوں نے ایک ہی غلام رکھنے کا دعوے کیا پس جب مدعا علیہ نے ایک مدعی کے واسطے قسم سے انکار کیا اور قاضی نے اس مدعی کے واسطے غلام کا حکم دے دیا تو حکم قاضی نافذ ہو جائے گا۔ اور دوسرے مدعی کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہیں کرے گا کیونکہ اول مدعی کی قسم سے مدعا علیہ کا انکار کرنا زیادہ دلالت کے اقرار ہے یعنی گویا اس نے اقرار کیا کہ یہ اس مدعی کی ودیعت ہے پس بدون انتظار کے قاضی حکم دے دے اور یہاں قاضی کا حکم اس واسطے نافذ ہو گیا کہ وہ ایسے موقع پر واقع ہوا جس میں اجتہاد جاری ہوتا ہے یعنی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے کیونکہ علماء میں سے بعض کا یہ قول ہے کہ مدعی اول کے واسطے قاضی حکم کرے اور دوسرے کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہ کرے کیونکہ اول کے واسطے قسم سے انکار کرنا ازراہ دلالت کے اقرار ہے اور جب قاضی نے اول کے واسطے حکم دے دیا تو پھر دوسرے مدعی کے واسطے مدعا علیہ سے یوں قسم نہیں لے گا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے۔ اس واسطے کہ قسم سے انکار کرنا کچھ مفید نہ ہوگا جبکہ یہ غلام پہلے مدعی کا ہو چکا ہے۔ فقہ یعنی قسم میں خالی اسی قدر کہنا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے محض بے فائدہ ہے کیونکہ اگر وہ قسم کھائے سے انکار کرے تو یہ غلام مدعی دوم کو نہیں مل سکتا کیونکہ وہ تو پہلے مدعی کے واسطے ہو چکا بلکہ قسم میں قیمت بھی ملانا چاہیے لیکن اس میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ وهل يحلفه بالله مال هذا عليك هذا العبد ولا قيمته وهو كذا وكذا ولا اقل منه قال ينبغي ان يحلفه عند محمد خلافا لابی يوسف بناء على ان المودع اذا اقرب بالوديعة ودفع بالقضاء الى غيره يضمنه عند محمد خلافا له وهذا اربعة ملك المسألة وقد وقع فيه بعض الاطناب والله اعلم۔ اور آیا اس طرح اس سے قسم لی جائے گی کہ مال اللہ اس مدعی کا تجھ پر یہ غلام نہیں اور نہ اس کی قیمت جو اس قدر ہے اور نہ اس سے کم ہے تو شیخ خصاف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک قسم لینا چاہیے۔ بخلاف قول ابو یوسفؒ کے اس بناء کہ مستودع نے جب کسی شخص کے واسطے ودیعت کا اقرار کیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت دوسرے شخص کو دی گئی تو امام محمدؒ کے نزدیک مستودع اپنے مقرام کے واسطے ضامن ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے اور یہ سب تفصیل اسی معاملہ ودیعت کی ہے جس میں کسی قدر تطویل واقع ہوئی واللہ تعالیٰ اعلم فقہ اور توضیح یہ ہے کہ جب مستودع مدعا علیہ سے دوسرے مدعی کے واسطے قسم لی گئی اور اس نے انکار کیا تو گویا یہ اقرار کیا کہ یہ غلام اس مدعی کی ودیعت ہے حالانکہ قاضی نے پہلے مدعی کے واسطے بوجہ مدعا علیہ کے انکار قسم کے حکم دے دیا تو یہ صورت ہوئی کہ مستودع نے مدعی دوم کے واسطے ودیعت کا اقرار کیا حالانکہ قاضی کے حکم

سے وہ مدعی اول کو دلائی گئی ہے تو امام محمد کے نزدیک مدعی دوم کے واسطے مستودع ضامن ہوگا لہذا اس سے یوں قسم لینا چاہیے کہ صحیحہ پر غلام یا اس کی قیمت نہیں ہے تاکہ وہ قیمت کا ضامن ہو۔

کتاب العاریۃ

یہ کتاب عاریت کے بیان میں ہے۔

العاریۃ - الا عارۃ - عاریت دینا۔ مانگے دینا۔ استعارہ۔ مانگنا۔ معیر مانگے دینے والا۔ مستعیر جس نے مانگا ہو مستعار۔ چیز جو مانگ لی اور کبھی اس کو عاریت کہتے ہیں جیسے بولتے ہیں کہ میری عاریت واپس دے اور شرع میں اپنے مال میں کو کسی کے سپرد کرنا بطور مانگے کے تاکہ وہ اس کے منافع اٹھا دے بشرطیکہ عین مال اس کی ملک رہے حتیٰ کہ اگر وہ تعدی کرے تو ضامن ہے۔ قال العاریۃ جائزۃ - عاریت جائز ہے نہ جواز معروف ہے لہذا نہ نوع احسان - کیونکہ یہ ایک طرح کا احسان ہے۔ فت اور اس میں دینا ثواب اور لینا بھی کچھ عیب نہیں ہے۔ وقد استعار النبی علیہ السلام ورد عامن صفوان - اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان رضی سے زریں عاریت

عاریت لی محض -

فت چنانچہ صفوان بن امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین کے روز صفوان بن امیہ سے زریں مستعار چاہیں تو صفوان نے کہا کہ اے حضرت کیا یہ بطور غصب ہیں یعنی جبراً زبردستی ہیں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ عاریت مضمونہ ہیں یعنی مانگ لیتا ہوں کہ ان کی ضمانت لازم ہے رواہ البرد اور واحد والحاکم - اور ابن عباس رضی کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے غزوہ حنین کے واسطے زریں و ہتھیار لئے تو صفوان نے کہا کہ کیا یہ ایسی عاریت ہے جو ادا کی جانے کی فرمایا کہ ہاں رواہ السامی - نتیجہ میں کہ عاریت میں دلیل ہے کہ عاریت کی دو قسم ہیں ایک مضمونہ اور دوم غیر مضمونہ اور حدیث میں آیا کہ مستعیر پر جس نے حیانت نہیں کی کچھ تاوان نہیں ہے اور عبد اللہ رزاق نے بعض اولاد صفوان سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے دو عاریتیں ہیں ایک مضمونہ و دوم غیر مضمونہ تھیں۔ وہی تملیک المنافع بغیر عوض وکان الکفرخی یقول ہی اباحۃ الانتفاع بملك الغير لانها تنعقد بلفظة

الاباحۃ ولا يشترط فيه ضرب المدة ومع الجهالة لا يصح التملیک وكذلك يعمل فيه النهی ولا يملك الاجارة من غيره ونحن نقول انه ينبئ عن التملیک فان العاریۃ من العریۃ وہی العطیۃ ولهذا ينعقد بلفظة التملیک والمنافع قابله للمالك كالا عیان والتملیک نوعان بعوض وبغير عوض ثم الاعیان تقبل النوعین فكذا المنافع والمباح بینہما دفع الحاجة ولفظة الاباحۃ استعیرت للتملیک كما فی الاجارة فانها تنعقد بلفظة الاباحۃ وہی تملیک والجهالة لا تقضى الى المناعة لعدم اللزوم فلا تكون ضامرة ولان الملك انما يثبت بالقبض وهو الانتفاع وعند ذلك لا جهالة والنهی منع عن التحصیل فلا يتحصل المنافع ملكه ولا يملك الاجارة لادفع زیادة الضرر علی ما ندکوه ان شاء الله تعالی - اور عاریت یہ ہے کہ اپنی چیز کے منافع کا دوسرے کو بغیر عوض کے مالک کرے اور شیخ کرنی فرماتے تھے کہ بغیر کی مالک سے اٹھنا مباح ہونے کو عاریت کہتے ہیں اس واسطے کہ اباحت کے لفظ سے عاریت منعقد ہو پاتا ہے۔ مثلاً عاریت دینے میں یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ چیز مباح کی کہ تو مجھے

ایک مہینے کے بعد واپس دے تو یہ عاریت ہوتی ہے اور عاریت میں مدت بیان کرنا شرط نہیں ہے حالانکہ منافع کا مالک کرنا مدت مجہول ہونے کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے تو وہ تملیک نہیں بلکہ اباحت ہے اور اسی طرح عاریت میں منع کرنے کا اثر پیدا ہوتا ہے نہ یعنی اگر عاریت کے معنی تملیک منافع ہوتے تو منع کرنا مفید نہ ہوتا بلکہ اباحت ہے حتیٰ کہ اگر معیر منع کر دے تو اسلئے عاریت سے کام نہ لینا تو یہ منع مفید ہوتا ہے اور مستعیر کو یہ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو اجارہ پر دیدے یعنی اگر وہ تملیک ہوتی تو اجارہ دے سکتا ہے پس وجہ اباحت ہے اور ہم کہتے ہیں کہ لفظ عاریت سے تملیک کے معنی لکھتے ہیں کیونکہ عاریت کا اشتقاق عربیہ سے ہے جس کے معنی عطیہ ہیں اسی واسطے تملیک کی لفظ سے عاریت ہو جاتی ہے اور منافع ایسی چیز ہیں جو اعیان کی طرح ملکیت کے قابل ہوتے ہیں اور مالک کرنا دو طرح پر ہوتا ہے ایک بعوض دوم بغیر عوض پھر اعیان تو دونوں قسم کے قابل ہیں تو منافع بھی دونوں قسم کے قابل ہیں یعنی خواہ بعوض کسی کو مالک کر دے یا بغیر عوض مالک کر دے اور حاجت پوری کرنا ان دونوں میں جامع ہے یعنی دونوں میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی حاجت رفع ہو اور اباحت کے لفظ سے اعادہ اس وجہ سے جائز ہوا کہ اباحت کو مجازاً تملیک کے معنی میں لیا ہے جیسے اجارہ میں ہوتا ہے چنانچہ اباحت کے لفظ سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ میں تملیک منافع کے معنی ہیں اور مدت مجہول ہونے سے کوئی جھگڑا نہیں ہو سکتا کیونکہ عاریت کچھ لازمی چیز نہیں ہے تو مدت مجہول ہونا کچھ مضر نہیں اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملکیت جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ قبضہ ہو جاوے اور قبضہ ہو جانا یہی ہے کہ اس سے انتفاع لے اور انتفاع لینے کے وقت کچھ مجہول نہیں ہے اور رایہ کہ ممانعت مفید ہوتی ہے تو یہ مال مستعار سے نفع لینے کی ممانعت ہے پس مجہول ہونا کچھ مضر نہ ہوا تو منافع اس کی ملکیت پر حاصل نہ ہوئے اور مستعیر اس واسطے اجارہ نہیں دے سکتا ہے کہ اس میں معیر پر ضرر زیادہ ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو ذکر کریں گے نہ علاوہ اس کے فقہا جارہ لازمی ہے اور معیر نے اس چیز کا مالک نہیں کیا بلکہ اس کے منافع کا مالک کیا۔ قال وتصح بقولہ اعرتک لانه صریح فیہ۔ اور اگر معیر نے عربی زبان میں کہا کہ اعرتک یعنی میں نے تجھے عاریت دی تو عاریت صحیح ہے کیونکہ عاریت میں یہ لفظ صریح ہے۔ واطعمتک هذه الارض مستعمل فیہ۔ اور اسی طرح اگر عربی میں کہا کہ اطعمتک هذه الارض یعنی میں نے تجھے یہ زمین کھانے کو دی تو بھی عاریت صحیح ہے۔ کیونکہ یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔ وامنحتک هذا الثوب وحملتک علی هذه الدابة اذ الی ردیہ الہیۃ لانہما التملیک العین وعند عدم اس اذنتہ الہیۃ یعمل علی تملیک المنافع تجوز ا۔ اور اگر کہا کہ میں نے تجھے یہ کپڑا منہ دیا یا تجھے اس جانور پر سوار کیا تو یہ بھی عاریت مراد ہے لہذا تملیک اس سے بیہ نہ ہو اس واسطے کہ حقیقت میں تو یہ لفظ عین شے کے مالک کر دینے کے واسطے ہے اور جب بیہ مراد نہ ہو تو مجازاً منافع کے مالک کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ عرت میں ایسا استعمال جاری ہے قال وامنحتک هذا العبد لانه اذن له فی استخدامہ اور اگر کہا کہ میں نے یہ غلام تیری خدمت کرنے میں دیا تو یہ بھی عاریت ہے کیونکہ اس کو اس غلام سے خدمت لینے کی اجازت ہے۔ ودارای لک مسکنی لان معنای سکناھا لک ودارای لک عمری مسکنی لانہ جعل سکناھا لک مدۃ عمری وجعل قولہ سکنی تفسیر القولہ لک لانہ یحمل تملیک المنافع فجعل علیہ بدلالۃ آخری۔ اور اگر کہا کہ میرا گھر تیرے واسطے سکنی ہے تو عاریت ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس در کی سکونت تیرے واسطے ہے اور اگر کہا کہ میرا گھر تیرے واسطے عمری سکنی ہے تو بھی عاریت ہے کیونکہ اس نے اپنے گھر کی سکونت اس شخص کے واسطے اس کی مدت عمر کر دی یعنی جب تک جیتا رہے تب تک اس کی سکونت اسی کے واسطے ہے کیونکہ سکنی کہنا تیرے واسطے

لینے کی تفسیر ہے کیونکہ یہ جیسے ہیہ کہ محتمل ہے ویسے ہی منافع کی تملیک کو محتمل ہے تو آخری کلمہ یعنی سکنی کی دلالت اسے
 اسی معنی پر محمول کیا گیا۔ نہ کیونکہ اگر عین مال کی تملیک نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ اس کے منافع کی تملیک ہوگی۔
 قال وللمعیر ان یرجع فی العاریۃ متى شاء لقوله علیه السلام المنحة مردودة والعاریۃ مؤداة ولان
 المنافع تملك شیئاً فشیئاً علی حسب حدوثها فالتملیک فیما لہ یوجد لہ یصل بہ القبض فصح الرجوع عنہ۔
 اور معیر کو اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنی عاریت سے رجوع کرے یعنی اگر یہ عاریت کسی وقت محدود ملک سے
 واسطے ہو اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز مخدومی چلے وہ واپس دے جاتی ہے اور جو چیز مانگے
 دی چلے وہ واپس پہونچائی جاتی ہے رواد ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والبطرانی من حدیث ابی امامہ ورواہ البزار
 من حدیث ابن عمر اور اس دلیل سے کہ منافع تو جس قدر پیدا ہوتے بائیں اسی سبب سے تصور تصور کر کے ملک
 میں آتے ہیں تو جو منافع ابھی نہیں پائے گئے ہیں ان میں تملیک کا قبضہ نہیں ہوا اور قبل قبضہ کے رجوع کرنا صحیح ہے
 نہ تو معیر کو اختیار ہے جس دن چاہے رجوع کرے اگرچہ مبین وقت کے وعدے میں ازراہ دیانت کے رجوع
 کرنا مکروہ ہے کیونکہ وفائے وعدہ نہیں ہے۔ قال والعاریۃ امانة ان هلكت من غیر تعدل فیضن۔ اور عاریت
 ہمارے نزدیک امانت سے لینے اگر بغیر تعدی کے تلف ہو جائے تو عاریت لینے والا ضامن نہ ہوگا نہ ہی قول
 حضرت علی وابن مسعود وسنن بصری وایلاہیم نعمی وشیعی وثورى و عمر ابن عبد العزیز وشریح وادرائی ہے۔
 وقال الشافعی فیضن لانه قبض مال غیرہ لنفسه لا عن استحقاق فیضنه والاذن ثبت ضرورۃ
 الانتفاع فلا یظهر فیما و ساءه ولہذا کان واجب الرد وصادوا لمقبوض علی سوم الشراء۔
 اور امام شافعی نے فرمایا کہ بغیر تعدی کے تلف ہونے سے بھی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کے مال کو اپنے قبضہ میں
 بغیر استحقاق کیا ہے تو ضامن ہوگا اور مالک کی اجازت صرف اس ضرورت سے ثابت ہوتی ہے کہ منتیر نفع اٹھاوے
 تو سوائے اس مقام ضرورت کے باقی میں اجازت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی وجہ سے عاریت کا پھرنا واجب ہوا اور
 عاریت مانند ایسی چیز کے ہوگئی جو خرید میں چکا کر اپنے قبضہ میں لی ہو نہ یعنی خریدنے کے لئے چکانی اور بائع کی اجازت
 سے اپنے قبضہ میں لایا پس اگر وہ تلف ہو جائے تو ضامن ہوتا ہے۔ ولنا ان اللفظ لا یبنی عن التزام الضمان
 لانه لتملیک المنافع بغیر عوض اولاً باجتہاد القبض لہ یقع تعدیاً لكونہ ما ذونافیہ والاذن وان
 ثبت لاجل الانتفاع فہو ما قبضہ الا للانتفاع فلم یقع تعدیاً وانما وجب الرد مؤنۃ کنفقۃ المستعار فانہا
 علی المستعیر لا لنقص القبض والمقبوض علی سوم الشراء مضمون بالحقد لان الاخذ فی العقد لہ حکم
 العقد علی ما عوف فی موضعه اور ہمارے خیال یہ ہے کہ لفظ عاریت میں اپنے اور ضمانت لازم کرنے کا کوئی اشارہ نہیں
 کیونکہ عاریت تو مفت منافع مالک کرنے یا منافع مبادلے کا نام ہے اور قبضہ کرنے میں کوئی تعدی نہیں کیونکہ
 وہ تو اجازت سے واقع ہوا اور قبضہ اگرچہ نفع اٹھانے کی غرض سے ثابت ہوا لیکن مستعیر نے اسی واسطے قبضہ کیا تھا
 کہ انتفاع اٹھاوے پس قبضہ میں کوئی تعدی نہیں واقع ہوئی اور مستعیر پر پھرنا واجب ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ پھرے
 میں مشقت و خرچ پڑتا ہے تو جیسے اس نے قبضہ کیا تھا ویسے ہی واپس لاوے جیسے مستعار کا لفظ اس پر واجب ہے مگر
 یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ قبضہ تو لڑ دیا جائے اور رہی وہ چیز جو خرید کے طور پر اپنے قبضہ میں لگئی ہو تو وہ بوجہ حق کے
 ضمانت میں ہو جاتی ہے کیونکہ عقد کے شروع ہونے کو بھی عقد کا حکم ہوتا ہے۔ یا کہ اپنے مرفوع پر معلوم ہوا۔ نہ لینے

جو چیز بطور خرید کے قبضہ میں لی گئی وہ صرف قبضہ ہی کی وجہ سے مستعمل نہیں ہوتی بلکہ یہ قبضہ بطور خرید سے ہندام قرار پانا شرط ہے کہ جب نام فرار پانے کے بعد قبضہ کیا تو عقد خرید کا کام شروع کر دیا جو خود خرید کے معنی میں ہے پس اس پر تاوان واجب ہوگا۔ قال ولیس للمستعیر ان یواجو ما استعاره فان آجرة فخطب ضمن - اور مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ہر چیز مستعار لے اس کو اجارہ پر دے اور اگر اس نے اجارہ پر دے تو تلف ہوئی تو نہ مان ہوگا۔

لان الاعارة دون الاجارة والشئ لا یتضمن ما هو فوقه ولا نالو صححنا لا یصح الا لذلک لانہ حیث ینزل یكون بتسلیط من المعیر وفی وقوعه لازما یداة ضرر بالمعیر لیس باب الاسترداد الی القضاء مدة الاجارة فابطلنا - کیونکہ عاریت دینا تو اجارہ سے کم ہے اور کوئی چیز اپنے سے بالا چیز کو متضمن نہیں ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ اگر مستعار کا عقد اجارہ ہم صحیح کہیں تو یہ اجارہ لازم ہی ہوگا کیونکہ اجارہ تو لازم ہی ہوا کرتا ہے اس واسطے کہ ایسی ضرورت میں معیر کے مسلط کرنے سے ہوگا حالانکہ اس کے لازم ٹھہرانے میں معیر پر ضرر زائد پیش آتا ہے کیونکہ جب تک مدت اجارہ نہ گزرے گی تب تک مستعار واپس لینے کا دروازہ بند ہو گیا پس ہم نے مستعار کا اجارہ باطل ٹھہرایا۔ فان آجرة ضمنه حین لانه اذا لم یتناولہ العاریۃ کان غصبا وان شاء المعیر ضمن المستاجر لانه قبضہ بغير اذن المالك لنفسه ثم ان ضمن المستعیر لا یرجع علی المستاجر لانه ظہر انه آجر ملك نفسه وان ضمن المستاجر یرجع علی الموار اذا لم یعلم انه کان عاریۃ فی یدہ دفعا لضرر الغرور بخلاف ما اذا علم - پھر اگر مستعیر نے مستعار کو اجارہ پر دے دیا تو جس دم مناجر کے سپرد کیا اسی وقت ضامن ہو جائے گا کیونکہ جب عاریت دینے میں اجارہ دینے کا اختیار شامل نہیں ہے تو یہ غصب ہوا یعنی مستعیر نے گویا اس شے کو غصب کر لیا پس ضامن ہوا اور معیر کو اختیار ہے کہ چاہے متاجر سے ضمان لے کیونکہ اس نے بدون اجازت مالک کے اپنے واسطے اپنے قبضہ میں لیا اور چاہے مستعیر سے تاوان لے پس اگر اس نے مستعیر سے تاوان لیا تو وہ متاجر سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ مستعیر کے تاوان دینے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنی ذاتی ملکیت کو اجارہ پر دیا تھا اور اگر مالک نے متاجر سے تاوان لیا تو وہ اپنے اجارہ دینے والے سے واپس لے گا بشرطیکہ اجارہ لینے کے وقت متاجر کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ یہ چیز اس کے پاس مستعار ہوتا کہ دھوکے کا ضراس کی ذات سے دور ہو بخلاف اس کے اگر متاجر کو یہ معلوم ہو کہ اس کے پاس عاریت ہے تو واپس نہیں لے سکتا اس واسطے کہ مستعیر نے اس کو دھوکا نہیں دیا۔ قال وله ان یعیرہ اذا کان لا یختلف باختلاف المستعمل - اور مستعیر کو یہ اختیار ہے کہ مستعار دوسرے کو عاریت دے دے بشرطیکہ استعمال کرنے والے کے اختلاف سے استعمال میں فرق نہ ہو۔ وقال الشافعی لیس له ان یعیرہ لانه اباحۃ المنافع علی ما بینا من قبل والمباح له لا یمکن الاباحۃ وهذا ان المنافع غیر قابله للملك کونها معدومة وانما جعلناها موجودۃ فی الاجارة للضرورة وقد اندفعت بالاباحۃ ہہنا - اور امام شافعی نے فرمایا کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مال مستعار کسی کو عاریت پر دے کیونکہ عاریت تو منافع کی اباحت سے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا اور جس کے واسطے مباح ہر وہ دوسروں کے واسطے مباح نہیں کر سکتا اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ منافع بالفعل قابل ملکیت نہیں ہیں کیونکہ بالفعل ان کا وجود نہیں ہے اور اجارہ میں جو ہم نے ان کو موجود مانا تو بوجہ ضرورت کے ہے اور عاریت میں یہ ضرورت مباح کرنے کے ساتھ دفع ہوجاتی ہے۔ ونحن نقول هو تمليك المنافع علی ما ذکرنا فی ملک الادارة كالموضی له بالخدمة والمنافع اعتبرت قابله للملك فی الاجارة فتجعل كذلك فی الادارة دفعا للحاجة وانما لا يجوز فیما یختلف باختلاف المستعمل دفعا لمزيد الضرر عن المعیر لانه رضی

باستعمالہ لا باستعمال غیرہ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ عقد عاریت تو تملیک منافع کا نام ہے جیسا کہ ہم نے ابتداء کتاب العاریت میں ذکر کیا ہے اور جب وہ منافع کا مالک ہو تو اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کو عاریت دیدے۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کے خدمت کی زید کے واسطے وصیت کی تو زید کو اختیار ہے کہ دوسرے کو عاریت دیدے اور منافع جیسے اجارہ میں قابل ملکیت اعتبار کئے گئے ہیں اسی طرح عاریت میں بھی اس قابل ٹھہرائے جاویں کہ تملیک کے قابل ہیں تاکہ ضرورت دفع ہو اور مستعیر البتہ ایسی صورت میں مانگی ہوئی چیز کو عاریت نہیں دے سکتا کہ استعمال کرنے والے میں اختلاف ہو تاکہ معیر سے ضرر نہ مدفع ہو کیونکہ وہ تو مستعیر کے استعمال پر راضی ہوا تھا اور غیر کے استعمال پر راضی نہیں ہوا ہے مثلاً زید نے اپنا گھوڑا بکر کو عاریت دیا اور بکر کو اچھی طرح سواری آتی ہے تو گھوڑے کا کچھ ضرر نہیں ہے پھر اگر بکر نے خالد کو یہ گھوڑا عاریت دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر خالد کو اچھی طرح سواری آتی ہے تو جائز ہے کیونکہ جیسے بکر نے استعمال کیا ویسے ہی خالد نے استعمال کیا اور اگر خالد کو سواری نہیں آتی ہے تو جائز نہیں۔ یہ کیونکہ اس کی نادانی سے گھوڑے کو زیادہ ضرر پہونچے گا حالانکہ زید اس پر راضی نہیں ہوا۔ قال دفعی اللہ عنہ وهذا اذا صدرت الامارة مطلقة۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اعادہ مطلقہ واقع ہوا ہو نہ یعنی مستعیر کو عاریت سے ہر طرح نفع اٹھانے کا اختیار اس وقت ہے کہ اعادہ مطلقہ ہو یعنی کہ اسی وقت کی قید نہ ہو اور کسی طور کے نفع اٹھانے کی قید نہ ہو بلکہ ہر طرح جب تک چاہے نفع اٹھاوے۔ وہی علی اربعۃ اوجہ احدہما ان تكون مطلقة فی الوقت والانتفاع فلمستعیر فیہ ان ینتفع بہ ای نوع شاع فی ای وقت شاء عملاً بالاطلاق۔ واضح ہو کہ عاریت کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ وقت و انتفاع میں مطلق ہو یعنی کسی وقت یا کسی قسم انتفاع کی قید نہ ہو تو مستعیر کو اختیار ہے کہ اطلاق کی وجہ سے جس قسم کا انتفاع اور جس وقت چاہے حاصل کر سکتا ہے والثانی ان تكون مقیدۃ فیہما فلیس لہ ان یجاوز فیہ ماسماہ عملاً بالتقید الا اذا کان خلافاً لى مثل ذلک او خیر منه والحنطة مثل الحنطة۔ اور قسم دوم یہ ہے کہ عاریت میں وقت و انتفاع دونوں کی قید ہو تو مستعیر کو اختیار نہیں ہے کہ جبر وقت و منفعت بیان کی اس سے تجاوز کرے تاکہ تقید پر عمل ہو لیکن اگر مخالفت بجانب مثل ہو یا اس سے بہتر ہو تو جائز ہے اور گہیوں مثل گہیوں کے ہوتا ہے مثلاً کسی سے اس کا گھوڑا اس قید کے ساتھ عاریت لیا کہ اس پر دس من گہیوں آج کے روز لا کر تین کوس لے جائے گا۔ اور کل کے روز خالی واپس لائے گا تو وہ اس پر سواری نہیں کر سکتا بلکہ لا دنا جائز ہے اور وہ بھی صرف آج کے روز حتیٰ کہ اگر کل لاوے گا تو ضامن ہوگا جیسے تین کوس لے آئے جائے ہیں ضامن ہے اور اگر اس نے اپنے گہیوں کے سوائے دوسرے کے اسی قدر گہیوں لاوے تو بھی جائز ہے کیونکہ گہیوں دونوں برابر ہیں اور اگر کان لاوے تو گہیوں سے کم ضرر ہے پس بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور اگر بجائے گہیوں کے اسی قدر لانا لاوے تو نہیں جائز ہے کیونکہ لوہے سے گھوڑے کی پیٹھ پھیل جائے گی و انتفاع ان تكون مقیدۃ فی حق الوقت مطلقة فی حق الانتفاع۔ قسم سوم یہ کہ وقت سے حق میں مفید ہو اور انتفاع کے حق میں مطلق ہو مثلاً کہا کہ تو اس گھوڑے سے آج سے پانچ روز تک نفع حاصل کر یا کہا کہ ہر طرح کا نفع حاصل کر تو اس کو پانچ روز سے تجاوز نہیں جائز ہے لیکن سواری لینے پر قسم کی چیز لا دینے کا انتفاع جائز ہے حتیٰ کہ اگر کسی قسم کی چیز لا دے وہ تلف ہو تو مستعیر ضامن ہوگا مگر جیسا کہ اس نے معتاد سے اس قدر زیادہ لا دیا ہو کہ جس سے مرجعے کا غالب گمان ہو۔ والذی عکسہ ولیس لہ ان یتعدی ماسماہ۔ اور قسم چہارم اس کے برعکس ہے یعنی حق انتفاع میں قید ہو اور حق وقت میں مطلق ہو اور مستعیر کو اختیار نہیں ہے کہ

جو وقت یا نوع جو بیان کر دی ہے اس سے تجاوز کرے۔ فلو استعارس دابة ولم یسم شیئاً له ان یحمل ویعیر غیرہ ،
للحل لان الحمل لا یتفاوت وله ان یرکب ویرکب غیرہ وان کان الرکوب مختلفاً لانه لما اطلق فیہ فلما
ان یعین حتی لو رکب بنفسه لیس ان یرکب غیرہ لانه تعین رکوبہ ولوا رکب غیرہ لیس له ان یرکبہ
حق لو فعله ضمن لانه تعین الدکاب۔ پس اگر ایک شخص نے ایک گھوڑا مستعار لیا اور معبر سے قسم نفع
یا وقت نہیں بیان کیا تو اس کو اختیار ہے کہ اس پر اپنی چیز لادے یا دوسرے کو لادنے کے واسطے عاریت دیدے
کیونکہ لادنے کا فعل دونوں سے بلا تفاوت یا یا جائے گا اور مستعیر کو اختیار ہے کہ اس پر خود سوار ہو یا سواری کے واسطے
غیر کو مستعار دے اگرچہ سوار ہونے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں لیکن جب اس نے مطلق اجازت دے دی تو مستعیر
کو اختیار رہا کہ جس کو چاہے معین کرے مگر جس کو معین کرے وہ متعین ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر خود سوار ہوا تو دوسرے کو سواری
کے واسطے نہیں دے سکتا کیونکہ اس کی سواری متعین ہو گئی اور اگر اس نے دوسرے کو سوار کیا تو پھر خود نہیں سوار ہو سکتا
حتیٰ کہ اگر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ سوار کرنا متعین ہو گیا۔ قال وعاریۃ الدار ما هو والدانیر
والمکیل والمودون والمعدودة قرض۔ روپیہ و اثربنیوں و دیگر اشیاء کیلی و درنی و عددی کا عاریت دینا
قرض ہے۔ لان الاعارة تمليك المنافع ولا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاك عينها فاقضى تمليك العين ضرورة
وذلك بالهبة او القرض والقرض ادناهما فثبت ادلان من قضية الاعارة الانتفاع وصدق العين فاقصر
رد المثل مقامہ۔ اس واسطے کہ عاریت دینا تو منافع کی تملیک ہے یعنی عین شے کی تملیک نہیں ہے حالانکہ ان چیزوں
سے انتفاع ممکن نہیں سوائے اس طور کے کہ ان کے عین کو کام میں لائے یعنی صرف کر کے تلف کرے پس یہ عاریت
بضرورت اس امر کے مقتضی ہے کہ اس نے ان چیزوں کے عین کا مالک کر دیا اور یہ بات دو طریقہ سے ممکن ہے ایک
یہ کہ پیسہ کر دیا اور دوم یہ کہ قرض دیا مگر ان دونوں میں سے قرض کمتر ہے تو یہی ثابت ہوگا یعنی اس سے کم نہیں کہ اگر پیسہ کر
دیا اور دوم یہ کہ قرض دیا مگر ان دونوں میں سے قرض کمتر ہے تو یہی ثابت ہوگا یعنی اس سے کم نہیں کہ اگر پیسہ نہ ہو تو قرض ہو
گایا اس دلیل سے کہ عاریت تو اس امر کو مقتضی ہے کہ عین مستعار سے نفع اٹھا کر عین کو واپس دے اور جب یہ ممکن نہ
ہو تو اس کے مثل واپس دینے کو بجائے عین شے واپس دینے کے قرار دیا گیا۔ فے اور یہی فرض ہے۔ قالوا هذا اذا
اطلق الاعارة اما اذا عين الجهة بان استعار الدار لم لیعیر بها میزانا ویزین بها وکاناھ تکن قرضا ولا یکون
له الا المنفعة المساة فصار كما اذا استعادت انیة یتحمل بها و سیفا محلی یتقلدھا۔ مشائخ نے فرمایا
کہ درم و دینار وغیرہ عاریت کے فرض ہو جانے کا حکم اس وقت ہے کہ عاریت مطلقہ ہوا و لا گلاس نے کوئی جہت
متعین کر دی باس طور کہ درم اس واسطے عاریت چاہے کہ اس سے تراز و ٹھیک کرے یا ان کے ذریعہ سے دوکان کی
زمینت کرے تو یہ قرض نہ ہوں گے اور مستعیر کو صرف اسی منفعت کا اختیار ہوگا جو بیان کی گئی تو ایسا ہوا کہ جیسے برتن
مستعار لے ان کے ذریعہ سے دوکان کی آرائش کرے یا جڑاؤ تلوار لے کہ اس کو کمر سے لٹکا دے۔ فے حاصل یہ کہ اگر ایسی
وجہ منفعت بیان کی جس میں مال عین تلف ہونے کی حاجت نہیں ہے اور عین شے باقی رہے گی تو قرض نہ ہوگا اور
میں شے واپس کرنا لازم ہے۔ قال واذا استعار داراً ضالیبني فیھا و لیغوس جاز و للمعیر ان یرجع فیھا و یکلفه
قلع البناء والغوس۔ اگر کوئی زمین اس واسطے مستعار لے کہ اس میں عمارت بنا دے یا پھر لگا دے تو جانتے
اور معبر کو اختیار ہے کہ جب چاہے پھر لے اور مستعیر کو اپنی عمارت کھود لینے اور درخت اکھاڑ لینے کا حکم ہے۔

اما الرجوع فلما بینا واما الجواز فلانها منفعة معلومة تملك بالمجارة فكذا بالاعارة واذا صح الرجوع بقى المستعير شاعلا راض
المعير فيكلف تغريضا - پس زمین کا پھیر لینا تو اسی وجہ سے جائز ہے جو ہم بیان کر چکے کہ عقد عاریت کچھ لازمی نہیں
ہے اور عاریت جائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ بھی ایک منفعت معلومہ ہے جو بذریعہ اجارہ کے ملوک ہر اکرتی ہے
پس اسی طرح بذریعہ عاریت کے بھی ملوک ہوگی اور جب میسر کا پھیرنا صحیح ٹھہرا تو مستعیر اس کی زمین کو اپنی عمارت و بڑوں
میں پھسلنے والا ہوا پس اس کو حکم دیا جائے گا کہ غالی کر دے۔ ثمان لم یکن وقت العاریۃ فلا ضمان علیہ لان
المستعیر مغتر غیر مغرور، حیث اعتمد اطلاق العقد من غیر ان یسبق منه الوعد وان کان وقت العاریۃ
وراجع قبل الوقت صح رجوعه لما ذکرنا ولكنه یکرہ لما فیہ من خلف الوعد وضمن المعیر ما نقص البناء
والغرس بالقلع لانه مغرور من جهته حیث وقت له فالظاهر هو الوفاء بالعهد فیرجع علیہ دفعا
للضرر عن نفسه کذا ذکرہ القدوسی فی المختصر۔ پھر اگر میسر نے عاریت کا کوئی وقت نہیں نہ کیا ہو تو اس پر کچھ
ضمان نہیں ہے کیونکہ مستعیر کو دھوکا نہیں دیا گیا بلکہ وہ نرد مغرور ہے کہ اس نے بدون وعدہ میسر کے عقد مطلق پر اعتماد
کیا ہے اور اگر میسر نے عاریت کا کوئی وقت بیان کیا ہو پھر اس وقت سے پہلے پھر دیا تو پھرنا صحیح ہے کیونکہ اس کو یہ وقت
پھیرنے کا اختیار ہے لیکن یہ اس وجہ سے مکروہ ہے کہ اس میں وعدہ غلافی لازم آتی ہے اور عمارت کو گرانے سے اور درختوں
کو اکھاڑنے سے جو نقصان پہونچا میسر اس کا منہ ہر کا اس واسطے کہ میسر نے وقت مقرر کر کے مستعیر کو دھوکا دیا کیونکہ ظاہر
یہ ہے کہ عہد پر لیا گیا جاوے پس مستعیر اپنا نقصان واپس لے گا تاکہ اس کی ناسات سے ضرر دور رہا ایسا ہی قدوری نے
اپنے مختصر میں ذکر کیا ہے۔ و ذکر الحاکم الشہید انه یضمن رب الارض للمستعیر قیمة غرسه وبنائه ویکونان له الا
ان یشاء المستعیر ان یرفعها ولا یضمنه قیمتها فیکون له ذلك لانه ملکہ۔ اور حاکم شہید نے ذکر کیا کہ مستعیر
کو مالک زمین اس کے درختوں و عمارت کی قیمت تاوان دے اور یہ دونوں مالک زمین کے ہر بائیں گے لیکن اگر مستعیر
چاہے کہ مالک زمین سے تاوان نہ لے بلکہ اپنی عمارت و درخت کھود لی جاوے تو اس کو یہ اختیار ہوگا کیونکہ یہ اسی کی ملک
ہے۔ قالوا اذا کان فی القلع ضرر بالارض فالخیار الی رب الارض لانه صاحب الاصل والمستعیر صاحب
تبع والتوجیع بالاصل۔ مشائخ نے فرمایا کہ کھودنے یا اکھاڑنے میں اگر زمین کا ضرر ہو تو مالک زمین کو اختیار ہے کہ
چاہے قیمت دے کر عمارت و درختوں کا مالک ہو جاوے کیونکہ وہ صاحب اصل ہے اور مستعیر مالک تبع ہے یعنی
درخت و عمارت کا مالک ہے حالانکہ نزج بذریعہ اصل یعنی زمین کی ہے۔ ولو استعلاھا الیضا ہالہم یؤخذ
منہ حتی یحصد الزرع وقت اولہ یوقت لان له نہایۃ معلومة فی التروک بالاجور مراعاة الحقیق بخلاف
الغرس لانه لیس له نہایۃ معلومة فیقطع دفعا للضرر عن المالك۔ اور اگر زمین کو اس طرح سے
مستعار لیا ہو کہ اس میں نہایت کرے تو مالک زمین کو اپنی زمین واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا یہاں تک کہ کہیتی کاٹی
جاوے خواہ اس نے کوئی وقت مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کہیتی کٹنے کے ایک انتہا معلوم ہے اور مستعیر کے پاس
انٹے دنوں تک اجلاشل پر چھوڑ دینے میں جانہیں کی رعایت ہے بخلاف درختوں کے کہ ان کی کڑی انتہا معلوم نہیں ہے
توان کے اکھاڑنے کا حکم دیا جائے گا تاکہ مالک زمین سے ضرر دور رہے۔ قال والاجرة ود العاریۃ علی المستعیر لان الود
واجب علیہ لما انه قبضہ لمنفعة نفسه والاجرة مؤنة الود فتكون علیہ واجرة ود العین المستاجرة علی
المواجل لان الواجب علی المستاجر التملک والتخلیۃ دون الود فان منفعة قبضہ سالمة للمواجر معنی فلا یكون علیہ

مؤنة سادة واجرة ساد العين المفضولة على الغاصب لان الواجب عليه الرد والاعادة الى يد المالك دفعا للضرر
عنه فيكون مؤنة عليه۔ عاریت واپس کرنے کی اجرت ہدمہ مستعیر سے اس واسطے کہ واپس کرنا اس پر واجب
ہے کیونکہ اس نے اپنی ذاتی منفعت کے واسطے اس پر قبضہ کیا تھا اور واپسی کے خرچہ کا نام اجرت ہے لہذا مستعیر
پر واجب ہوگی اور جو چیز بارہ پر لی گئی ہے اس کی واپسی کا خرچہ ہدمہ موجب ہوتا ہے اس واسطے کہ متاثر ہو کر اسی قدر
واجب ہے کہ مزید کو نابود دیرے اور تخریب کر دے اور واپسی واجب نہیں ہے کیونکہ متاثر کے قبضہ کی منفعت
در حقیقت موثر کو پہنچی یعنی متاثر نے قبضہ کیا تو اس کو اجرت حاصل ہوئی پس واپسی کا خرچہ ہدمہ متاثر نہ ہوگا اور
غصب کی چیز کی واپسی کا خرچہ ہدمہ غاصب سے اس واسطے کہ غاصب کا واپس کرنا واجب ہے یعنی مالک نے قبضہ
میں پہنچانا واجب ہے تاکہ اس سے ضرر دور ہو کر خرچہ واپسی بھی غاصب پر ہوگا۔ قال واذا استعار دابة فردھا الى
اصطبل مالکھا فملکت لم یضمن وهذا استعان وفي القياس یضمن لانه ماردھا الى مالکھا بل ضیعھا وجہ الاستحسان
انه اتی بالتسليم المتعارف لان ساد العواری الى دار المالك معتاد كالة البيت تعارث ترد الى الدار ولو سادھا
الى المالك فالمالك یردھا الى المربط فصح سادة وان استعارسا عبدا فردھا الى دار المالك ولم یسلمه اليه
لم یضمن لما بینا۔ اگر ایک گھوڑا مستعار لیا پھر اس کو مالک کے اصطبل میں واپس دیا پس وہ تلف ہو گیا
تو ضمان نہ ہوگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس بہ تھا کہ وہ ضمان ہو کیونکہ اس نے مالک کو واپس نہیں دیا بلکہ ضائع کیا
اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے منفعت طور پر سپرد کر رہا ہے کیونکہ عاریت کی چیزوں کو مالک کے ضمان میں پہنچا
دینا مقادیر ہے جیسے خانہ داری کی چیزیں عاریت لے کر پھر مالک کے گھر پہنچائی باقی ہیں اور اگر اس نے یہ گھوڑا مالک
کے پاس پہنچایا تو پھر مالک اس کو مر بلا یعنی اصطبل میں پہنچا دے گا۔ تو مستعیر کا واپس کرنا صحیح ہوا۔ اگر اس نے کوئی غلام
مستعار لے کر مالک کے گھر واپس کیا اور مالک کو سپرد نہیں کیا تو وہ ضمان نہ ہوگا۔ بدلیل مذکورہ بالا۔ ولو ساد المفضوب او
الودیعة الى دار المالك ولم یسلمه اليه ضمن لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وذلك بالرد الى المالك دون
غیره والودیعة لا یرضی المالك بودھا الى الدار ولا الى يد من فی العیال لانه لو استضاھا لما اودعھا ایاہ بخلاف
العواری لان فیھا عرفا حتی لو كانت العاریة عقد جوھل لم یردھا الا الى المعیر لعدم ما ذکرنا من العرف فیہ۔

اور اگر مال مفضوب یا ودیعت کو مالک کے گھر واپس کیا اور مالک کو سپرد نہیں کیا تو ضمان نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ غاصب پر یہ
واجب ہے کہ اپنے فعل کو فسخ کرے اور یہ مرت اسی طرح ہے کہ مالک کو واپس کرے اور ودیعت واپس کرنے میں
مالک اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ گھر کو واپس دی جائے یہ ایسے شخص کو واپس دی جائے جس کی عیال میں سے کیونکہ
اگر وہ اس بات پر راضی ہوتا تو مستودع کے پاس ودیعت نہ رکھتا بخلان عاریتوں کے کہ عاریتوں میں ایک غرت
جاری ہے۔ حتی کہ اگر عاریت بھی کوئی جواہرات کی طرح ہو تو اس کو سوائے مالک کے کہیں واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ایسی
چیز میں یہ عرف جاری نہیں ہے۔ قال ومن استعار دابة فردھا مع عبدا او اجیرہ لم یضمن والمراد بالاجیر ان
یکون مسانہة او مشاہرة لانھا امانة فله ان یحفظھا بید من فی عیالہ کما فی الودیعة بخلاف الاجیر میادمة
لانه لیس فی عیالہ۔ اگر ایک شخص نے ایک گھوڑا مستعار لیا اور اس کو اپنے غلام یا نوکر کے ہاتھ واپس کیا تو ضمان
نہ ہوگا اور نوکر سے وہ مراد ہے جو ماہری یا سالانہ پر نوکر ہو اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ گھوڑا اس کے پاس امانت ہے تو اس کو
اختیار ہے کہ ایسے شخص کے ہاتھ سے حفاظت لے جو اس کے عیال میں سے ہے ودیعت میں ہوتا ہے بخلان ایسے مزدور

کے جو روزانہ پرہز کہ وہ اس کی عیال میں نہیں ہے۔ وکن اذا سادها مع عبد رب الدابة او اجيرة لان المالك يرضى به الاتوى انه لو سده اليه فهو يردده الى عبده وقيل هذا في العبد الذي يقوم على الدواب وقيل فيه وفي غيره وهو الاصح لانه ان كان لا يدفع اليه دائما يدفع اليه احيانا - اور اسی طرح اگر اس گھوڑے کو اس کے مالک کے غلام یا نوکر کے ہاتھ واپس کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ مالک اس امر سے رضی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مستعیر نے یہ گھوڑا اس کے مالک کو واپس کیا تو مالک اس کو اپنے غلام کو واپس دے گا اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس غلام میں ہے جو گھوڑوں کی پرداخت کرتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسے غلام اور دیگر غلام اور سب میں ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ اگر مالک بغیر پرداخت کرنے والے غلام کو ہمیشہ نہیں دیتا ہے تو کبھی کبھی دے دیتا ہے۔ وان كان سادها مع اجنبي ضمن دولت المسالة على ان المستعير لا يملك الايداع قصد اكله قاله بعض المشائخ وقال بعضهم يملكه لانه دون الاعامة وادلوا هذه المسألة بانتفاء الاعامة لانقضاء المدة - اور اگر مستعیر نے یہ گھوڑا کسی اجنبی کے ہاتھ واپس کیا تو ضامن ہوگا اور یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قصداً دوسرے کے پاس ودیعت رکھے۔ جیسا کہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے اور بعض دیگر کے نزدیک قصداً ودیعت رکھنے کا اختیار ہے کیونکہ عاریت دینے سے ودیعت کہہ یعنی جب اس کو عاریت دینے کا اختیار ہے تو ودیعت دینے کا بھی اختیار ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے) اور اس مسئلہ کی تاویل ان مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایسی صورت میں ہے کہ عاریت کا ایک وقت مقرر تھا اس کے گزر جانے کی وجہ سے عاریت ختم ہو چکی تھی۔ نہ تو فیض کلام یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اجنبی کے ہاتھ واپس دینے میں ضامن قرار دیا تو اس سے بعض مشائخ نے کہا کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں کہ قصداً کسی شخص کی ودیعت میں دے یعنی مستعیر مال مستعار دوسرے کو عاریت دے سکتا ہے اور یہ ضمنی ودیعت ہے مگر قصدی ودیعت ممنوع ہے کیونکہ یہاں اس نے اس اجنبی کو ودیعت دی کہ اصل مالک کو واپس دے پھر تلف ہو جانے پر مستعیر کو ضامن ٹھہرایا تو معلوم ہوا کہ ودیعت دینا جائز نہیں تھا اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ یہ اس وجہ سے ہوگا کہ جب عاریت کا وقت گزر گیا تو اب مستعیر کو عاریت دینا ودیعت دینا کچھ جائز نہیں رہا اس وجہ سے وہ ضامن ہوا اور نہ ودیعت دینا ہر طرح اس کے اختیار میں ہے کیونکہ جب وہ عاریت دے سکتا ہے حالانکہ عاریت تو امانت ہے اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے کی اجازت ہے پس یہ جائز ہے تو خالی ودیعت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہاں سے کم ہے۔ قالہم۔ م۔ قال ومن اعادها ضابطاً للزمه اعادة يكتب انك اطعمتني عند ابی حنیفة وقال يكتب انك اعزتنی۔ اگر کسی شخص نے خالی زمین دوسرے کو زراعت کے واسطے عاریت دی تو مستعیر عاریت نامہ میں یوں لکھی کہ انک اطعمتنی یعنی تو نے مجھے یہ زمین کھانے کے واسطے دی یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ یوں لکھے کہ تو نے مجھے عاریت دی ہے یعنی اگر کسی نے دوسرے سے کوئی زمین عاریت لی تو اس کو عاریت کی دستاویز میں یوں لکھو دے کہ انک اطعمتنی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ مجازی لفظ نہیں بلکہ صریح عاریت کا لفظ ہے۔ لان لفظة الاعامة موضوعة له والكتابة بالموضوع ادلی کما فی اعارة الدار اس واسطے کہ لفظ اعارة اس معنی کے واسطے موضوع ہے اور لفظ موضوع کے ساتھ تحریر کرنا بہتر ہے جیسے مکان عاریت دینے میں ہوتا ہے نہ کہ بالاتفاق ہی لکھا جاتا ہے کہ تو نے مجھے یہ مکان عاریت دیا اور یہ نہیں لکھتے ہیں کہ تو نے مجھے بسایا یا سکونت عطا فرمائی۔ اسی طرح زمین

کی عاریت میں بھی صاف لکھنا چاہیے۔ ولہ ان لفظة الاطعام اول علی المراد لانها تختص بالزراعة والاعادة
 ینتظمها وغیرها کالبناء ونحوہ فكانت الکتابۃ بها اولی بخلاف الدار لانها لا تعسا الا للسکنی
 واللہ اعلم بالصواب۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اطعام اس مقصود پر زیادہ دلالت کرتا ہے کیونکہ
 یہ مختص بزراعت ہے کیونکہ طعام دینے کے تو یہی معنی ہیں کہ اس میں زراعت کر کے طعام حاصل کرے تو گویا
 اس نے یہ طعام دیا اور عاریت دنیا زراعت وغیرہ سبب کو شامل ہے۔ جیسے عمارت بنانا وغیرہ پس جو لفظ کہ
 زراعت سے مختص ہے اسی کا لکھنا بہتر ہے بخلاف مکان کے صورت کے کہ اس میں عاریت لکھنا دانی ہے اس
 واسطے کہ مکان تو سوائے سکونت کے اور کسی کام کے واسطے عاریت نہیں دیا جاتا واللہ اعلم بالصواب
 وعلیٰ ہذا اگر لوں لکھے کہ تو نے مجھے یہ زمین زراعت کے واسطے عاریت دی تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ اس صورت میں
 زراعت کے واسطے عاریت کی خصوصیت ظاہر ہو گئی اور عمارت بنانے یا پیڑ لگانے وغیرہ کا شبہ جاتا رہا۔

کتاب الہبۃ

یہ کتاب ہبہ کے بیان میں ہے

واہب۔ ہبہ دینے والا۔ موهوب۔ جس کو ہبہ دیا گیا۔ موهوب وہ چیز جو ہبہ دی گئی اور اس کا رکن ایجاب
 وقبول ہے اور قبضہ شرط ہے۔ الہبۃ عقد مشروع لقوله عليه السلاک تھا دعواتھا وادعی ذلک انعقد الاجتماع۔ ہبہ
 ایک عقد مشروع ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باہم ایک دوسرے کو ہدیہ دونا کہ آپس میں محبت
 پیدا ہو۔ رواہ البخاری فی الادب والنسائی والبیہقی اور اس پر اجماع منعقد ہے۔ وتصح بالایجاب والقبول والقبض۔
 اور ایجاب وقبول وقبض سے ہبہ صحیح ہو جاتا ہے۔ اما لا یمجاہ والقبول فلانہ عقد والعقد ینعقد بالایجاب والقبول
 والقبض لا یند منه لثبوت الملك وقال مالک ینثبت الملك فیہ قبل القبض اعتقاداً بالبیع۔ پس ایجاب وقبول کی ضرورت
 تو اس وجہ سے ہے کہ یہ عقد ہے اور عقد ایجاب وقبول منعقد ہوتا ہے اور قبضہ تو وہ ثبوت ملک کے واسطے ضروری
 ہے یعنی عقد تو بدون قبضہ کے ہو جائے گا لیکن موهوب نہ کو ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ قبضہ ہو جائے اور امام
 مالک نے فرمایا کہ قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے بیع میں مشتری کو بیع کی ملکیت قبضہ سے پہلے ہو جاتی
 ہے۔ وعلیٰ هذا الخلاف الصدقة اور صدقہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ نہ یعنی ہمارے نزدیک قبضہ سے پہلے
 فقیر کی ملکیت نہیں ثابت ہوتی ہے اور امام مالک کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا
 یجوز الہبۃ الا مقبوضۃ والمراد فی الملك لان الجواز بدو نہ ثابت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر یہ کہ مقبوضہ ہو مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ ہبہ کی ملکیت نہیں
 ثابت ہوگی کیونکہ عقد ہبہ کا جواز تو بدون قبضہ کے ثابت ہے۔ نہ لیکن جو حدیث نقل کی یہ نہیں پائی گئی۔ بلکہ
 عبدالرزاق نے یہ ابراہیم غمی تابعی کا قول روایت کیا ہے۔ ولانہ عقد بتبع وفی اثبات الملك قبل القبض
 الزام المتبرع شیئاً لا یتدر بہ وهو التسليم فلا یصح۔ اور اس دلیل سے کہ ہبہ تو ایک احسان کا معاملہ ہے اور
 قبضہ سے پہلے موهوب نہ کی ملکیت ثابت کرنے میں احسان کرنے والے کے لئے ایسی چیز لازم کرنا ہوتا ہے جس کا اس

نے ہنوز التزام نہیں کیا یعنی سپرد کرنا پس یہ ملک ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ فت یعنی اگر ہم کہیں کہ واسب کے دینے سے پہلے موہوب نہ کی ملکیت مال موہوب میں ثابت ہوگئی تو واسب پر لازم ہوگا کہ فوراً اس کے سپرد کرے کیونکہ وہ چیز موہوب نہ کی ملک ہے حالانکہ واسب نے سپرد کرنے کا التزام اپنے اوپر نہیں لیا ہے تو بدون اس کے التزام کے یہ امر لازم کیا گیا حالانکہ اس پر کوئی حق طاحب نہیں ہے اور یہ اسی سبب سے لازم آیا کہ قبضہ سے پہلے موہوب نہ کی ملکیت ثابت کی پس یہ باطل ہے۔ بخلاف الوصیۃ لان آذان ثبوت الملك فیہا بعد الموت ولا الزام علی المتبوع لعدۃ اہلیۃ اللزوم وحق الواسۃ متاخر عن الوصیۃ فلم یملکہا۔ اور یہ حکم برخلاف وصیت کے ہے کیونکہ وصیت میں ثبوت ملک کا وقت موت موصی کے بعد ہے یعنی جب وصیت قبول کی تو موصی کے مرتے ہی ملکیت ثابت ہو جائے گی اگرچہ قبضہ نہ ہوا اور یہاں احسان کرنے والی میت پر کوئی چیز لازم نہیں کی گئی کیونکہ موت سے اس میں یہ لیاقت ہی نہیں رہی اور ابھی وارث کا حق متعلق نہیں ہوا کیونکہ حق وارث تو وصیت سے پیچھے ہے اور وارث اس مال وصیت کا مالک نہیں ہوا۔ فان قبضہ الموہوب نہ فی المجلس بغیر اموال واسب جاز استحضارنا پھر اگر موہوب نہ نے عقد ہبہ کی مجلس میں مال موہوب پر بدون حکم واسب کے قبضہ کر لیا تو استحسانا جائز ہے۔ وان قبض بعد الافتراق لعجز الان یا ذن لہ۔ الواسب فی القبض۔ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد موہوب نہ نے قبضہ کیا تو جائز نہیں ہے مگر جب ہی کہ واسب اس کو اجازت دے۔ والقیاس ان لا یجوز فی الوجهین وهو قول الشافعی لان القبض تصرف فی ملک الواسب اذ ملکہ قبل القبض باقی فلا یصح بدون اذ نہ۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ دونوں صورتوں میں جائز نہ ہر خواہ مجلس میں بغیر اجازت قبضہ کیا ہو یا بعد جدائی کے بغیر اجازت قبضہ کیا ہو اور یہی امام شافعی کا قول ہے اس واسطے کہ قبضہ کرنا تو واسب کی ملک میں تصرف ہے اس واسطے کہ قبضہ سے پہلے اس کی ملکیت باقی ہے تو بدون اس کی اجازت کے قبضہ صحیح نہ ہوگا۔ فت لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ اجازت دو طرح کی ہوتی ہے ایک اجازت صریح اور وہ یہاں نہیں پائی گئی اور دوم اجازت بدلائی مثلاً واسب نے قبضہ کرنے سے نہیں روکا اور وہ یہاں پائی گئی تو یہی کافی ہونا چاہیے۔

ولنا ان القبض بمنزلة القبول فی الہبة من حیث انه یتوقف علیہ ثبوت حکمہ وهو الملك والمقصود منه اثبات الملك فیکون الايجاب منه تسلیطاً علی القبض بخلاف ما اذا قبض بعد الافتراق لانا انما اثبتنا التسلیط فیہ الحاقالہ بالقبول والقبول یتقید بالمجلس فکذا ما یلحق بہ بخلاف ما اذا انها عن القبض فی المجلس لان الدلالة لا تعمل فی المقابلة الصریح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسے بیع میں قبول ہونا ہے اسی کے مانند ہبہ میں قبضہ ہے اس ماہ سے کہ ہبہ کا حکم یعنی ملکیت ثابت ہونا قبضہ پر موقوف ہے حالانکہ ہبہ سے واسب کا مقصود بھی یہی ہے کہ موہوب نہ کی ملکیت ثابت کرے تو واسب کی طرف سے ایجاب کرنا گویا قبضہ پر مسلط کرنا ہوا بخلاف اس صورت کے کہ مجلس سے جدا ہونے کے بعد موہوب نہ نے قبضہ کیا تو وہ جائز نہیں ہے کہونکہ ہبہ میں جو قبضہ پر مسلط کرنا ہم نے ثابت کیا وہ قبضہ کو قبول بیع کے ساتھ لاحق کرنے کے طور پر ہے حالانکہ قبول بیع اپنی مجلس تک مقید ہے تو جو چیز کہ اس قبول کے ساتھ لاحق کی گئی یعنی قبضہ ہبہ وہ بھی اپنی اپنی مجلس تک مقید ہے یعنی جیسے بیع کی مجلس میں قبول سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن قبول کا اختیار صرف مجلس تک ہوتا ہے تو قبضہ ہبہ کا اختیار بھی مجلس ہبہ تک ہوگا۔ اور بعد حلالی کے نہ ہوگا لیکن اس قبضہ کو قبول کے ساتھ لاحق کرنا بطریق ولایت ہے یعنی واسب کے فعل سے دلیل نکلتی ہے کہ اس نے قبضہ کی اجازت دی بخلاف اس کے اگر واسب نے مجلس ہبہ میں موہوب نہ کو قبضہ سے صریحاً منع کر دیا تو قبضہ جائز نہ ہوگا

کیونکہ صریح کے مقابلہ میں دلالت کچھ کام نہیں کرتی ہے ف واضح ہو کہ نملہ معنی بہہ آتا ہے چنانچہ لعان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میرے باپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنے ار بیٹے کو اپنا ایک غلام نملہ دیا یعنی بہہ کیا پس آپ گواہ رہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو اس کے مثل نملہ دیا ہے اس نے عرض کیا کہ نہیں تو آپ نے فرمایا کہ پھر مجھے ظلم پہ گواہ مت کر اور بعض روایت میں ہے کہ فرمایا کہ اس کو پھیرے رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ قال وینعقد الہبة بقولہ و نحلّت و اعطیت لان الاول صریح فیہ والثانی مستعمل فیہ قال علیہ السلام اکل اولادک نحلّت مثل هذا و کذا الثالث یقال اعطاک اللہ و دھبک اللہ بمعنی واحد۔ جن الفاظ سے بہہ منعقد ہوتا ہے یہ ہیں۔ میں نے تجھے بہہ کیا۔ میں نے تجھے نملہ دیا میں نے تجھے عطا کیا اس واسطے کہ لفظ اول تو بہیہ کے معنی میں صریح ہے اور دوسرا لفظ اس معنی میں مجازاً مستعمل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو اس کی مثل نملہ دیا ہے یعنی بہہ کیا اور اسی طرح لفظ ثالث بھی اسی معنی میں مستعمل ہے چنانچہ اعطاک اللہ یا دھبک اللہ دونوں ایک معنی میں بولے جاتے ہیں ف مثلاً کسی کے بچہ ہو تو اس کے دوست واجب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے بہہ کیا اور اسی معنی میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ نے تجھے عطا کیا پس عطاء و بہہ دونوں ایک معنی میں ہوتے۔ و کذا ینعقد بقولہ اطعمتک هذا الطعام و جعلت هذا الثوب لک و اعمرتک هذا الشئ و حملتک علی هذه الدابة اذ انوی بالجمال الہبة۔ اسی طرح اگر کہا کہ میں نے تجھے یہ طعام کھلایا یا میں نے یہ کپڑا تیرے واسطے کر دیا یا غری میں کہا کہ عمر تک بنا لے یعنی میں نے یہ چیز تجھے تیری مدت عمر دی یا کہا کہ میں نے تجھے اس گھوڑے پر بٹھایا یعنی سوار کیا بشمولیکہ لادنے یا سوار کرنے سے بہہ کرنا مقسود ہو۔ اما الاول فلان الاطعام اذا اضیف الی ما یطعمو عینہ یراد بہ تملیک العین بخلاف ما اذا قال اطعمتک هذه الاضافہ من حیث یکون عاریة لان عینہا لا یطعمو فسیکون المراد اکل غلتہا۔ پس الطعام سے بہہ اس واسطے جائز ہے کہ الطعام یعنی کھانا جب ایسی چیز کی جانب مضاف ہوتا ہے جو خود کھائی جاتی ہے۔ یعنی جیسے گھیوں وغیرہ تو اس سے مراد ہوتی کہ یہ عین شے تیری ملک میں دی گئی بخلات اس کے اگر کسی نے کہا کہ میں نے تجھے یہ زمین اطعام کی تو یہ قول عاریت ہو جائے گا اس واسطے کہ عین زمین نہیں کھائی جاتی ہے تو اراد یہ ہے کہ اس زمین سے جو حاصل ہو وہ میں نے تجھے کھلایا ف معنی میں نے تجھے یہ زمین دی کہ تو اس میں زراعت کر کے غلہ حاصل کر جو تیرے کھانے میں آوے اور یہ معنی نہیں ہیں کہ تو اس زمین کا لگان حاصل کر اس واسطے کہ مستغیر کو جاریہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے تو صرف یہ اختیار ہوا کہ اس میں خود زراعت کر کے غلہ حاصل کرے بالجملہ جب کہا کہ میں نے تجھے یہ زمین کھانے کے واسطے دی تو زمین ایسی چیز نہیں ہے کہ خود کھائی جاوے پس یہاں اطعام کے معنی عاریت ہیں۔ اور اگر ایسی چیز کی طرف اطعام کی نسبت کی جو خود کھائی جاتی ہے جیسے کہا کہ میں نے تجھے بیانا ج یا خرمدہ یا روٹی وغیرہ اطعام کی یعنی کھانے کو دی یا کھلائی تو ظاہر ہے کہ کھانے سے یہ عین شے ندارد ہو جائے گی تو عاریت نہیں ہو سکتا بلکہ عین شے کی تملیک ہے اور اسی کو بہہ کہتے ہیں۔ و اما الثانی فلان حرف اللام للتملیک۔ راء دوسرا لفظ تو وہ اس واسطے بہہ ہے کہ حرف لام واسطے تملیک کے ہے ف جب عربی میں کہا کہ جعلت هذا الثوب لک تو یہ اس واسطے بہہ ہے کہ لفظ (لک) میں جو لام ہے اس کے معنی (تیرے واسطے) یعنی تیری ملکیت میں۔ پس کپڑے کو اس کی ملکیت میں دینا یہی بہہ ہے۔ و اما الثالث فلنقل علیہ السلام فمن اعمر عمی فہی للمعمولہ ولو شتہ من بعدہ۔ اور لفظ سوم یعنی میں نے تجھے یہ شے عمری دی تو اس کا بہہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دوسرے کو عمری دیا

تو یہ عمری اس شخص کے واسطے اس کی عمر بھر ہے اور اس کے بعد اس کے وارثوں کے واسطے ہے فت رواہ مسلم
والاربعہ پس اس حدیث میں بھی جب یہ عمری اس کے واسطے قرار دیا تو مثل لفظ دوم کے یہ معنی ہوئے کہ اس کی
ملک ہے پس جب اس نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھے عمری دی تو معنی یہ ہوئے کہ اس کی ملک کر دے اور یہی ہیہ ہے۔
وکذا اذا قال جعلت هذه الدار لك عمري لما قلنا - اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے یہ گھر تیرے واسطے عمری کر دیا تو یہی
بدلیل مذکورہ بالا یہ ہیہ ہے فت یعنی (تیرے واسطے) یا عربی (لک میں لام واسطے تملیک کے ہے بلکہ عمری خود دائمی ملکیت
ہوتی ہے چنانچہ حدیث سے ثابت ہوا۔ واما الرابع فلان الحمل هو الامساك بحقیقة فیکون عادیه لکنه یحصل الهبة
یقال حمل الامیر فلان علی فرس ویراد به التملیک فیحمل علیہ عند نیتہ - اور را لفظ چہارم یعنی گھوڑے
پر بیٹھنا تو یہ لغت میں سوار کرنے کے معنی میں ہے تو یہ عاریت ہوگا لیکن اس میں ہیہ کا احتمال ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ سردار
نے فلاں شخص کو گھوڑے پر بیٹھایا یا سوار کیا اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ سردار نے اس کو اس گھوڑے کا مالک کر
دیا پس بب ہیہ کی نیت ہر تو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ ولو قال کسوتک هذا الثوب یكون هبة لانه یراد
به التملیک قال اللہ تعالیٰ اَوْ کَسَوْتُمْهُ و یقال کسی الامیر فلان ثوبا ای ملکہ منہ - اور اگر کہا کہ میں نے تجھے
یہ کپڑا پہنایا تو یہ ہیہ ہے کیونکہ اس سے مالک کرنا مراد ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قسم میں فرمایا او کسوتھم یا دس
فقیروں کا لباس اور محاورہ میں بولتے ہیں کہ سردار نے فلاں شخص کو خلعت پہنایا یعنی اس کا مالک کر دیا۔ فت یعنی
سردار در حقیقت اس کے بدن پر نہیں پہناتا ہے بلکہ اس کے حکم سے بھی اس وقت کوئی شخص نہیں پہناتا ہے صرف خلعت
اس کے ساتھ کر دیا جاتا ہے یعنی یہ لباس اس کی ملک کر دیا جاتا ہے لیکن محاورہ میں اس کو یوں کہتے ہیں کہ خلعت پہنایا
تو معلوم ہوا کہ کپڑا پہنانا یا خلعت پہنانا بمعنی مالک کرنا وہیہ کرنا ہوتا ہے لہذا جب کہا کہ میں نے تجھے یہ کپڑا پہنایا۔
ولو قال منحتک هذه العاریة کانت عاریة لما سادینا من قبل - اور اگر کہا کہ میں نے تجھے یہ باندی
منحہ دی تو یہ عاریت ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے سابق میں روایت کی یعنی قوله علیہ السلام المنحة مردودة۔ یعنی
عاریت پھیر دینا واجب ہے اگر کہا جائے کہ منحہ بمعنی ہیہ بھی آتا ہے تو جواب یہ کہ اول تو منحہ در حقیقت بمعنی عاریت
ہے اور مجانا بمعنی ہیہ ہے پس مجانا نہیں بیا جائے گا اور دوم یہ کہ اگر دونوں باتوں کو محتمل ہو تو ہیہ کا مرتبہ اعلیٰ ہے پس عاریت
کا درجہ جو کمتر ہے ہی یقینی ہوگا اور ہیہ میں شک ہے تو اس پر محمول نہ ہوگا۔ ولو قال داری لك هبة سکنی او سکنی هبة
فهی عادیه لان العاریة محکمة فی تملیک المنفعة والهبة تحتلها وتعتل تملیک العین فیهل المعقل علی المحکم اور اگر عربی زبان میں
کہا کہ (داری لک ہبتہ سکنی) یعنی میرا تیرے واسطے ہیہ سکنی ہے یا کہا کہ (داری لک سکنی ہبتہ) یعنی میرا گھر تیرے واسطے
سکنی ہیہ ہے یعنی منفعت سکونت کو مقدم یا موعود ملایا تو یہ ہیہ نہیں بلکہ عاریت ہے اس واسطے کہ منفعت کے مالک کرنے
میں عاریت یعنی سکنی قطعی ہے اور ہیہ میں دو احتمال ہیں کہ شاید منفعت کا مالک کیا ہے یا عین شی کا مالک کیا ہے۔ تو احتمالی کو چھوڑ کر قطعی پر محمول
کہا جائے گا فت یعنی کلام مذکور میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ سکنی کی منفعت کا مالک کیا کیونکہ لفظ سکنی صرف تملیک منفعت
کے واسطے قطعی ہے اس سے تملیک عین کا احتمال نہیں ہے اور (لفظ ہیہ) جو ساتھ ملایا ہے اس سے یہ معنی بھی ہو سکتے
ہیں کہ میں نے تجھے یہ منفعت ہیہ کی اور یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ میں نے تجھے یہ مکان ہیہ کیا کہ جس سے تجھے سکونت کی
منفعت بھی حاصل ہوگی پس اگر ہم (سکنی) کے لفظ پر لحاظ کریں تو یہ عاریت محض ہے اور اگر ہبتہ کے لفظ پر لحاظ کریں تو
احتمال ہوتا ہے کہ ہیہ ہے یا عاریت ہے پس ہم نے مثل کو چھوڑ کر قطعی معنی پر محمول کیا۔ الحاصل جب واجب اپنے کلام

میں ایسے دو لفظ ملائے جنہیں ایک سے عاریت ہوا اور دوم سے ہبہ کا احتمال ہو تو عاریت پر محمول کرنا متعین ہوگا۔ کیونکہ عاریت سے کمتر کوئی چیز نہیں ہے پس اگر اعلیٰ درجہ یعنی ہبہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ عاریت ہے پس یہی متعین ہوگی۔ وکذا اذا قال عمري سكني او سكني صدقة او صدقة عادية او عادية هبة لما قد مناه۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تیرے واسطے عمری سکنی ہے یا غلی سکنی ہے یا سکنی صدقہ عاریہ ہے یا عاریہ ہبہ ہے تو بوجہ مذکورہ بالا ان سب صورتوں میں عاریت ہے۔ ولو قال هبة تسكنها فہی هبة لان قوله تسكنها مشورة وليس بتفسير له وهو تنبيه على المقصود بخلاف قوله هبة سكني لانه تفسير له۔ اور اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تیرے واسطے ہبہ ہے کہ تو اس میں سکونت کی جیو تو یہ ہبہ ہے اس واسطے کہ یہ کہنا کہ تو اس میں سکونت کی جیو بطور مشورہ ہے اور یہ اس ہبہ کی تفسیر نہیں ہے اور یہ اصلی مقصود پر تنبیہ ہے یعنی ہبہ کرنے سے میری غرض یہ ہے کہ تو اس میں اپنی سکونت رکھے پس تو اس کو ضائع نہ کیجیو بلکہ اس میں اپنی سکونت رکھیو۔ بخلاف اس قول کے کہ ہبہ سکنی اس صورت میں لفظ ہبہ کی تفسیر ہے۔ قال ولا يجوز الهبة فيما يقسم الجوزاة مقسومة وهبة المشاع فيما لا يقسم جائز۔ واضح ہو کہ جو چیز بٹوارہ کے لائق ہے تو ایسی چیز میں ہبہ نہیں جائز ہوتا مگر اسی صورت سے کہ وہ مجوزہ مقسومہ ہو اور جو چیز کہ قابل قسمت نہیں ہے اس میں غیر مقسوم کا ہبہ جائز ہے۔ واضح ہو کہ جو چیز بٹوارہ کے قابل ہے اس میں ہبہ جائز نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ملکیت ثابت نہیں ہوتی اگرچہ ہبہ جائز ہو جاتا ہے پس اس میں ملکیت جب ہی ثابت ہوتی کہ وہ بٹوارہ سے الگ کی جاوے اور محوزہ ہو یعنی واجب کا کوئی تعلق اس کے ساتھ باقی نہ رہے پس اگر اس نے مکان یا زمین قابل بٹوارہ میں سے نصف حصہ کو ہبہ کیا تو ہبہ منعقد ہو گیا مگر ملکیت ثابت نہ ہوگی پھر اگر نصف حصہ بٹوارہ کر کے سپرد کر دیا تو ہبہ پورا ہو جائے گا اور اگر وہ چیز قابل بٹوارہ نہ ہو جیسے ایک غلام یا گھوڑا وغیرہ تو اس کے نصف حصہ بٹوارہ کر کے سپرد کر دیا تو ہبہ پورا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ چیز قابل بٹوارہ نہ ہو جیسے ایک غلام یا گھوڑا۔ وغیرہ تو اس کے نصف کا ہبہ جائز ہے کیونکہ اس کا بٹوارہ نہیں ہو سکتا ہے اور واضح ہو کہ قابل بٹوارہ سے مراد یہ ہے کہ بٹوارہ کے بعد اس سے اسی جنس کا انتفاع حاصل ہو سکے۔ جو بٹوارہ سے پہلے حاصل تھا اور اگر اس جنس کا انتفاع حاصل نہ ہو سکے جیسے چھوٹی کو ٹھری یا چھوٹا حمام دیکھیں وغیرہ یا بٹوارہ ممکن نہ ہو جیسے ایک غلام تو یہ سب قابل بٹوارہ نہیں ہیں پس ایسی چیزوں میں غیر مقسوم کا ہبہ جائز ہے۔ وقال الشافعي يجوز في الوجهين لانه عقد تملك في المشاع وغيره كالبيع بانواعه وهذا لان المشاع قابل لحكمه وهو الملك فيكون محلا له ويكونه تبرعا لا يبطله الشروع كالقرض والوصية۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قابل تقسیم اور غیر قابل تقسیم دونوں صورتوں میں ملکیت ثابت ہو جائے گی اس واسطے کہ ہبہ ایک عقد تملیک ہے پس وہ مشترک وغیرہ مشترک دونوں میں صحیح ہے جیسے بیع اپنے جمیع اقسام کے ساتھ صحیح ہے یعنی خراج غیر مقسوم کو بیچے یا مقسوم کو صحیح ہوتا ہے اور اس کی وجہ ہبہ میں یہ کہ غیر مقسوم بھی حکم ہبہ کو قبول کرتا ہے اور وہ ملکیت ہے تو غیر مقسوم بھی ہبہ کا محل ہوا اور ہبہ کا احسان ہونا ایسی بات ہے کہ اس کو شرکت نہیں ملتی ہے جیسے قرض و وصیت میں ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو ہزار درہم اس شرط پر دیے کہ نصف تجھ پر قرض ہیں اور نصف بضاعہ ہیں تو یہ قرض مشترک جائز ہوتا ہے۔ اور قرض میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے بدون اس کے بٹوارہ شرط ہوا اور ایسی ہی صورت صدقہ میں ہے پس جیسے قرض و صدقہ ایک عقد احسان ہے حالانکہ مشترک ہونے سے ملکیت میں نقصان نہیں ہوتا اسی طرح ہبہ میں بھی قبل تقسیم کے ملکیت ثابت ہوا چاہیے۔

ولنا ان القبض منصوص علیہ فی الہبۃ فی شرط کمالہ والتمتع لا یقبلہ الا بقض غیرہ الیہ وذلك غیر مہوب -
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ منصوص علیہ ہے کہ پورا قبضہ شرط ہوگا اور جو چیز غیر مقسوم ہے وہ پورے قبضہ
 کو قبول نہیں کرتی مگر اسی طور پر کہ دوسری چیز اس کے ساتھ ملائی جاوے حالانکہ یہ چیز مہوب نہیں ہے نہ واضح ہو
 کہ منصوص غلبہ سے مراد وہ روایت ہے جو اوپر بلفظ حدیث گذری کہ ہبہ صحیح نہیں ہے مگر اسی حال سے کہ مقبوضہ ہو۔
 اور اس باب میں آثار ہیں قال عبدالرزاق انہما سفيان الثوري عن منصور عن ابراهيم النخعي قال لا تجوز الہبۃ حتی القبض
 والصدقۃ تجوز قبل ان تقبض۔ یعنی ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تابعی نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہوتا یہاں تک کہ قبضہ کیا جاوے
 اور صدقہ جائز ہو جانا ہے قبل اس کے کہ قبضہ کیا جاوے مانک رحمہ اللہ نے مولاد میں حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان طریقوں
 روایت کیا جس میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیٹی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بیس وسق چھوڑے جو ٹوڑے جاویں ہبہ کئے تھے اور ہنوز
 وہ ٹوڑے نہیں کئے تھے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آگیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر تو نے قبضہ کر لئے ہوتے تو تیرے ہر
 جاتے اور اب تو موافق لرائض ابی عزوجل کے سب وارثوں میں تقسیم کر۔ درود محمد و عبد الرزاق اور نیز حضرت عمر رضی اللہ
 عنہ سے بھی قبضہ کی شرط کو عبدالرزاق نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی عمر بن عبدالعزیز سے بسند حیدر روایت کیا ہے پس یہ
 کافی ہے کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے اور بدون قبضہ کے ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے اور بیع میں اگر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو
 وہ عقد مبادلہ ہے بخلاف ہبہ کے کہ وہ محض احسان ہے پس اگر واپس نہ لے کر قبضہ کیا اور ہم کہیں کہ مہوب نہ کی
 ملکیت ثبوت ہوگی تو اب یہ صورت ہوگی کہ مہوب نہ کی ملکیت سے واپس کی ملکیت مشترک ہے پس واپس
 ہم یہی لازم ہے کہ ہبہ کرنا تو واجب نہیں تھا اور اب ہبہ کرنا اس کے ذمہ لازم ہو گیا اور یہ احسان کے
 خلاف ہے لہذا شیخ مصنف رحمہ اللہ لکھا ولان فی تجویزۃ الزامہ شیئاً لم یلتزمہ اور اس واسطے کہ ہبہ مشاع میں مہوب نہ کی
 ملکیت تجویز کرنے سے واپس کے ذمہ ایسا اس لازم آتا ہے جس کا اس نے التزام نہیں کیا۔ نہ بلکہ صرف احسان کا قعیدہ
 تھا اور اس میں دیگر لازم نہیں کیا۔ وهو القسمۃ - اور وہ چیز ہبہ کرنا ہے نہ یعنی ہبہ کرنا اس کے ذمہ لازم ہوگا حالانکہ اس نے
 ہبہ کرنا اپنے اوپر التزام نہیں کیا۔ ولہذا امتنع جوازہ قبل القبض کیل یلزمہ التسليم بخلاف ما لا یقسم لان القبض القاصی
 هو المکن فیکتفی بہ ولانہ لا یلزمہ مؤنۃ القسمۃ - اور اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہبہ جائز ہونا روک دیا گیا تاکہ واپس
 سپرد کرنا لازم نہ آوے یعنی بغیر اس کے رہا مندی کے لازم نہ ہو جاوے بخلاف ایسی چیز کے جو ہبہ کرنا کے قابل نہیں ہے کہ اس میں
 ہبہ کرنا شرط نہیں ہے اس واسطے کہ وہاں تو ناقص ہے قبضہ ممکن ہے پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا اور اس واسطے کہ واپس کے
 ذمہ ہبہ کرنا کا خرچہ لازم نہیں ہوگا نہ مگر نفع اٹھانے کے واسطے مہابات لازم آوے گی یعنی باری باری سے نفع اٹھانا۔
 والمہابات تلزمہ فیما لم یتبع بہ وهو المنفعۃ والہبۃ لاقت العین - اور مہابات ایسی چیزیں لازم آتی ہیں جس کے ساتھ
 اس نے نفع نہیں کیا اور وہ منفعۃ ہے اور ہبہ تو اس مال میں کے ساتھ واقع ہوا ہے نہ یعنی نفع تو ہبہ ہے اور ہبہ اس
 مال میں یعنی مثلاً غلام ہوا اور اس میں کوئی ہبہ لازم نہیں آیا اور مہابات اگر لازم آئی تو وہ اس غلام کی منفعت کے
 ساتھ لازم آئی جس میں نفع نہیں پس غلام یہ ہوا کہ جس میں کچھ لازم آیا وہ ہبہ نہیں ہے اور ہبہ ہے اس میں کچھ لازم نہیں آیا
 والوصیۃ لیس من شرطها القبض - اور وصیت کا اعارض اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ قبضہ ہونا وصیت کی شرط نہیں ہے۔
 فکذا البیع الصحیح والبیع الذاسد والصرف والسلم فالقبض فیہا غیر منصوص علیہ - اور اسی طرح بیع صحیح و بیع فاسد و بیع صرف و سلم کا
 مال ہے کہ اول تو ان میں سے کسی میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ ولانہا عقود ضمان فتناسب لزوم مؤنۃ القسمۃ - اور

اس لئے کہ یہ اقسام بیع ضمانتی عقود ہیں پس بٹوارہ کا خرچہ لازم ہونے کے واسطے یہ عقود مناسب ہیں منت یعنی محض احسان نہیں ہیں بلکہ بیع میں ہر ایک کو عرض و فسخ حاصل ہوا ہے تو اس پر خرچ بھی اٹھانا لازم ہے۔ والقروض تبرع من وجہ وعقد ضمان من وجہ فشرطنا القبض القاصرون القسمۃ عملاً بالشبهین - اور قرضہ کا یہ حال ہے کہ وہ ایک وجہ سے تبرع ہے حتیٰ کہ قرض دینا لازم نہیں ہوتا اور ایک وجہ سے وہ عقد ضمان ہے یعنی جو دیا اس کے مثل ضمان لے گا تو ضرر میں ہم نے بٹوارہ شرط نہیں کیا بلکہ قبضہ ناقص شرط کیا تاکہ دونوں بہت پر عمل ہو جاوے علی ان القبض غیر منصوص علیہ فیہ۔ علاوہ اس کے قرض میں قبضہ منصوص علیہ نہیں ہے۔ منت تو اس میں قبضہ کی شرط بھی نہیں ہو سکتی۔ ولو ذهب من شریکہ لا يجوز لان الحكم يد اعلی نفس الشیوع۔ اور اگر بٹوارہ کے قابل چیز دو شخصوں میں مشترک ہے پس ایک نے اپنا غیر مقسوم حصہ اپنے شریک کو بیہ کیا تو بھی نہیں جائز ہے کیونکہ حکم کا مدار تو خالی شرکت پر ہے۔ منت یعنی شائع و غیر مقسوم ہونے سے بیہ ناجائز ہوتا ہے قال ومن ذهب شقصاصا فالحیة فاسدة لما ذکرنا۔ اگر کسی نے ایک ٹکڑا غیر مقسوم بیہ کیا تو بیہ فاسد ہے بدلیل مذکورہ بالا جبکہ بیہ پیر بٹوارہ کے قابل ہے فان قسمہ وسلمہ جاز لان تمامہ بالقبض وعندہ لا شیوع۔ پھر اگر اس کو تقسیم کر کے سپرد کر دیا تو بیہ جائز ہو گیا کیونکہ بیہ کا پورا ہونا بذریعہ قبضہ کے ہوتا ہے اور قبضہ کے وقت کوئی شرکت نہیں ہے تو گویا غیر مشترک کو بیہ کیا۔ قال ولو ذهب دقفا فی حنطۃ اودھنا سسم فالحیة فاسدة فان طحن وسلمہ لم یجوز کذا السمن فی اللین۔ اگر آٹا گیسوں میں ہے بیہ کیا یا تیل بوتلوں میں ہے بیہ کیا تو یہ ناسد ہے پھر اگر پیس کر آٹا نکال دیا یا تلوں کو پیل کر تیل نکال دیا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر درودہ کے اندر جو مسکہ ہے وہ بیہ کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے لان الموهوب معدوم ولہذا لو استخرجه الغاصب یملکہ والمعدوم لیس بمحل للملک فوقع العقد باطلا فلا ینعقد الا بالتجدید بخلاف ما تقدم لان المشاع محل للتملیک۔ اس واسطے کہ جو چیز بیہ کی وہ معدوم ہے لہذا اگر کوئی شخص کبھوں غصب کرے آٹا نکالے یا تیل غصب کرے تیل یا درودہ غصب کر کے مکھن نکالے تو مغسوب کا ضامن ہو کر اس چیز کا مالک ہو جاتا ہے اور جو چیز معدوم ہو وہ ملکیت کا محل نہیں ہوتی ہے تو یہ عقد بیہ باطل ٹھہرا اور اگر اس نے ان چیزوں کو زکال دیا تو بھی بیہ منعقد نہ ہوگا جب تک کہ جدید بیہ نہ کرے بخلاف زمین وغیرہ کے ایک ٹکڑے کے یعنی بیہ غیر مقسوم کے کہ وہ بیہ منعقد ہو جاتا ہے مگر ملکیت نہیں ہوتی کیونکہ جو چیز مشاع موجود ہے وہ تملیک کا محل ہے۔ منت پس اس میں صرف بٹوارہ کی ضرورت ہے۔ وھبة اللین فی النضرع والصوف علی ظہر الغنم والزراع والنخل فی الارض والتمری فی النخل بمنزلۃ المشاع لان امتناع الجوانہ للاتصال وذلک یمنع القبض کالمشاع۔ اور تصور میں درودہ کا بیہ کرنا اور بکری کے پیٹھ پر صرف کا بیہ کرنا اور زمین میں لگی ہوئی کھیتی یا درخت کا بیہ کرنا اور کھجور وغیرہ میں لگے ہوئے پیل کا بیہ کرنا بمنزلہ بیہ مشاع کے ہے یعنی اصل بیہ منعقد ہوگا مگر جواز حکم نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ ان چیزوں میں ہمارا کا متنع ہونا جو ہم ان سال کے ہے۔ اور اتصال کی وجہ سے قبضہ ممنوع ہوتا ہے بیعت مشاع میں ہوتا ہے۔ قال واذا كانت العین فی ید الموهوب لہ ملکھا بالھبة وان لم یجد دفعیہ قبضا۔ اگر وہ مال عین جو بیہ کیا ہے پہلے سے مرہوب لہ کے قبضہ میں تھا تو بیہ ہوتے ہی اس کا مالک ہو جائے گا اگرچہ اس پر جدید قبضہ نہ کرے۔ لان العین فی قبضہ والقبض هو الشرط بخلاف ما اذا باعہ منہ لان القبض فی البیع مضمون فلا ینوب عنہ قبض الا مانتہ اما قبض الھبة غیر مضمون فینوب عنہ۔ کیونکہ عین مرہوب تو اس کے قبضہ میں موجود ہے اور قبضہ ہی ملکیت بیہ کے واسطے شرط تھا تو بیہ پورا ہو گیا بخلاف اس کے اگر مالک نے یہ چیز اس شخص کے لا قبیح ڈالی تو بدوین جدید قبضہ کے امین اس پر قابض نہ ہوگا اس واسطے کہ بیع کا قبضہ ضمانتی ہوتا ہے۔ تو ضمانتی قبضہ اس کا نائب نہ ہوگا اور قبضہ بیہ ضمانتی

نہیں ہوتا ہے تو قبضہ امانتی اس کا نائب ہو جائے گا۔ اسے اصل بیسے کہ جب دونوں قبضہ ایک جنس کے ہوں تو ہر ایک دوسرے کا نائب ہو جاتا ہے اور جب دونوں متغیر ہوں تو ادنیٰ کا نائب اعلیٰ ہو جاتا ہے اور اعلیٰ کا نائب ادنیٰ نہیں ہوتا ہے اور قبضہ ضمانتی اعلیٰ ہے یعنی ایسا قبضہ جس کی وجہ سے ضمانت لازم ہو۔ اور قبضہ امانتی ادنیٰ ہے اور اس اصل کا بیان یہ ہے کہ اگر خریدنے ایک چیز غصب کر لی یا بذریعہ عقد فاسد کے قبضہ کر لی پھر مالک نے اس کے ہاتھ بیع صحیح کے طور پر یہ چیز فروخت کی تو جدید قبضہ کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک قبضہ ضمانتی ہے تو دونوں قبضہ ہم جنس ہوئے اسی طرح اگر اس کو یہ چیز بیسے کر دی تو بھی جدید قبضہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ قبضہ اعلیٰ ہے پس قبضہ بیسے کا نائب ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر وہ چیز اس شخص کے پاس ودیعت یا عاریت ہو پھر مالک نے اس کو بیسے کر دی تو بھی قبضہ متحقق ہو جائے گا۔ کیونکہ دونوں قبضہ ہم جنس ہیں۔ اور اگر پہلے ودیعت یا عاریت ہو پھر مالک نے اس کے ہاتھ فروخت کی تو جب ہی مالک ہو گا کہ جدید قبضہ کرے کیونکہ بیع کا قبضہ ضمانتی ہے تو اس کا نائب قبضہ امانتی نہ ہو گا۔ واذا ذهب الاب لابنته الصغیرہ مملکھا الابن بالحق۔ اگر باپ نے اپنے پس منفر کو کوئی چیز بیسے کی تو بیسے کرتے ہی پس اس کا مالک ہو جائے گا۔ لانه فی قبض الاب فینوب عن قبض الہبۃ ولا فرق بین ما اذا کان فی یدہ او فی ید مودعہ لان ید کیدہ بخلاف ما اذا کان مودعہ او موصیاً او مبیعہ یباعا فلا لانه فی ید غیرہ او فی ملک غیرہ و الصدقۃ فی هذا مثل الہبۃ۔ اس واسطے کہ منفر کی جانب سے اس کا باپ قبضہ کرے گا۔ اور وہ چیز باپ کے قبضہ میں موجود ہے پس قبضہ موجود ہی قبضہ بیسے کا نائب ہو جائے گا۔ خواہ یہ چیز در حقیقت باپ کے قبضہ میں ہو یا باپ نے کسی کے پاس ودیعت رکھوائی ہو کچھ فرق نہیں ہے اس واسطے کہ مستودع کا قبضہ مثل باپ کے قبضہ کے ہے بخلات اس کے اگر باپ نے وہ چیز کسی کے پاس رہن کی ہو یا اس کو کسی نے غصب کر لیا ہو یا باپ نے بطور بیع فاسد فروخت کر کے مشتری کے سپرد کر دی ہو تو ایسی صورت میں فقط بیسے سے قبضہ نہ ہو گا کیونکہ وہ چیز باپ کے سوائے دوسرے کے قبضہ میں ہے یا دوسرے کی ملک میں ہے اور صدقہ کا حکم ان سب صورتوں میں مثل بیسے کے ہے۔ یعنی اگر باپ نے کوئی چیز اپنے پس منفر کو صدقہ دی تو فقط صدقہ سے منفر اس کا مالک ہو جائے گا خواہ وہ چیز باپ کے قبضہ میں ہو یا اس کے مستودع کے پاس ہو بخلات اس کے اگر مرہون یا مقصوب ہو یا خرید فاسد کے ساتھ مشتری کے قبضہ میں ہو تو منفر مالک نہ ہو گا۔ وکذا اذا وھبت لہ امہ وھو فی عیالہا والاب میت ولا وصی لہ وکذا لک کل من یعولہ وان وھب لہ اجنبی ھبۃ تمت بقبض الاب لانه یملک علیہ الدائرین النافع والضار فان ابی ان یملک النافع۔ اور اسی طرح اگر منفر کو اس کی ماں نے بیسے کیا اور حالیکہ یہ بچہ اپنی ماں کی عیال میں ہے اور باپ مر چکا اور باپ کا کوئی وصی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اور اسی طرح جو شخص اس بچہ کی عیال داری کرتا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر کسی اجنبی نے منفر کو بیسے دیا تو اس کے باپ کے قبضہ کرنے سے بیسے پورا ہو جائے گا اس واسطے کہ باپ کو باپ منفر پر ایسے اس کی ولایت حاصل ہے جس میں منفر کے حق میں نفع و ضرر دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے تو جس امر میں منفر نفع ہے جیسے بیسے اس کا اختیار بدرجہ اولیٰ حاصل ہے۔ و انت اور جو شخص بچہ کی پرورش کرتا ہو تو اس کو بوجہ عیال داری کے منفر کی طرف سے بیسے پر قبضہ کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ وان وھب للیتیم ھبۃ فقبضہا لہ ولیہ وھو وصی الاب او جد الیتیم او وصیۃ جنان لان لہ ولادۃ ولایۃ علیہ لقیامہم مقام الاب وان کان فی حجر امہ فقبضہا لہ جائز لان لہا الولایۃ فیما یرجع الی حفظہ وحفظ مالہ وھذا من بابہ لانه لا یبقی الا بالمال فلا بد من ولایۃ تحصیل النافع وکذا اذا کان فی حجر اجنبی

یربیه لان له علیہ یدامعتبرۃ الا تری انہ لا یتمکن احببى آخرات
ینزعہ من یدہ فیملک ما یتمحض نفعاً فی حقہ -

اگر یتیم صغیر کو کوئی چیز ہبہ کی گئی پس یتیم کے واسطے اس کے دل نے مہربان پر قبضہ کیا اور ولی اس کے باپ کا وہی یا یتیم کا دادا ہے یا دادا کا دسی ہے تو جائز ہے اس واسطے کہ ان لوگوں کو یتیم پر ولایت حاصل ہے کیونکہ یہ لوگ اس کے باپ کے قائم مقام ہیں اور اگر یتیم مذکور اپنی ماں کی پرورش میں ہو تو یتیم کے واسطے اس کی ماں کا قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ جو امر اس یتیم کی ذاتی حفاظت یا مالی حفاظت کی جانب راجع ہیں ان میں اس کی ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور ہبہ پر قبضہ کرنا بھی از قسم حفاظت ہے کیونکہ بدون مال کے یتیم کی بقا نہ ہوگی تو جو چیز نفع ہے اس کے حاصل کرنے کی ولایت ضروری ہے اور اسی طرح اگر یتیم کسی اجنبی کی گود میں پرورش پاتا ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہے یعنی جبکہ پاروں مذکورہ بالا میں سے کوئی نہ ہو اس واسطے کہ اس اجنبی کو بھی یتیم پر ولایت معتبرہ حاصل ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہر کہ کسی دوسرے اجنبی کو یہ اختیار نہیں ہونا کہ اس کے قبضہ سے نکال لے پس اس اجنبی کو ہر ایسی چیز کا اختیار ہوگا جو یتیم کے حق میں محض نفع ہے۔ وان قبض الصبی الہبۃ بنفسہ جازۃ اور اگر صغیر لے بذات خود ہبہ پر قبضہ کر لیا تو جائز ہے۔ معناه اذا کان عاقل لانه نافع فی حقہ وهو من اہلہ - اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ طفل مذکور بالغ نہیں ہو کر اتنا سمجھتا ہے کہ ہبہ سے مال حاصل ہو جائے تو اس کا خود قبضہ جائز ہے کیونکہ یہ اس کے حق میں نافع ہے اور اس کا قبضہ کی لیاقت حاصل ہے۔ و فیما ذهب للصغیرۃ یجوز قبض من وجہا بعد الزفاف لتفویض الاب اموراً ہالیہ دلالة بخلاف ما قبل الزفاف ویملکہ مع حضرة الاب بخلاف الام وکل من یعولہا غیرہا حیث لا یمکنونہا الا بعد موت الاب او غیبتہ عیۃ منقطعة فی الصحیح لان تصرف هؤلاء للضرورة لا بتفویض الاب ومع حضورہ لا ضرورة - اگر کسی کی زوجہ صغیرہ یعنی نابالغہ کو کچھ ہبہ کیا گیا پس اگر وہ شوہر کے گھر بھیج دی گئی ہو تو اس کے واسطے شوہر کا قبضہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صغیرہ کے باپ نے صغیرہ کے کاموں کو اس کے شوہر کے سپرد کر دیا بشرطیکہ ولایت کے تحت یعنی صغیرہ کا متولی اگرچہ اس کا باپ ہے لیکن باپ کا شوہر کے پاس رجعت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے صغیرہ کے کاموں کو اس کے شوہر کے سپرد کیا بخلاف اس کے اگر وہ شوہر کے یہاں بھی نہیں گئی تو شوہر کا قبضہ نہیں جائز ہے کیونکہ اس کے متولی ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور پہلی صورت میں دلیل مزبور ہے اور واضح ہو کہ باپ کے زندہ ہونے کے باوجود بھی شوہر کو زوجہ کے واسطے قبضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بخلاف ان کے اگر ہر ایسے شخص کے برصغیروں کی پرورش کرتا ہو کہ ان کو صغیروں کے ہبہ پر قبضہ کا اختیار جب تک ہوتا ہے کہ باپ مر گیا ہو یا ایسے طور پر غائب ہو کہ اس کی غیبت منقطعہ ہے یعنی اس تک پہنچنا دشوار ہے اور یہی قول صحیح ہے اس واسطے کہ ان دیگر پرورش کرنے والوں کا تصرف بضرورت جائز ہوا کرتا ہے اور باپ جس کو ولایت ہے اس کے سپرد کرنے سے نہیں ممتنع ہے حالانکہ باپ کی موجودگی میں کوئی ضرورت نہیں ہے اسے اپنے باپ کی زندگی میں صغیر کا حق ولایت باپ کو ہے پھر اگر باپ مر گیا تو اس کے دسی کو یا نہ ہو تو اس کی ماں وغیرہ پرورش کرنے والے کو ہے تو باپ کی زندگی میں ماں وغیرہ کسی پرورش کرنے والے کا حق نہیں ہے اور اگر باپ نے اپنی زندگی میں یہ حق کسی کے سپرد کر دیا تو اس کو ولایت قبضہ حاصل ہو جائے گی یہ اس وقت کہ صریح سپرد کیا ہو اور اگر بدلتا سپرد کیا مثلاً صغیرہ کو اس کے شوہر کے گھر بھیج دیا تو شوہر کو بھی اس کے قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا۔

قال واذا ذهب اثنان من واحد دار اجاز لا نهما سلبا هاجملة وهو قد قبضها جملة فلا شيوخ -
اور گھر دو شخصوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ہی شخص کو ہیہ کیا تو جائز ہے یعنی بٹوارہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان
دونوں نے اس مکان کو مجموعہ سپرد کیا اور اس نے مجموعہ پر قبضہ کیا تو یہاں شیوع نہیں ہے۔ وان وهما واحد من
اثنين لا يجوز عندنا خيفة وقال لا يصح اور اگر ایک مکان کو ایک ہی شخص نے دو شخصوں کو ہیہ کیا تو اناسم ابو حنیفہ کے نزدیک
جائز نہیں ہے اور صاحبین نے کہا کہ صحیح ہے لان هذه هبة الجملة. منهما اذا التملك والاول لا يتحقق الشيوع
کما اذا رهن من رجلين دارا۔ صاحبین کی دلیل ہے کہ یہ ان دونوں کو ایک بارگی ہیہ ہے اس واسطے کہ تملیک ایک
ہی ہے تو شیوع نہیں پیدا ہوگا جیسے دو شخصوں کے پاس ایک مکان رہن کیا تو اس رہن میں کچھ شرکت نہیں ہے
اسی طرح یہاں ہے کیونکہ ہیہ کرنے والے نے ایک بارگی تملیک کی اور عائدہ عائدہ تملیک نہیں ہے تاکہ شیوع ہو
جاوے۔ وله ان هذه هبة النصف من كل واحد منهما ولهذا لو كانت الهبة فيما لا يقسم فقبل احدهما صح
وان الهك ثبت لكل واحد منهما في النصف فيكون التملك كذلك لانه حكمه وعلى هذا الاعتبار يتحقق الشيوع بخلاف
الرهن لان حكمه الحبس ويثبت لكل منهما كمالا فلا شيوخ ولهذا الوقفي دين احدهما لا يسترو شيئا من الوهن -
اور اناسم ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ہیہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو نصف مکان کا ہیہ ہے وبتدایہ ہیہ اگر ایسی
چیز میں ہوتا جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہے پس دونوں میں سے ایک قبول کرتا تو ہیہ صحیح ہو جاتا یعنی اس سے معلوم ہوا کہ
گویا ہر ایک کو عائدہ عائدہ نصف ہیہ کیا حالانکہ اس دلیل سے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف میں ملکیت
ثابت ہوتی ہے تو تملیک بھی اسی طرح نصف نصف کی ہوگی کیونکہ ملکیت تو تملیک ہی کا حکم ہے یعنی تملیک کا اثر
ہے اور ہیہ اعتبار کر کے شیوع متحقق ہوگا بخلاف رہن کے کیونکہ رہن کا حکم نہ ہے کہ مرہن رد کی جاوے اور روکنے
کا حق دونوں مرتہنوں میں سے ہر ایک کو پورا ثابت ہوتا ہے تو اس میں کچھ شیوع نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر اس نے
دونوں میں سے ایک کا قرضہ ادا کر دیا تو رہن میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے نہ جب تک کہ دونوں کا پورا
قرضہ ادا نہ کرے۔ وفي الجامع الصغير اذا تصدق على محتاجين بعشرة دراهم او وهبها لهما جاز ولو تصدق بهما على
غنيين او وهبها لهما لم يجوز قال يجوز للغنيين ايضا۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو محتاجوں کو دس درم صدقہ دے
یا ہیہ کئے تو جائز ہے اور اگر دو تو گروں کو دس درم صدقہ دے یا ہیہ میں دے تو نہیں جائز ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ
تو گروں میں بھی جائز ہے جعل كل واحد منهما مجازا عن الاخر والصلحية ثابتة لان كل واحد منهما تملك
بغير بدل۔ امام ابو حنیفہ نے ہیہ و صدقہ میں سے ہر ایک کو دوسرے سے مجاز قرار دیا ہے اور سلا جیت ثابت
ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے تملیک ہوتا ہے۔ فت یعنی جب فقیر کو ہیہ کیا گیا تو وہ مجازاً
صدقہ ہے اور صدقہ میں بٹوارہ ہر قبضہ شرط نہیں تو دونوں یا زیادہ کو مشترک ہیہ جائز ہے کیونکہ وہ یعنی صدقہ
ہے اور جب تو گروں کو مشترک صدقہ دیا گیا تو بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ صدقہ یعنی ہیہ سے و فرق بین الهبة
والتصدقة في الحكم في الجامع وفي الاصل سوى فقال وكذلك الصدقة لان الشيوع مانع في الفصلين لتوقفهما على القبض
ووجه الفرق على هذه الرواية ان الصدقة يراد بها وجه الله تعالى وهو واحد والهبة يراد بها وجه الغني وهما اثنان
وقيل هذا هو الصحيح والمراد بالمدكور في الاصل الصدقة على غنيين۔ اور جامع صغیر میں ہے۔ و صدقہ
کے درمیان حکم میں فرق کیا اور ہسوا میں ہیہ و صدقہ کو یکساں رکھا چنانچہ مسئلہ ہیہ کے بعد فرمایا کہ اسی طرح صدقہ

بھی نہیں جائز ہے۔

کیونکہ اشتراک ہونا بہرہ صدقہ دونوں میں مانع ہے کیونکہ دونوں کا پورا ہونا قبضہ پر موقوف ہے اور جامع صغیر کی روایت پر فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ سے رضائے الہی مقصود ہوتی ہے پس دو فقروں کو دینے میں رضائے الہی واحد ہے اور دو تو نگروں کو سبہ کرنے میں ان دونوں کی خوشی مقصود ہے اور یہ درہیں بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی روایت جامع صغیر صحیح ہے۔ اور بسوط میں جو صدقہ مذکور ہے اس سے دو تو نگروں میں صدقہ مراد ہے یعنی سبہ کو مجازاً صدقہ کہا۔ ولو وهب لرجلین داراً لاحدھما ثلثاھا وللآخر ثلثھا لم یجز عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ یجوز ان یؤخذ لواحدهما نصفھا وللآخر نصفھا عن ابی یوسفؒ فیہ روایتان فابو حنیفۃؒ مر علی اصلہ وکنز محمدؒ اور اگر اس نے دو شخصوں کو ایک مکان اس طور پر سبہ کیا کہ ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی ہے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جائز ہے اور اگر اس نے کہا کہ ایک کے واسطے نصف اور دوسرے کے واسطے نصف ہے تو اس میں ابو یوسفؒ سے دور روایتیں ہیں اور ابو حنیفہؒ اپنی اصل پر قائم رہے اور یوں ہی امام محمدؒ بھی اپنی اصل پر قائم رہے پس ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور محمدؒ نے کہا کہ جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے موافق یہ تھا کہ جائز نہ ہو لیکن دوسری روایت ہے کہ جائز ہے والفرق لابی یوسفؒ ان بالتنصيص علی الابعاض یظہران قصد ثبوت الملك فی البعض فیتحقق الشیوع ولہذا لا یجوز اذا مہن من رجلین ونص علی الابعاض - اور ابو یوسفؒ کے واسطے فرق کی وجہ یہ ہے کہ مکان کے ٹکڑوں کی تصریح کرنے سے ظاہر ہوا کہ اس کا قصد یہ ہے کہ ٹکڑوں میں ملکیت ثابت ہو تو شیوع متحقق ہو جائے گا اور اسی واسطے اگر ایک چیز دو شخصوں کے پاس رہن رکھی مگر ہر ایک کے پاس حصہ کی تفصیل کر دی تو رہن جائز نہیں ہوتا۔ مثلاً کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے پاس اس طرح رہن کی کہ نصف کو یہ رہن رکھی اور نصف کو وہ رہن رکھی یا کہا کہ دو تہائی کو یہ اور ایک تہائی کو وہ رہن رکھی پس شیوع کی وجہ سے رہن جائز نہیں ہے اسی طرح سبہ بھی اس صورت سے جائز نہیں ہے اور دوسری روایت میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے مانند سبہ بھی جائز ہے خواہ دو مشتریوں میں سے ہر ایک کے نصف نصف نصف فروخت کرے یا کئی بیشی کے ساتھ فروخت کرے۔ مع

باب ما یصر رجوع مال یصر

باب ایسے سبہ میں جس میں سبہ سے رجوع کرنا صحیح ہے اور جس میں نہیں صحیح ہے

واضح ہو کہ سبہ سے رجوع کرنا یعنی پھرنا الزام ریاست ممنوع مکروہ ہے اور بنا حکم قضا میں تو روا ہوگا لیکن کبھی رجوع صحیح نہیں ہوتا خواہ موہرب نہ کی وجہ سے مثلاً وہ زوجہ یا کوئی قرابتی ہے چنانچہ تفصیل آئے گی۔ یا موہوب نہ اجنبی نے عرس دے دیا ہو یا موہرب میں ایسا تغیر آگیا کہ رجوع ممکن نہیں ہے اور واضح ہو کہ اگر رجوع کرنے سے سبہ میں شیوع آجائے تو وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے بلکہ سبہ مشاع وہ ممنوع ہے کہ ابتداء میں مشاع غیر مقسوم ہو لہذا اگر مکان سبہ کر دیا پھر نصف سے رجوع کر دیا تو شیوع ہو گیا مگر ابتداء میں نہیں تھا بلکہ طاری ہوا پس سبہ جائز رہے گا۔ فافہم والمدتعالی اعلم۔ م

قال واذا وهب هبة لاجنبي فله الرجوع فيها وقال الشافعي لا رجوع فيها لقوله عليه السلام لا رجوع الواهب في هبة

اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہنے میں منہ بلکہ اس حدیث میں خود دلالت ہے کہ رجوع کرنے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ کہتے سے اس کی مثال دی جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ رجوع ہو جاتا ہے۔ ورنہ یہ مثال صادق نہ آتی اگرچہ وہ مکرر ہو اور ہمارا کلام یہاں ایسی صورت میں ہے کہ اس نے رجوع کیا لیکن یہ مکرر ہے۔ وقولہ فی الكتاب فله الرجوع لبيان الحكم اما انكواه فلا ثمرة لقوله عليه السلام العائد في هبته كالعائد في قبته وهذا الاستقباح۔ اور کتاب میں جو فرمایا کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے یہ حکم کا بیان ہے اور رہی کراہت تو وہ لازمی ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیہ میں رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی قے میں دوبارہ رجوع کرے اور یہ تشبیہ فعل رجوع کے قبیح ظاہر کرنے میں ہے نہ یہ سب اس وقت ہے کہ جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کی تاویل کی جاوے اور اگر یہ معنی ہوں کہ جب موہوب نہ مر گیا اور اس پر لوگوں کے قرضہ ہیں اور داہب کو کچھ عوض نہیں ملا تو اختیار ہے کہ بیہ توڑ دے لیکن ایسا کرنے میں بیہ سے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے حالانکہ یہ مکرر تحریری ہے لیکن یہ تاویل بعید ہے۔ نحو الرجوع موانع ذکر بعضہا۔ پھر بیہ واپس کرنے کے واسطے چند امور مانع ہوتے ہیں جن میں سے بعض کا ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔

فقال الا ان يعوضه عنها الحصول المقصود او يزيد من زيادة متصلة لانه لا دجہ الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان ولامع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد۔ یعنی اس بیہ سے رجوع جائز ہے سوائے چند صورتوں کے ایک یہ کہ موہوب نہ نے داہب کو اس کا عوض دے دیا ہو تو داہب رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور یہ کہ موہوب میں کوئی زیادتی متصل ہوگئی ہو تو رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ بدون زیادتی کے مال موہوب پھر لینے کے کوئی راہ نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے اور مع زیادتی کے پھرنے کی بھی راہ نہیں کیونکہ عقد بیہ کے تحت میں یہ زیادتی داخل نہیں ہے قال اذ يموت احد المتعاقدين لان يموت الموهوب له ينتقل الملك الى الوارثة فصادك ما اذا انتقل في حال حياته واذا مات الوهب لوارثه اجنبي عن العقد اذ هو ما اوجبہ۔ اور سوم یہ کہ داہب و موہوب نہ دونوں میں سے کوئی مر جائے تو رجوع نہیں ہے اس واسطے کہ موہوب نہ کے مرنے سے موہوب کی ملکیت اس کے وارثوں کی جانب منتقل ہوگئی تو ایسا ہوا جیسے موہوب نہ کی زندگی میں اس کی ملکیت منتقل ہوگئی ہو تو رجوع باقی نہیں رہتا ہے۔ اور اگر داہب مر گیا تو اس کے وارث کو عقد بیہ سے کچھ تعلق نہیں ہے کیونکہ اس نے عقد بیہ نہیں کیا تھا۔

او يخرج الهبة عن ملك الموهوب له لانه حصل بتسليطه فلا ينقضه ولا نه يتجدد الملك بتجدد سببه۔ سوم یہ کہ بیہ ملک موہوب نہ سے خارج ہو جائے تو داہب رجوع نہیں کر سکتا یعنی مثلاً موہوب نہ نے بیہ کو فروخت کر دیا اس واسطے کہ ایسا کرنا داہب کے مسلط کرنے سے پیدا ہوا تو داہب اس کو توڑ نہیں سکتا ہے اور اس واسطے کہ ملک کا سبب جدید پیدا ہوجانے سے ملک بھی جدید ہو جاتی ہے۔ منہ مثلاً موہوب نہ نے اس کو فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے مشتری کو ملک جدید حاصل ہوئی پس داہب اس کو نہیں توڑ سکتا ہے۔ قال وان ذهب لاخر اس خسا بغير فانبت في ناحية منها نخلا او بني بيتا او دكانا او عريادكان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع في شئ منها لان هذه زيادة متصلة وقوله دكان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدكان قد يكون صغيرا حقيرا لا يعد زيادة اصلا وقد تكون الامراض عظيمة يعد ذلك زيادة في قطعة منها فلا يمتنع الرجوع في غيرها۔ اگر کسی نے دوسرے کو خالی زمین قابل زراعت بیہ کی پس موہوب نہ نے اس کے ایک کنارے درخت عوم

اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہتے ہیں۔ بلکہ اس حدیث میں خود دلالت ہے کہ رجوع کرنے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ کہتے ہیں اس کی مثال دی جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ رجوع ہو جاتا ہے۔ ورنہ یہ مثال صادق نہ آتی اگرچہ وہ مکرر ہو اور ہمارا کلام یہاں ایسی صورت میں ہے کہ اس رجوع کیا و لیکن یہ مکرر ہے۔ وقولہ فی الكتاب فله الرجوع لبيان الحكم اما انكواهة فلازمة لقوله عليه السلام العائد فی ہبته كالعائد فی قیہ و هذا الاستقباحہ۔ اور کتاب میں جو فرمایا کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے یہ حکم کا بیان ہے اور رہی کراہت تو وہ لازمی ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیہ میں رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی قے میں دوبارہ رجوع کرے اور یہ تشبیہ فعل رجوع کے قبیح ظاہر کرنے میں ہے نہ یہ سب اس وقت ہے کہ جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کی تاویل کی جاوے اور اگر یہ معنی ہوں کہ جب موہوب نہ مر گیا اور اس پر لوگوں کے قرضہ ہیں اور واجب کو کچھ عوض نہیں ملا تو اختیار ہے کہ بیہ توڑ دے لیکن ایسا کرنے میں بیہ سے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے حالانکہ یہ مکرر تحریری ہے لیکن یہ تاویل بعید ہے۔ ثم للرجوع موانع ذکر بعضہا۔ پھر بیہ واپس کرنے کے واسطے چند امور مانع ہوتے ہیں جن میں سے بعض کا ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔

فقال الا ان يعوضه عنها الحصول المقصود او يزيد زيادة متصلة لانه لا دجة الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان ولامع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد۔ یعنی اس بیہ سے رجوع جائز ہے سوائے چند صورتوں کے ایک یہ کہ موہوب نہ نے واجب کو اس کا عوض دے دیا ہو تو واجب رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا دوم یہ کہ موہوب میں کوئی زیادتی متصل ہو گئی ہو تو رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ بدون زیادتی کے مال موہوب پھر لینے کے کوئی راہ نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے اور مع زیادتی کے پھرنے کی بھی راہ نہیں کیونکہ عقد بیہ کے تحت میں یہ زیادتی داخل نہیں ہے قال اذ يموت احد المتعاقدين لان يموت الموهوب له ينتقل الملك الى الوارثة فصار كما اذا انتقل في حال حياته واذا مات الوهب لوارثه اجنبى عن العقد اذ هو ما اوجبہ۔ اور سوم یہ کہ واجب و موہوب نہ دونوں میں سے کوئی مر جائے تو رجوع نہیں ہے اس واسطے کہ موہوب نہ کے مرنے سے موہوب کی ملکیت اس کے وارثوں کی جانب منتقل ہو گئی تو ایسا ہوا جیسے موہوب نہ کی زندگی میں اس کی ملکیت منتقل ہو گئی ہو تو رجوع باقی نہیں رہتا ہے۔ اور اگر واجب مر گیا تو اس کے وارث کو عقد بیہ سے کچھ تعلق نہیں ہے کیونکہ اس نے عقد بیہ نہیں کیا تھا۔

او يخرج الهبة عن ملك الموهوب له لانه حصل بتسليطه فلا يتقضه ولا نه يتجدد الملك بتجدد سببه۔ سوم یہ کہ بیہ ملک موہوب نہ سے خارج ہو جائے تو واجب رجوع نہیں کر سکتا یعنی مثلاً موہوب نہ نے بیہ کو فروخت کر دیا اس واسطے کہ ایسا کرنا واجب کے مسلط کرنے سے پیدا ہوا تو واجب اس کو توڑ نہیں سکتا ہے اور اس واسطے کہ ملک کا سبب جدید پیدا ہونے سے ملک بھی جدید ہو جاتی ہے۔ نہ مثلاً موہوب نہ نے اس کو فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے مشتری کو ملک جدید حاصل ہوئی پس واجب اس کو نہیں توڑ سکتا ہے۔ قال وان وهب لاخراسا ضا بيفاضانیت فی ناحية منها بخلافه او بنی بیتا او دکانا او عریادکان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع فی شئ منهما لان هذه زيادة متصلة وقوله دکان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدکان قد يكون صغير حقیر لا يعد زيادة اصلا وقد تكون الامراض عظیمه يعد ذلك زيادة فی قطعة منها فلا يمنع الرجوع فی غیرها۔ اگر کسی نے دوسرے کو خالی زمین قابل زراعت بیہ کی پس موہوب نہ نے اس کے ایک کنارے درخت عزم

لگائے یا کوئی گھر بنایا یا دکان یعنی چھوڑ دیا یا چوپایوں کے پارہ دینے کی جگہ بنائی درحالیکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے تو داسب کو اس زمین کے کسی حصہ میں واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ یہ اس زمین کے ساتھ زیادتی متعلق ہے اور یہ جو منصف نے کہا درحالیکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے تو اس میں اشارہ سے کہ یہ زیادتی عرف میں شمار ہوتی ہے مگر کہ دکان کبھی ایسی چھوٹی حقیر ہوتی ہے کہ اس کو کچھ بھی زیادتی شمار نہیں کرتے اور کبھی زمین اس قدر وسیع ہوتی ہے کہ یہ زیادتی اس کے ایک ٹکڑے میں شمار ہوتی ہے تو بانی زمین میں ہیہ پیرنا محتاج نہ ہوگا۔

تو پھر اگر مویہ سب لہنے یہ درخت اکھاڑ ڈالے یا دکان باگاؤ خانہ منہدم کر دیا اور زمین مثل سابق ہو گئی تو پھر داسب کو واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ جس زیادتی کی وجہ سے واپس لینا متنع تھا وہ باقی رہی۔ ک۔ قال فان باع نصفها غیر مقسوم رجع فی الباقی لان الامتناع بقدر المانع وان لم یبع شیئا منها لہ ان یرجع فی نصفها لان لہ ان یرجع فی کلھا فكذا فی نصفھا بالطریق الادلی۔ اگر دوسرا سب لہنے زمین زمین غیر مقسوم ہیہ کر دی ہو تو داسب کو بانی زمین میں رجوع کا اختیار ہے۔ اس واسطے کہ رجوع متنع ہونا اسی قدر حصہ میں رہے گا جہاں تک مانع موجود ہے اور اگر مویہ سب لہنے زمین مویہ میں سے بچہ فردخت نہ کی ہو تو داسب کو اختیار ہے کہ فقط وہی زمین چیر لے کیونکہ جب اس کو یہ اختیار ہے کہ کل ہیہ واپس لے تو نصف ہیہ بدرجہ اولیٰ واپس لے سکتا ہے۔ وان ذهب هبة لذي رحم محرم منه لم يرجع فيها لقوله عليه السلام اذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها ولان المقصود صلة الرحم وقد حصل۔ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو ہیہ کیا تو اس ہیہ میں رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ہیہ اس کے ذی رحم محرم کے لئے واقع ہو تو اس میں رجوع نہیں کر سکتا اور اس واسطے کہ اس ہیہ سے مقصود صلہ رحم ہے اور یہ مقصود داسب کو حاصل ہو گیا ہے اور جس عقد کا مقصود حاصل ہو جائے اس کا فسخ جائز نہیں ہوتا ہے اور جو حدیث ذکر فرمائی اس کو حاکم دارقطنی و بیہقی نے سمرو بن جندب رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا تاکہ نے کہا کہ امام بخاری کی شرط پر صحیح ہے۔ شیخ ترمذی الدین نے کہا کہ نہیں بلکہ ترمذی کی شرط است ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن جعفر ضعیف ہے ساسب تنقیح نے کہا کہ نہیں بلکہ دو صحیحین کے راویوں میں سے ثقہ ہے اور وہ عبد اللہ بن جعفر الرقی ہے اور ضعیف تو علی بن المدینی کا والد عبد اللہ بن جعفر مدینی ہے جو رقی سے مقدم گذرا ہے اور اس حدیث کے کل راوی ثقافت ہیں لیکن یہ حدیث منکر ہے صحیح۔ دارقطنی نے کہا کہ عبد اللہ بن جعفر اس کی روایت میں مقرب ہے جواب یہ ہے کہ تفرّد کی وجہ سے کچھ ضعف نہیں ہو سکتا اور منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ وہ زیادہ ثقہ راویوں سے مخالف نہیں ہے کیونکہ ہیہ سے رجوع حلال نہ ہونا متعلق بدیانت ہے جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا اور خود اس حدیث میں اشارہ موجود ہے جبکہ ہیہ سے رجوع کرنے والے کو ایسے کتے سے مثال دی جو اپنی قے میں رجوع کرتا ہے تو اس سے سات ظاہر ہے کہ رجوع کرنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت ہی نہ ہوتا تو مثال مذکور موافق نہ ہوتی پس حدیث کے معنی صحیح طور پر یہ ہیں کہ ہیہ سے رجوع کرنا اگرچہ دیانت حلال نہیں ہے اور اگر رجوع کرے تو حکم ثابت ہو جائے گا۔ ولکن رجوع کرنا ایسے کتے کی مثال ہے جو اپنی قے میں رجوع کرتا ہے جب یہ بات ہوئی تو حدیث سمرو بن جندب کی روایت منکر ہوئی کی کوئی وجہ نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ اس کی اسناد میں حسن بصری نے سمرو بن جندب سے روایت کی ہے حالانکہ میں کلام ہے کہ حسن بصری نے سمرو بن جندب کو پایا یا نہیں پایا جواب یہ کہ جمہور کے نزدیک سنا ثابت ہے حق کہ بخاری نے اسکو حجت قرار دیا جیسا کہ بیہقی نے رجوع سنن میں طرح کی بالذات تعالیٰ اعلم بالصواب۔ وكذلك ما ذهب أحد الزوجين للأكل والآخر للمقصور بينهما المصلحة كما في القربة وانما ينظر إلى هذا المقصود وقت

العقد حتی لو تزوجها بعد ما وھب لھا فلھ الرجوع فیھا ولو ابانھا بعد ما وھب فلا رجوع - اور اسی طرح شوہر زوہرہ میں سے جو کچھ ایک نے دوسرے کو ہبہ کیا اس میں رجوع نہیں کر سکتا ہے اس واسطے کہ اس کا ہبہ کا مقصود ہی سلمہ ہے جیسے قرابت میں ہوتا ہے یعنی ہبہ کرتے ہی مقصود حاصل ہو جاتا ہے کچھ عوض وغیرہ کی ضرورت نہیں رہتی پھر یہ مقصود اسی وقت دیکھا جائے گا کہ جس وقت ہبہ کا عقد ہوا تھا کہ اگر مرد نے عورت کو پہلے ہبہ کیا پھر اس عورت کے ساتھ نکاح کیا تو اس کو ہبہ سے رجوع کا اختیار ہے اور اگر نکاح کے بعد ہبہ کیا پھر اس کو للاقا سے بائٹہ کر دیا تو رجوع نہیں کر سکتا ہے قس اس واسطے کہ ہبہ کے وقت وہ اس کی زوجہ تھی تو مقصود سلمہ حاصل تھا پھر اس مقصود حاصل ہو جانے کے بعد دونوں میں جدائی واقع ہوئی تو کچھ مضر نہیں ہے قال واذا قال الموهوب له للواھب خذ هذا عوضا عن هبتك او بدلا عنها او فی مقابلتها فقبضه الواھب سقط الرجوع لحصول المقصود وهذه العبارات تؤدی معنی واحدا - اور اگر موهوب نے واھب سے کہا کہ یہ مال اپنی ہبہ کا عوض دے یا اس کے بدلے یا اس کے مفاہم میں سے پس واھب نے اس پر قبضہ کر لیا تو رجوع ساقط ہو گیا کیونکہ واھب کا مقصود حاصل ہو گیا اور ان سب عبارات سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہیں۔ وان عوضه اجنبی عن الموهوب له متبرعا فقبض الواھب العوض بطل الرجوع لان العوض لا سقاط الحق فیصح من الاجنبی كبذل الخلع والصلح -

اگر موهوب نے کسی اجنبی نے بطریق احسان کے واھب کو اس کے ہبہ کا عوض دے دیا تو رجوع ساقط ہو گیا کیونکہ عوض دینا تو حق ساقط کرنے کے واسطے ہوتا ہے تو وہ اجنبی کی طرف سے بھی صحیح ہے خلع کا عوض و صلح کا عوض ہے۔ مثلاً اجنبی نے عورت کے شوہر سے کہا کہ تو اس عورت کو اس شرط پر خلع دے دے کہ ہزار درم عوض خلع مجھ پر ہے تو جائز ہے اسی طرح اگر اجنبی نے ولی مقتول سے کہا کہ تو قاتل کو قصاص معاف کر دے اس شرط پر کہ مال صلح یا ویت مجھ پر ہے تو جائز ہے۔ واذا استحق نصف الهبة رجع بنصف العوض لانه لم یسلم له ما یقابل نصفه وان استحق نصف العوض لم یرجع فی الهبة الا ان یرد ما بقی ثم یرجع وقال نوافر یرجع بالنصف اعتبارا بالعوض الآخر ولنا انه یصلح عوضا للکل فی الابتداء وبالا استحقاق ظہر انه لا عوض الا هو لانه یتخیر لانه ما اسقط حقه فی الرجوع الا یسلم له کل العوض فلم یسلم له فله ان یرده - اگر نصف ہبہ کسی شخص نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو موهوب نے یا اجنبی نے جو عوض دیا ہے اس کا نصف واپس لے گا کیونکہ نصف عوض کے مقابل جو ہبہ تھا وہ موهوب نے کے واسطے سالم نہیں رہا اور اگر عوض میں سے کسی نے نصف استحقاق میں لے لیا تو واھب اپنی ہبہ میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے الا اس صورت میں کہ باقی اپنے عوض کو واپس کر دے پھر اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا جیسے موهوب نے اپنا نصف عوض واپس لیتا ہے اسی طرح واھب بھی اپنا نصف ہبہ واپس لے سکتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جس قدر عوض باقی رہا وہ ابتداء میں کل ہبہ کا عوض ہو سکتا ہے اور نصف استحقاق میں لے جانے کے بعد ظاہر ہوا کہ جو کچھ باقی رہا وہی عوض ہے لیکن اتنی بات ہے کہ واھب کو اختیار حاصل ہو جائے گا یعنی چاہے باقی عوض پھر دے کیونکہ واھب نے اپنا حق رجوع اسی امید پر ساقط کیا تھا کہ یہ کل عوض اس کو مل جائے پس جب نہیں ملا تو اس کو اختیار ہوا کہ باقی واپس کر دے اور جب باقی واپس کر دیا تو ہبہ بدون عوض رہ گیا پس اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔ قال وان وھب دارا فعوضه من نصفھا رجع الواھب فی النصف الذی لم یعوض لان المانع خص النصف احد اگر ایک گھر دوسرے کو ہبہ کیا پس موهوب نے اس کے نصف کا عوض دیا تو واھب اس نصف کو

واپس لے سکتا ہے جس کا عوض نہیں دیا ہے اس واسطے کہ رجوع سے مانع خاص کر نصف کے ساتھ مخصوص ہے
 قال ولا يصح الرجوع الا بتراضيهما او بحكم الحاكم لانه مختلف بين العلماء وفي امله وهاء وفي حصول
 المقصود وعدمه خفاء فلا بد من الفصل بالرضا او بالقضاء حتى لو كانت الهبة عبدًا فاعتقه قبل القضاء
 نفذ ولو منعه فهلك لا يفسد لقيام ملكه فيه وكذا اذا هلك في يده بعد القضاء لان اول القبض غير مضمون وهذا
 دوام عليه الا ان يمنعه بعد طلبه لانه تعد اذا مرجح بالقضاء او بالتراضي يكون نسختا من الاصل حتى لا يشترط قبض
 الواهب ويصح في الشائع لان العقد وقع جائز موجباً حق الفسخ من الاصل فكان بالفسخ مستوفياً حقاً ثابتاً له فيظهر
 على الاطلاق بخلاف الرد بالعيب بعد القبض لان الحق هناك في وصف السلامة لا في الفسخ فافترقا -

اور سبب سے رجوع کرنا نہیں صحیح ہوتا سوائے اس صورت کے کہ دونوں باہم راضی ہوں یا حاکم حکم کر دے یعنی واهب
 کے رجوع کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا جب تک موہوب نہ راضی نہ ہو یا واهب کے نالاش کرنے پر قاضی اس کا حکم دے
 دے اس کی وجہ یہ ہے کہ رجوع جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور رجوع کی اصلیت ثابت ہونے میں منصف
 اور باوجود اس کے واهب کا مقصود حاصل ہونے یا نہ ہونے میں پوشیدگی ہے یعنی اول تو رجوع جائز ہونے ہی میں منصف
 ہے حتیٰ کہ جہور کے نزدیک نہیں ہوتا اور اگر ہمارے نزدیک رجوع ہوا بھی تو مقصود حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور یہ امر
 مخفی ہے یعنی شاید اس کا مقصود حاصل ہو گیا ہو تو رجوع جائز نہ ہو تو ضرور ہوا کہ دو باتوں میں سے ایک بات پر فیصلہ ہو یا تو
 دونوں باہم راضی ہوں یا قاضی حکم کرے حتیٰ کہ اگر سبب کوئی غلام ہو پس واهب نے رجوع کیا مگر موہوب نے حکم قاضی
 سے پہلے اسے آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا اور اگر موہوب نے واهب کے رجوع کرنے و مانگنے کے بعد سبب
 اس کو دینے سے انکار کیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ موہوب نے کی ملکیت اس میں قائم ہے اور اسی طرح اگر حکم قاضی ہو جانے کے
 بعد واهب کو دینے سے پہلے سبب کی چیز تلف ہو گئی تو بھی موہوب نہ ضامن نہ ہوگا جبکہ اس نے دینے سے انکار نہیں کیا ہے کیونکہ
 پہلا قبضہ اس کے ذمہ ضمانتی نہیں تھا تو پھر بدل کر ضمانتی نہ ہو جائے گا کیونکہ موجودہ قبضہ تو وہی قبضہ اول چلا آتا ہے لیکن اگر حکم
 قاضی کے بعد واهب طلب کرے اور وہ روکے تو البتہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ تعدی پائی گئی اور جب واهب نے حکم قاضی
 یا باہمی رضامندی سے رجوع کیا تو یہ جڑ سے فسخ شمار ہوگا یعنی اصل عقد سبب ہی فسخ ہو گیا حتیٰ کہ اس کے بعد واهب کا قبضہ کرنا
 شرط نہ ہوگا یعنی بدون قبضہ کے واهب کی ملکیت ثابت ہو جائیگی۔ اور یہ رجوع مشترک میں صحیح ہوگا مثلاً موہوب نے زمین کو موہوب
 کا نصف غیر مقوم کسی کو سبب کر دیا ہو تو باقی نصف مشترک میں واهب کا رجوع کرنا صحیح ہوگا اس واسطے کہ عقد اول میں دو صفیق تھیں
 ایک تو وہ سبب جائز واقع ہوا تھا دوم جڑ سے حق فسخ کا موجب تھا یعنی واهب کو یہ حق حاصل تھا کہ موہوب نے رضامندی یا حکم قاضی
 سے اس کو فسخ کر دے پس فسخ کی وجہ سے اس نے اپنا ایسا حق بھریا یا جو اسکے واسطے ثابت تھا پس یہ فسخ مطلقاً ہر صورت میں ظاہر ہوگا خواہ
 سبب بدستور موجود ہو یا اسمیں شیع ہو گیا ہو خواہ قبضہ کرے یا نہ کرے بخلاف اسکے اگر بیع میں مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری نے بسبب عیب کے پس
 کیا کہ وہاں قبضہ سے پہلے تو بیشک فسخ ہے اور قبضہ کے بعد اگر حکم قاضی ہو تو فسخ ہے اور اگر باہمی رضامندی ہے تو بیع مجدد ہے اسوجہ سے یہاں
 مشتری کا حق صرف یہ تھا کہ بیع اس کو صحیح سام ملے اور یہ نہیں تھا کہ جب چاہے فسخ کر دے پس سبب بھرنے میں اور عیب
 کی وجہ سے بیع بھرنے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ قال واذا تلفت العين الوهوبة فاستعقها مستحق وضمن موهوب له
 له يرجع على الواهب اشئ لانه عقد تبرع فلا يستحق فيه السلامة وهو غير عامل له والغرض في ضمن عقد المهادنة
 سبب للرجوع لا في ضمن غيره - اگر مال موہوبہ تلف ہو گیا پھر کسی نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کیا ہے

ثابت کیا کہ وہ میری ملک تھی اور موہوب لہ سے تاوان لے لیا تو موہوب لہ اپنے واہب سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ سبب ایک معاملہ احسان ہے تو اس میں یہ استحقاق نہیں ہو سکتا کہ جو چیز دی گئی وہ موہوب لہ کو مسلم رہے اور موہوب لہ سبب قبول کرنے میں واہب کے واسطے کام کرنے والا بھی نہیں ہوتا کہ واہب اس کا ناسن رہے بلکہ اپنی ذات کے واسطے اس نے یہ کام کیا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ واہب نے غیر کا مال مستحقہ موہوب لہ کو دے کر دھوکا دیا تو ناسن ہو جواب یہ کہ جو دھوکا معاوضہ کے اندر ہو وہ البتہ واپس پانے کا سبب ہوتا ہے اور تو غیر معاوضہ کے ضمن میں ہو وہ واپس پانے کا سبب نہیں ہے۔ قال واذا ذهب بشرط العوض اعتبار التقايض في المجلس في العوضين ويبطل بالشيوع لانه هبة ابتداء فان تقايضا صح العقد وصادف في حكم البيع يرد بالعيب وخيار الرؤية وليستحق فيه الشفعة لانه بيع انتهاء وقال زفر والشافعي هو بيع ابتداء وانتهاء لان فيه معنى البيع وهو التملك يعوض والخبرة في العقود للمعاني ولهذا كان بيع العبد من نفسه اعتاقا۔ اگر واہب نے بشرط عوض ہبہ کیا مثلاً گہرا کہ میں تجھے یہ غلام اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تو اپنا وہ غلام مجھے ہبہ کرے تو اسی مجلس میں دونوں عوض پر باہمی قبضہ ہونا شرط ہے اور بوجہ شیوع کے ایسا ہبہ باطل ہوگا یعنی اگر موہوب یا عوض دونوں میں سے کوئی مشترک غیر مقصود ہو تو یہ ہبہ باطل ہوگا اس واسطے کہ یہ ابتداء میں ہبہ ہے اگرچہ انتہا میں بیع ہو جائے پھر اگر دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا تو عقد صحیح ہو گیا اور یہ بیع کے حکم میں ہو گیا حتیٰ کہ عیب اور خیار رویت کی وجہ سے واپس کیا جائے گا اور اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا اس واسطے کہ یہ عقد انتہا میں بیع ہے۔ اور زفر و شافعی نے فرمایا کہ یہ ابتداء و انتہا دونوں میں بیع ہے کیونکہ اس میں بیع کے معنی موجود ہیں یعنی کسی چیز کو بعوض مالک کر دنیا اور معاملات میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے اسی وجہ سے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہوتا ہے۔ ولنا انه اشتمل على جهتين فيجمع بينهما ما امكن عملا بالشبهين وقد امكن لان الهبة من حكمها تاخر الملك الى القبض وقد يتراخي عن البيع الفاسد والبيع من حكمه اللزوم وقد تنقلب الهبة لازمة بالتعويض فجعلنا بينهما بخلاف بيع نفس العبد منه لانه لا يمكن اعتبار البيع فيه اذ هو لا يصلح مالاً لنفسه۔ اور ہمارا دلیل یہ ہے کہ ہبہ بشرط معاوضہ میں دو صورتیں پائی جاتی ہیں یعنی دو رخ ظاہر ہوتے ہیں تو جہاں تک ممکن ہے دونوں رخ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور یہاں عمل کرنا ممکن ہے اور یہ ہم نے اس وجہ سے کہا کہ ہبہ کے احکام میں سے یہ بات ہے کہ ملکیت حاصل ہونے میں قبضہ ہونے تک تاخیر ہوتی ہے یعنی جب قبضہ ہو تب ملکیت حاصل ہوتی ہے اور کبھی بیع میں بھی ایسا ہوتا ہے چنانچہ بیع فاسد میں بھی قبضہ ہونے تک ملکیت کی تاخیر ہوتی ہے اور بیع صحیح کے حکم میں سے یہ ہے کہ عقد لازم ہو جاتا ہے اور یہ بات کبھی ہبہ میں بھی پائی جاتی ہے چنانچہ عوض دینے سے ہبہ بھی لازم ہو جاتا ہے پس ہم نے سبب بشرط عوض میں دونوں کو جمع کر دیا یعنی ابتداء میں ہبہ کا حکم رکھا اور اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہونے کے بعد انتہا میں اس کو بیع ٹھہرایا اور یہ بات ہبہ بشرط عوض میں ممکن ہے بخلاف غلام کو خود غلام کے ہاتھ بیچنا کہ اس میں بیع کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ غلام خود اپنی ذات کا مالک نہیں ہو سکتا نہ کیونکہ آدمی اپنی ذات کا مالک نہیں ہو سکتا ہے پس اگر ہم کہیں کہ غلام کو خود اس کے ہاتھ بیچنا بیع ہے تو لازم آوے کہ مرنے نے عوض لیا اور غلام کو غلام کی ملک میں دیا۔ حالانکہ یہ باطل ہے تو صرف یہی ہوا کہ مرنے نے مال لے کر اس کو آزاد کر دیا۔

فصل

قال ومن وهب جاریۃ الدھب صحیح العیۃ وبطل الاستثناء۔ اگر کسی نے ایک باندی سوائے اس کے حل کے ہبہ کی تو ہبہ صحیح ہے مگر استثنائاً باطل ہے یعنی باندی مع حل کے ہبہ ہو جائے گی۔

لان الاستثناء لا یعمل الا فی محصل یعمل فیہ العقد والہیۃ لا یعمل فی الحمل لکونہ وصفا علی ما بینا فی البیوع فانقلب شرطاً فاسداً والہیۃ لا تبطل بالشروط الفاسدة وهذا هو الحكم فی النکاح والخلع والصلح عن دم الحمل لانہا لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البیع والرجاسۃ والرهن لانہا تبطل بہا۔ اس واسطے کہ استثناء فقط اسی عمل میں کام کرتا ہے جس میں اصل عقد کا اثر ہوتا ہے یعنی مثلاً جس چیز کو ہبہ کرنا جائز ہو اس کو استثناء کرنا بھی جائز ہو گا۔ حالانکہ یہاں حل کو ہبہ کرنا کارآمد نہیں ہے اس واسطے کہ حل تو حاملہ کا ایک وصف ہوتا ہے جیسا ہم نے کتاب البیوع میں بیان کیا ہے جب تک پیدا و جہانہ ہوتا ہے تک حاملہ کے ہاتھ پاؤں کے مانند ایک وصف ہے تو یہ استثناء بدل کر شرط فاسد ہو گیا لیکن ہبہ ایسا عقد ہے کہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے تو ہبہ صحیح رہا اور شرط لغو ہو گئی اور یہی حکم نکاح و خلع کا اور خون عمد سے صلح کا ہے کیونکہ یہ عقود بھی شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع و اجارہ و رهن کے کہ یہ شروط فاسدہ سے باطل ہو جاتے ہیں پس اگر باندی کو ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ باندی اس کی ملکیت سے خارج ہوئی یعنی قبضہ کے بعد مہرب نہ کی ملک میں گئی اور چونکہ حل کا استثناء صحیح نہ ہوا تو حل بھی واپس کی ملک سے خارج ہوا اور مہرب نہ کی ملک میں داخل ہو گیا۔ ولو اعتق مافی بطنہا ثم وھبھا جائز لانہ لم یبق الجنین علی ملکہ فاشبه الاستثناء اور اگر ایسا ہوا کہ جرباندی کے پیٹ میں ہے اس کو آزاد کر دیا پھر باندی کو ہبہ کیا تو جائز ہے کیونکہ حل مذکور واپس کی ملکیت پر نہیں رہا تو وہ استثناء حل کے مشابہ ہو گیا۔ ولو وھب مافی بطنہا ثم وھبھا لم یجز لان الحمل بقی علی ملکہ فلم یکن شبیہ الاستثناء ولم یکن تنفیذ الہیۃ فیہ لکان التذبیق فی ہبۃ المشاع اذ ہبۃ شئی ہو مشغول بملک المالك۔ اور اگر ایسا ہوا کہ جرباندی کے پیٹ میں ہے اس کو دبر کیا پھر باندی کو ہبہ کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ حل ابھی واپس کی ملکیت پر باقی ہے تو یہ استثناء کے مشابہ نہ ہوا اور یہ ممکن نہیں کہ حل میں بھی ہبہ نافذ کر دیا جائے کیونکہ حل مذکور ہے یعنی تملیک کے قابل نہیں ہے تو ہبہ مذکور و حال سے غالی نہیں کہ ہبہ مشاع ہے یا ایسی چیز کا ہبہ ہے جس سے مالک یعنی واپس کی ملکیت کا تعلق ہے نہ ادران دونوں صورتوں میں ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر ایسی تحصیل ہبہ کی جن میں واپس کا اناج بھرا ہے تو ہبہ صحیح نہیں اور ابو حنیفہ رحمہ فرمایا کہ اگر باپ نے اپنے منغیر بیٹے کو ایسی زمین ہبہ کی جس میں باپ کی کھیتی لگی ہے یا منغیر کو ایسا مکان ہبہ کیا جس میں باپ خود رہتا ہے تو دونوں صورتوں میں ہبہ جائز نہیں ہے لیکن حاوی میں اس صورت میں جواز لکھا ہے اور لکھا کہ اگر اس میں کوئی شخص کرایہ پر رہتا ہو تو ہبہ باطل ہے۔ فان وھبھا لہ علی ان یردھا علیہ وعلی ان یحققھا او یتخذھا ام ولد او وھب لہ دارا او تصدق علیہ بدار علی ان یردھا علیہ شیئاً منها او بیعوضہ شیئاً منها فالہیۃ جائزۃ والشروط باطل۔ اور اگر باندی اس کو اس شرط پر ہبہ کی کہ مہرب نہ اس کو باندی واپس کرے گا یا اس شرط پر کہ مہرب نہ اس کو آزاد کرے گا یا مہرب نہ اس کو ام ولد بنادے گا یا اس کو کوئی گھر ہبہ یا صدقہ کیا اس شرط پر کہ مہرب نہ

اس گھر میں سے کوئی ٹکڑا واپس کرے یا اس میں سے کوئی ٹکڑا عوض دے تو ہبہ جائز ہے اور شرط باطل سے منہ یعنی باندی یا گھر جس کو ہبہ یا صدقہ کیا ہے اس کی ملک ہو جائے گا اور واپس دینے یا آزاد یا ام ولد بنانے وغیرہ کی شرط باطل ہے لان هذه الشروط تخالف مقتضى العقد فكانت فاسدة والهبية لا تبطل بها الا ترى ان النبي عليه السلام اجاز العمري وابطل شرط المعمر بخلاف البيع لانه عليه السلام نهى عن بيع وشروط ولان الشرط الفاسد في معنى الوعد وهو يعمل في المعاوضات دون التبرعات - اس واسطے کہ ایسی شرطیں مخالف مقتضائے عقد ہیں تو وہ شرطیں فاسد ہوئیں اور ہبہ ایسی شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمری کی اجازت دی اور عمری دینے والے کی شرط باطل قرار دی بخلاف بیع کے کہ وہ شروط فاسدہ سے فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط سے منع فرمایا رواء الطبرانی وغیرہ اور اس واسطے کہ فاسد شرط بیاج کے معنی میں ہے لیکن اس کا اثر معاوضات میں ہوتا ہے نہ تبرعات میں منہ یعنی ہبہ و صدقہ وغیرہ جو محض احسان ہیں ان میں بیاج کے کچھ معنی نہیں ہیں کیونکہ بیاج تو اس کو کہتے ہیں کہ باہمی معاوضہ میں ایک طرف سے کوئی جزو ایسا ہو کہ اس کے مقابلہ میں عوض نہیں ہے اور ہبہ و صدقہ وغیرہ تبرعات میں جب عوض نہیں ہوتا تو بیاج بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ قال ومن كان له آخر الف درهم فقال اذا جاء غد فهدى لك اوانت برئ منها و قال اذا اديت الى النصف فلك النصف او انت برئ من النصف الباقي فهو باطل - اگر ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے پر قرضہ ہوں بس قرضخواہ نے کہا کہ ہبہ کل کار و نآؤ دے تو یہ درہم تیرے واسطے ہیں یا تو ان درہموں سے بری ہو یا کہا کہ جب تو نے مجھے آدھے ادا کر دیے تو تیرے واسطے باقی آدھے ہیں یا تو باقی آدھے سے بری ہے تو یہ تملیک یا برادت باطل ہے۔ لان الابراء تمليك من وجه اسقاط من وجه وهبة الدين ممن عليه ابراء وهذا لان الدين مال من وجه ومن هذا الوجه كان تمليكا ووصف من وجه ومن هذا الوجه كان اسقاطا ولهذا قلنا انه يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول والتعليق بالشرط يختص بالاستقاطات المعوضة التي يحلف بها كالطلاق والعقاق فلا يتعداها - کیونکہ بری کرنا ایک وجہ سے تملیک ہوتا ہے اور ایک وجہ سے اسقاط ہوتا ہے اور جس پر قرضہ ہے اس کو قرضہ ہبہ کرنا بری کرنا ہوتا ہے یعنی ایک وجہ سے تملیک اور ایک وجہ سے اسقاط ہوتا ہے کیونکہ وہ قرضہ ایک وجہ سے مال ہے تو اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنا تملیک ہوگا اور ایک وجہ سے وہ بالفعل وصف ہے اور اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنا اسقاط ہے یعنی قرضہ کے ذمہ سے ساقط کر دینا اور اسی ردوں وجہ کے لحاظ سے ہم نے کہا کہ وہ قرضہ دار کے رد کر دیتے سے رد ہو جاتا ہے یعنی اگر وہ کہے کہ میں ابراء نہیں قبول کرتا ہوں تو قرضخواہ کا کہنا رد ہو جائے گا۔ اور یہ تملیک کی علامت ہے اور ہم نے یہ بھی کہا کہ یہ قرضہ دار کے قبول کرنے پر موقوف نہیں رہتا یعنی بوجہ اسقاط ہونے کے جب قرضخواہ نے اپنا حق ساقط کیا تو ساقط ہو جائے گا۔ اور بدلہ ان کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جب یہ بات ثابت ہوئی تو جاننا چاہیے کہ شرط پر معلق کرنا ایسی چیزوں کے ساتھ مختص ہے جو محض اسقاط ہیں کہ جن کے ساتھ قسم کھائی جاتی ہے جیسے طلاق و عتاق پس یہ سوائے ان کے دوسری جگہ متعدد نہ ہوگا منہ خلاصہ یہ ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں ہبہ یا ابراء ایک شرط پر معلق ہے یعنی جب کل کار و نآؤ دے یا اگر تو مجھے نصف ادا کر دے یا پس یہ ہبہ یا ابراء بالفعل نہیں ہے بلکہ اسی شرط پر ہے لیکن قرضہ کے ہبہ یا ابراء کو شرط پر معلق کرنا نہیں جائز ہے تو یہ ہبہ یا ابراء بھی جائز نہ ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط پر معلق کرنا صرف ایسے معاملات میں جائز ہوتا ہے جو خالی اسقاط ہیں جیسے طلاق و عتاق کیونکہ طلاق میں فقط یہ ہوتا ہے کہ عورت کے ذمہ سے اپنی ملک نکاح

ساقط کر دی اور عتاق میں مملوک کی گردن سے اپنی ملکیت ساقط کر دی پس ان میں تو شرط کی تعلیق صحیح ہے کہ اگر تو نلاں کام کرے تو تجھے طلاق یا تو آزاد ہے اور ماسولے محض اسقاط کے دوسری جگہ ایسی تعلیق نہیں جائز ہے اور ہم ثابت کرتے ہیں کہ قرنہ کا ہیہ یا ابراہیم بھی محض اسقاط نہیں بلکہ ایک وجہ سے تملیک ہے اور ایک وجہ سے اسقاط ہے جیسا کہ کتاب میں مصنف نے تقریر کی پس جب یہ محض اسقاط نہ ہو تو اس کو شرط پر معلق کرنا بھی جائز نہ ہو اور چونکہ بالفعل ہیہ یا ابراہیم نہیں ہے بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے تب ہوگا اور شرط پر تعلیق صحیح نہیں ٹھہری تو یہ یا ابراہیم باطل ہو گیا۔ فافہم۔ م۔ قال والعمری جائزۃ للمعبرہ حال حیاته ولو مات من بعدہ لہما ردیناہ ومعناہ ان یجعل واسۃ لہ مدۃ عمرہ واذا مات ترد علیہ فیصح التملیک ویبطل الشرط لہما ردیناہ وقد بینا ان الہیۃ لا تبطل بالشرط الفاسدۃ والرقبی باطلۃ عند ابی حنیفہ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ جائزۃ لان قوله داسی لک تملیک وقولہ رقبی شرط فاسد کالعمری ولہما انہ علیہ السلام اجازا العمری ورا الرقبی ولان معنی الرقبی عندہما ان مت قبلک فہولک واللفظ من المراقبۃ کانہ یراقب موته وهذا تعلیق التملیک بالخطر فبطل واذا لم تصح تكون عاریۃ عندہما لانہ یتضمن اطلاق الانتفاع بہ۔ اور عمری دینا جائز ہے کہ وہ جس کو دیا گیا اس کی عمر بھر اس کے واسطے ہوگا اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کے واسطے ہوگا یہ بیل اس حدیث کے جو ہم نے سابق میں روایت کی رواہ البخاری و مسلم والیاد اور والنسائی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ عمری دینے والے نے اپنا گھر دوسرے کو اس کی عمر بھر کے واسطے اس شرط پر دیا کہ جب وہ مرے تو وہ دینے والے کو واپس ملے گا پس یہ دینا تو صحیح ہے اور واپسی کی شرط بدلیل حدیث موصوف باطل ہے اور یہ ہم بیان کر چکے کہ ہیہ ایسا عقد تبرع ہے جو شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے اور رقبی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر کہا کہ میرا دار تبرع واسطے رقبی ہے تو جائز ہے کیونکہ تبرع واسطے کہنے سے تملیک حاصل ہوگئی رقبی کی شرط لگانا مثل شرط عمری کے فاسد ہے اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمری کو جائز رکھا اور رقبی کو رد کر دیا۔ فہیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی ت ع۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رقبہ کے معنی یہ ہیں کہ اگر میں تجھ سے پہلے مرا تو یہ چیز تیرے واسطے ہے اور اگر تو مجھ سے پہلے مرا تو یہ میرے واسطے ہے اور مراقبت سے رقبی مشتق ہے گویا ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے اور اس میں مالک کرنا ایک شرط پر معلق ہے حالانکہ تعلیق جائز نہیں ہوتی تو باطل ہے اور جب رقبی صحیح نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جو مکان کہ رقبی دیا ہے وہ اس کے پاس عاریت ہوگا یعنی عاریت مطلق ہے کیونکہ رقبی دینا مطلقاً اس سے نفع حاصل کرنے کو متضمن ہے۔

فصل فی الصدقہ

یہ فصل صدقہ کے بیان میں ہے

قال والصدقۃ کالہبۃ لا تصح الا بالقبض لانه تبرع کالہبۃ فلا تجوز فی مشاع یحتمل القسمۃ لما بینا فی الہبۃ۔ اور صدقہ مثل ہیہ کے بدون قبضہ کے صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ صدقہ بھی مثل ہیہ کے تبرع ہے تو جو مشترک کہ قابل قیمت ہو اس کا صدقہ جائز نہ ہوگا اسی دلیل سے جو ہم نے ہیہ میں بیان کی۔ فہی جس کا حاصل ہو کہ اس نے صدقہ دینے کا

قصد کیا تھا اور بڑا رہ کرنے کا التزام نہیں کیا تھا حالانکہ اگر مشترک کا صدقہ صحیح ہو جائے تو جس کو صدقہ دیا وہ شریک ہو جائے گا اور شریک جٹ بڑا رہ چاہے تو منظور کرنا لازم ہوتا ہے پس اس پر ایسی بات لازم آئی جس کا اس نے التزام نہیں کیا لہذا مشترک صدقہ باطل ہے پھر واضح ہو کہ یہ صدقہ میں فرق بھی ہے کہ یہ میں رجوع ہو سکتا ہے۔ ولا رجوع فی الصدقة لان المقصود هو الثواب وقد حصل۔ اور صدقہ میں رجوع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ صدقہ سے ثواب ہی مقصود تھا اور وہ حاصل ہو گیا۔ وكذلك اذا تصدق على غنى استحسانا لانه قد يقصد بالصدقۃ على الغنى الثواب وقد حصل وكذا اذا ذهب لفقر لان المقصود هو الثواب وقد حصل۔ اور اسی طرح اگر کسی تو نگر کو صدقہ دیا ہو تو بھی استحساناً رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ تو نگر کو صدقہ دینے میں بھی ثواب کا قصد ہوتا ہے اور وہ حاصل ہو گیا یعنی اس کا عرض ثواب مل گیا تو رجوع نہیں کر سکتا اور اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا تو بھی رجوع کا حق اس و بہ سے نہیں ہے کہ جو مقصود تھا یعنی ثواب وہ حاصل ہو گیا۔ قال ومن نذران يتصدق بماله يتصدق بجنس ما يجب فيه الزکوۃ ومن نذران يتصدق بملكه لزمه ان يتصدق بالجميع ویروی انه والاول سواء وقد ذکرنا الفرق ووجه الروایتین فی مسائل القضاء۔

اگر ایک شخص نے اپنا مال صدقہ کرنے کے نذر کی یعنی کہا کہ اللہ کے واسطے مجھ پر نذر ہے کہ اپنا مال فقروں پر صدقہ کروں تو اس جنس کا مال صدقہ کرنا لازم ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور جس نے یہ نذر کی کہ میری ملک صدقہ سے تو اس پر کل مال صدقہ کرنا لازم ہے یعنی زکاتی مال کی خصوصیت نہیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ دوسری صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں اور ہم نے مسائل فقہاء میں دونوں میں فرق کو اور دونوں روایتوں کی وجہ کو بیان کر دیا ہے نہ جہاں یہ مسئلہ بیان کیا کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے پھر جب اس پر کل مال صدقہ کرنا لازم آیا تو وہ اپنی زندگی کیونکر بسر کرے گا۔ کیونکہ شاید اس کو قرض نہ مل سکے یا فرنس لے کر مر جائے تو وہ بال شدید سے پس فقیر اس کے حق میں کیا حکم بتلا دے گا اس کا جواب لکھا کہ ویقال له امسك ما تنفقہ علی نفسك و عیالک الی ان تكتسب مالا فاذا اكتسب يتصدق بمثل ما تنفق وقد ذکرنا من قبل۔ نذر کرنے والے سے کہا جائے گا کہ جب تک تو مال حاصل کرے اس وقت تک کے واسطے اس قدر رکھ لے کہ اپنی ذات اور اپنی عیال پر خرچ کرے پھر جب وہ مال حاصل کرے گا تو جس قدر رکھ بیا تھا اس کے مثل صدقہ کر دے گا اور ہم اس کو سابق میں ذکر کر چکے ہیں یعنی کتاب القنطار کے باب قضاء بمواریت میں اس مسئلہ کو بیان کر چکے ہیں۔

کتاب الاجارات

یہ کتاب اجارات کے بیان میں ہے

اجارات بمع اجارہ ہے اور چونکہ اجارہ میں بہت سے انواع ہیں لہذا بلفظ جمع بیان کیا کیونکہ اس میں کرایہ مکان و جانور و آدمی بطور نوکری و مزدوری کے داخل ہے اور دوسری و سقاء وغیرہ بھی اجیر ہوتے ہیں یوں ہی ایک قسم وہ ہے جس میں بذریعہ مدت کے منفعت معلوم ہو جاتی ہے جیسے سکونت کے واسطے گھروں کا اجارہ لینا اور ایک قسم وہ ہے کہ جس میں بیان منفعت سے آگاہی ہوتی ہے جیسے رنگریز کو کپڑا رنگنے کے لئے یا درزی کو کپڑا سینے کے لئے مزدور کیا اور ایک قسم وہ ہے کہ جس میں تعیین و اشارہ سے منفعت معلوم ہوتی ہے جیسے کسی حال کو اس واسطے مزدور کیا کہ یہ اناج فلاں مقام

تک پہنچا دے بالجملہ عقد اجارہ یہ ہے کہ کسی چیز کے منافع کو کسی عوض پر دنیا پھیر دینے والا موجب کہلاتا ہے اگر اس نے اپنا مکان یا غلام وغیرہ کوئی چیز اجارہ پر دی ہو اور اگر درزی وغیرہ نے کسی کام کے واسطے اپنے آپ کو اجارہ دیا تو وہ اجیر ہے اور جس نے اجارہ بیا وہ متاجر ہے اور جو عوض ٹھہرا اس کو اجرت کہتے ہیں پھر اگر کسی وقت تک کے واسطے ہرگز وہ مدت اجارہ ہے اور اگر کوئی منفعت ہو تو وہ معقود علیہ ہے اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور چونکہ منافع چیز اجارہ واقع ہوا ہے وہ بالفعل خارج ہیں موجود نہیں ہوتے ہیں لہذا کہا گیا کہ منافع جس قدر موجود ہوتے ہوں ان کے حساب سے ساعت بساعت اجارہ منعقد ہوتا رہتا ہے مثلاً کسی غلام کو خدمت کے واسطے اجارہ بیا تو گویا یوں کہا کہ ایک مہینہ تک وقتاً فوقتاً اس غلام سے جو منفعت خدمت پیدا ہوتی رہی میں اس کو اجارہ بیا رہا پس یہی ایجاب و قبول جو اول میں واقع ہوا وہ مہینہ بھر تک کے واسطے کافی قرار دیا گیا کیونکہ ہر دم ایجاب و قبول کرنا محال ہے پھر اجارہ ایک عقد لازمی ہوتا ہے جبکہ صحیح ہو جاوے اور اس سے متاجر کو منافع حاصل کرنے کا حق ہو جاتا ہے جیسے موجب اجرت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اور اس کا رکن ایجاب و قبول اور اس کے شرائط کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ اوسے گا اور چونکہ انسان کو مثلاً مکان وغیرہ کی سکونت اپنی زندگی کے واسطے ضرور ہے حالانکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کو اس عین شے کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی جس کے منافع کی ضرورت ہے۔ تو یہ ضرورت پوری ہونے کے واسطے اجارہ جائز رکھا گیا پس اس کا سبب یہ ہوا کہ عقد اجارہ سے اپنے اختیار پر اپنی زندگانی رکھی جاوے اور اس کا مشروح ہونا قرآن مجید و حدیث شریف و اجماع امت سے ثابت ہے چنانچہ اس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آتی ہے۔ الاجارۃ عقد یدر علی المنافع بعوض لان الاجارۃ فی اللغة بیع المنافع والقیاس یا بی جواز لان المعقود علیہ المنفعۃ وہی معدومۃ و اضافۃ التملیک الی ما یوجد لا یصح الا انما جوازناہ لعا جۃ الناس الیہ وقد شهدت بصحتها الآثار وہی قولہ علیہ السلام اعطوا الاجیر اجرة قبل ان یعف عرقہ وقولہ علیہ السلام من استاجر اجیرا فلیعلمہ اجرة۔ اجارہ ایسا عقد ہے جو منافع پر ہوتا ہے، واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لذت میں منافع فروخت کرنے کو اجارہ کہتے ہیں پس شرع موافق لذت ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ عقد اجارہ جائز نہ ہو اس واسطے کہ معقود علیہ اس عقد میں منفعت ہے اور منفعت بالفعل معدوم ہے اور جو چیز کما اللہ پائی جاوے گی اس کی جانب تملیک کی نسبت کرتا صحیح نہیں ہوتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً اس عقد کو جائز یا نا کیونکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے یعنی اگر جائز نہ ہوتا تو لوگوں پر حرج و مشقت پیش آتی حالانکہ اللہ عز و جل نے حرج و مشقت کو دور فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ اجارہ ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے اور اس کے صحیح ہونے کے واسطے آثار بھی شاہد ہیں انا بحکمہ نعمت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ مزدور کا پسینا خشک ہونے سے پہلے اس کی اجرت دید و روانہ ابن ماجہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ جو شخص کسی اجیر کو اجارہ دے تو اس کی اجرت سے اس کو آگاہ کر دے رواہ محمد بن الحسن فی الآثار فقہ اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ و شعیب کا قصہ بیان فرمایا کہ شعیب علیہ السلام نے ایک بکر یاں چھانے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اجارہ لیا اور منجملہ حادثہ کے ریت ابی ہریرہ مرفوعاً کہ اللہ عز و جل نے فرمایا کہ میں قیامت کے روز تین شخصوں کا محاسب ہوں گا ایک وہ شخص کہ جس نے میرے نام کے ساتھ ہر روز بکر یاں لیا اور دوسرا وہ شخص کہ جس نے کسی آزاد کو بیع کر اس کے دام کھائے اور تیسرا وہ شخص کہ جس نے کسی کو اجیر کر اپنے مزدور کیا پھر اس سے اپنا کام پوچھا ہے یا اور اس کی مزدوری اس کو نہیں دی۔ رواہ البخاری و مسلم اور ابی جیمہ و ترمذی ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی ان سب میں زیادہ حق کتاب اللہ عز و جل ہے۔ رواہ البخاری۔ اور ابی جیمہ

حدیث ثابت بن الضحاک مرفوعاً کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے نہی فرمائی اور موارثت کا حکم کیا۔
 رواہ مسلم یعنی بٹائی پر کھیتی کرنا ممنوع کیا اور مزدوری پر کاشت کاری کی اجازت دی اور جمہور علماء جو مزارعت جائز
 کہتے ہیں اس حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں بٹائی کا دستور یہ تھا کہ مالک زمین مزارعت پر اپنی زمین
 دیتا جس میں کاشت کار زراعت کرتا ہے لیکن کاشت کار کے واسطے اس میں سے ایک ٹکڑا معین کرتا کہ جو کچھ اس
 میں پیدا ہو وہ کاشت کار کے واسطے ہوگا حالانکہ بسا اوقات اس میں بالکل نہیں پیدا ہوتا تھا اور کبھی باقی زمین میں کچھ نہیں
 پیدا ہوتا اور کاشت کے ٹکڑے میں اچھی طرح پیداوار ہوتی تھی پس ایسی مزارعت سے منع فرمایا اور ارشاد کیا کہ کاشت کار سے
 اجرت پر کام لے کر اس کی مزدوری اس کو دے دے اور تمام زراعت مالک زمین کے واسطے ہوگی اور امام ابو حنیفہ و شافعی
 جو مزارعت کو جائز نہیں کہتے ہیں وہ اس حدیث کو اپنی عام لفظ پر رکھتے ہیں یعنی لفظ سے مطلقاً مزارعت سے ممانعت نکلتی
 ہے اور عموم لفظ ہی منبر ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ انا نجلہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دوائے اور حجام کو اس کی اجرت عطا فرمائی اور اگر پچھنے رگنا حرام ہوتا تو اس کی اجرت نہ دیتے۔
 رواہ البخاری و مسلم و احمد و انانجلہ حدیث ابو ہریرہ مرفوعاً کہ اللہ عزوجل نے کسی پیغمبر کو نہیں مبعوث فرمایا مگر انکما اس نے
 بکریاں چلائیں پس آپ کے اصحاب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اور آپ نے فرمایا کہ ہاں میں نے بھی چند قیراٹوں پر اپنی
 مکہ کی بکریاں چلائی ہیں۔ رواہ البخاری انا نجلہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم والبرک
 رضی اللہ عنہ نے ہجرت مکہ کے وقت ایک شخص کو اجیر کیا جو کفار قریش کے دین پر تھا کہ دونوں کی سواریاں تین راتوں
 کے بعد غار ثور پر لادے۔ کافی البخاری۔ انا نجلہ حدیث سوید بن قیس ہے کہ میں اور مخزومہ العبدی ہجر سے کپڑے کی لپیپ
 لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ایک سراویل یعنی پانچامہ کا مول چکایا اور
 آپ کے پاس ایک تولنے والا بیٹھا تھا جو اجرت پر تول کرتا تھا پس آپ نے اس سے فرمایا کہ اس کے درم تول اور
 جھکتا ہوا تولنا۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ انا نجلہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ مجھے ایک دفعہ کھانے کو نہیں ملا اور
 اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یاں کھانے کو ہوتا تو میں کھا لیتا پس بھوک کی وجہ سے میں نکلا اور سردی سے بچانے کے
 واسطے میں نے ایک کھال کو بیچ میں سے پھاڑ کر گلے میں ڈالا اور ایک پٹی سے اس کے کونے ملا کر کمر کس لی اور ایک پہوی
 کے بلخ کی جانب گیا جو پانی باغ سینچتا تھا پس میں نے دیوار سے جھانکا تو اس نے کہا کہ اے اعرابی کیا ایک خرمہ کے غرض
 ایک ڈول بھرے گا پس میں نے کہا کہ ہاں پس جب میں ایک ڈول نکالتا تو وہ ایک خرمہ مجھے دیتا تھا جب میری مٹھیال
 بھر گئیں تو میں نے کہا کہ بس مجھے اس قدر کافی ہے اور میں نے ان کو کھایا اور پانی پیا اور وہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کی خدمت میں حاضر ہوا رواہ الترمذی وغیرہ اور اس باب میں احادیث بہت ہیں اور بار بار باجماع جائز ہے تو قیاس و
 استحسان کی کچھ ضرورت نہیں اور شیخ مصنف نے قیاس کا ذکر صرف اس واسطے کیا کہ ظاہر قیاس سے اس کا عدم جواز
 نکلتا تھا کہ منافع جو بالفعل معدوم ہیں ان کا عقد معاوضہ کیونکر جائز ہوا تو اس کے دفعیہ کے واسطے اس کو بیان کیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
 ویعتقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة والاداقست مقام المنفعة في حق اضافة العقد اليها
 ليرتبط الايجاب بالقبول ثم عمله يظهر في حق المنفعة تملكاً واستحقاقاً حال وجود المنفعة — اور بار بار
 کا انفاق بساعت بساعت موافق حدوث منفعت کے ہوتا ہے اور مکان جس کو بار بار لیا ہے وہ منفعت کے قائم مقام اس
 بارہ ٹکڑے کے عقد اجارہ اسی مکان کی جانب مضاف ہوتا ہے تاکہ قبول کے ساتھ ایجاب مرتب ہو جائے پھر عقد اجارہ کا عمل

حق منفعت میں ازراہ تملک واستحقاق کے وجود منفعت کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جب منفعت حاصل ہو تو اس وقت مستاجر کو اس کی ملکیت واستحقاق حاصل ہوگا۔ ولا یصح حتی تكون المنافع معلومة والاجرة معلومة لہما ویناولان الجهالة فی المعقود علیہ وفي بدله نفی الی المنازعۃ کجهالة الثمن والمثلین فی البیع -

اور اجارہ نہیں صحیح ہوتا یہاں تک کہ منافع معلوم ہوں اور اجرت معلوم ہو بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر بطاقت کی یعنی اجیر کو اجرت سے آگاہ کر دے اور اس دلیل سے کہ معقود علیہ میں یعنی منافع میں اور اس کے عوض یعنی اجرت میں جمالت ہونا جھگڑے تک نسبت پہنچاتا ہے جیسے بیع میں ثمن و بیع کے مجہول ہونے میں ایسا ہوتا ہے۔ وما جاز ان یکون ثمنانی البیع جائز ان یکون اجرة فی الاجارة لان الاجرة ثمن المتفعة فیعتبر بثلث البیع - اور جو چیز بیع میں ثمن ہو سکتی ہے وہ اجارہ میں اجرت ہو سکتی ہے۔ اس واسطے کہ اجرت بھی منفعت کے نام میں جیسے بیع کا ثمن ہوتا ہے تو اجرت کو ثمن بیع پر قیاس کیا جائے گا۔ وما لا یصلح ثمناً یصلح اجرة ایضاً کالاعیان فهذا اللفظ لا ینفی صلاحیة غیرہ لانہ عوض مالی اور جو چیز ثمن ہونے کے لائق نہیں ہے وہ بھی اجرت ہو سکتی ہے جیسے اعیان یعنی سولے فقر کے غلام و کبیرا وغیرہ اجرت ہو سکتے ہیں پس جو لفظ مصنف نے بیان کیا اس سے غیر ثمن کی نفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ عوض مالی ہے۔ والمنافع تامة تصیر معلومة بالمدة کاستیجار الدور للسکنی والادیین للزراعة فیصح العقد علی ملة معلومة ای ملة کانت پھر منافع کا معلوم ہو جانا کبھی تو مدت کے بیان سے ہوتا ہے جیسے گھر کو سکونت کے واسطے اجارہ لینا یا الاراضی کو زراعت کے واسطے اجارہ لینا پس عقد کسی مدت معلومہ پر صحیح ہو جائے گا خواہ کوئی مدت ہو۔ لان المدة اذا كانت معلومة کان قدر المنفعة فیہا معلوما اذا كانت المنفعة لا تتفاوت اس واسطے کہ جب مدت معلومہ ہو تو اس مدت کے اندر منفعت کی مقدار معلوم ہو گئی بشرطیکہ منفعت متفاوت نہ ہو فہو اور اگر منفعت متفاوت ہو جیسے زمین کو زراعت کے واسطے اجارہ یا تو مدت معلومہ کے ساتھ یہ بھی بیان کرنا ضرور ہے کہ اس میں کس کس اناج کی زراعت کرے گا۔ وقوله ای ملة کانت اشارۃ الی انہ یجوز طالت المدة او قصرت لكونها معلومة ولتحقق الحاجة الیہا عسی لان فی الاوقاف لا یجوز الاجارة الطویلة کیلادیعی المستاجر ملکھا وہی ما زاد علی ثلاث سنین وهو المختار - اور یہ جو فرمایا کہ خواہ کوئی مدت ہو اس میں اشارہ ہے کہ اجارہ جائز ہوگا خواہ مدت دراز ہو یا کم ہو کیونکہ مدت معلوم ہو گئی اور اس لئے کہ کبھی مدت دراز کی ضرورت ہوتی ہے تو جواز ہونا چاہیے ولیکن وقف کی چیزوں میں ابتدا بارہ طویل نہیں یا تیز ہے تاکہ ایسا نہ ہو کہ مستاجر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرنے لگے اور مدت طویل وہ ہے جو تین برس سے زیادہ ہو اور یہی قول مختار ہے قال وتامة تصیر معلومة بنفسہ کمین استاجر جلا علی صبغ ثوبہ او خیاطۃ او استاجر دابة لیعمل علیہا مقدار معلوما ویرکبھا مسافة سماھا۔ اور کبھی منافع کا معلوم ہونا بذات خود ہوتا ہے۔ جیسے کسی نے دوسرے کو اپنا کپڑا لگنے یا سینے کے واسطے اجیر کیا یا کوئی چہرہ یا اس واسطے کرایہ یا کہ اس پر ایک مقدار معلوم لادے گا یا کسی مسافت معلوم تک اس پر سوار ہوگا جس کو بیان کر دیا ہے۔ لانہ اذا بین الثوب ولون الصبغ وقدرۃ وجنس الخیاطۃ والقدر والمحصل وجنسہ والمسافة صارت المنفعة معلومة فصح العقد - اس واسطے کہ جب اس لئے کپڑا اور اس کا رنگ اور اس کی مقدار بیان کر دی یا سلائی کی جنس بیان کر دی کہ ندی یا تیز کی ہے یا چیز لاوت گا اس کی مقدار و جنس و مسافت بیان کرنا تو منفعت معلوم ہو گئی پس عقد صحیح ہوگا۔ وما یمایقال الاجارة قد یکون عقدا علی العمل کاستیجار القصاص والنخیاط ولا بد ان یکون العمل معلوما وذلك فی الاجیر المشترك وقد یکون عقدا علی المنفعة کما فی

اجیر الواحد ولا بد من بیان الوقت — اور کبھی تقسیم اجارہ میں یوں کہا جاتا ہے کہ اجارہ کبھی تو غل پر واقع ہوتا ہے جیسے دھولی یا درزی کو اجارہ لینا اور اس صورت میں کاس کا معلوم ہونا ضرور ہے اور یا جیر مشترک میں ہوا کرتا ہے اور کبھی عقد اجارہ منفعت پر ہوتا ہے جیسے اجیر واحد یعنی فاس نوکر میں ہوتا ہے اور اس میں وقت بیان کرنا ضرور ہے۔ قال وتامرارة تصیر المنفعة معلومة بالتعيين والاشارة لمن استاجر من جلابان ينقل له هذا الطعام الى موضع معلوم لانه اذا اراد ما ينقله والموضع الذي يعمل اليه كانت المنفعة معلومة فيصح العقد — اور اجارہ میں کبھی منفعت بذریعہ معین کرنے یا اشارہ کرنے کے معلوم ہو جاتی ہے مثلاً کسی شخص کو اس واسطے مزدور کیا کہ یہ اناج فلاں مقام پر اٹھا کر پہونچا دے اس واسطے کہ جب اس کو وہ بوجھ دکھلا دیا جو منتقل کرنا منظور ہو وہ جگہ بیان کر دی کہ جہاں پہونچانا منظور ہے تو منفعت معلوم ہو گئی پس عقد اجارہ صحیح ہوگا۔

باب الاجر مني يستحق

باب اس بیان میں کہ اجرت کا استحقاق کب ہوتا ہے

قال الاجرة لا تجب بالعقد وتستحق باحدى معان ثلثة۔ معاملہ اجارہ کی وجہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ تین باتوں میں سے ایک بات ہونے سے مستحقہ ہو جاتی ہے نہ کیونکہ عقد اجارہ میں خالی ایجاب و قبول ہوا اور مستاجر نے ایسی منافع نہیں پایا تو اس کا عوض یعنی اجرت بھی واجب نہ ہوگی پھر اس کے بعد تین باتوں میں سے اگر ایک بات پائی جاوے تو موجرا اپنی اجرت کا مالک و مستحق ہو جاتا ہے۔ اما بشرط التعجيل او بالتعجيل من غير شرط او باستيفاء المحقود عليه وقال الشافعي تملك بنفس العقد لان المنافع المعدومة صادرة موجودة حکما ضرورة تصحيح العقد فثبت الحكم فيما يقابل من البديل ولنا ان العقد ينقذ شيئا فشيئا على حسب حدوث المنافع على ما بينا والعقد معاوضة ومن قضيتها المساواة فمن ضرورة التراضي في جانب المنفعة التراضي في البديل الآخر واذا استوفى المنفعة يثبت الملك في الاجرة لتحقق التسوية وكذا اذا شرط التعجيل او عجل من غير شرط لان المساواة يثبت حقاله وقد ابطله۔ خواہ اجرت پیشگی ادا کرنا شرط ہو یا بدون شرط کے مسا جز پیشگی ادا کر دے یا مستاجر نے معقود غلبہ یعنی منافع پورے حاصل کر لئے ہوں یعنی ان تین باتوں میں سے ہر بات پائی جائے تو موجر کے لئے ملکیت میں اجرت حاصل ہو جائے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صرف عقد سے اجرت کی ملکیت ہو جاتی ہے اس واسطے کہ منافع معدومہ ازراہ حکم کے بالفعل موجود مانے لگے کیونکہ عقد معاملہ کی تسبیح ہے یعنی اجارہ صحیح ہے تو گویا حکما منافع بالفعل موجود ہیں پس اس کے مقابل عوض یعنی اجرت میں بھی ملکیت ثابت ہو اور ہاری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ تصوراً تصوراً کر کے موافق منافع پیدا ہونے کے منعقد ہوتا ہے یعنی تصوراً تصوراً کر کے جس قدر منافع پیدا ہوتے جاتے ہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ اور اجارہ ایک عقد معاوضہ ہوتا ہے اور عقد معاوضہ اس امر کو مقتضی ہے کہ دونوں جانب سے مساوات ہو پس منفعت کی جانب سے ناخیر ہو یا ضرورت مقتضی ہے کہ اجرت کی جانب میں بھی ناخیر ہو اور جب منفعت حاصل کر لی گئی تو اجرت میں بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی تاکہ باہم مساوات محقق ہو جاوے اور اسی طرح اگر اجرت کا پیشگی لینا شرط کیا گیا ہو یا بدون شرط کے اس لئے پیشگی ادا کر دی تو ملکیت حاصل ہو جائے گی

یعنی اگرچہ منافع ابھی حاصل نہیں ہوئے ہیں اس واسطے کہ دونوں جانب سے مساوات ہونا متاجر کے حق کی وجہ سے ثابت ہوا تھا اور اسی نے اپنا حق باطل کر دیا ہے تو اب بدون مساوات کے موجد کو اجرت کی ملکیت حاصل ہو جائے گی۔ واذ اقبض المستاجر له اذ فعلیه الاجرة وان لم یسکنها لان تسلیم عین المنفعة لا یتصور فاقبضنا لتسلیم المحل مقام اذ التمكن من الانتفاع یتثبت به۔ اور جب متاجر نے دار اجارہ پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت واجب ہے اگرچہ اس نے وارنڈ کورس سکینٹ نہ کی ہو کیونکہ عین منفعت کا سپرد کرنا متصور نہیں ہے تو ہم نے محل منفعت سپرد کرنے کو بجائے منفعت سپرد کرنے کے قائم کیا کیونکہ محل منفعت سپرد کرنے سے منفعت حاصل کرنے کا قابو ثابت ہو جاتا ہے تو ممکن سپرد کرنا گویا منفعت سپرد کرنا ہوا۔ فان غصبها غاصب من یدہ۔

سقطت الاجرة لان التسليم المحل اقيم مقام تسليم المنفعة لتمكن من الانتفاع فاذا فات التمكن فات التسليم والفسخ العقد فيسقط الاجر۔ پھر اگر عین اجارہ کو متاجر کے پاس سے کسی غاصب نے غصب کر لیا تو متاجر کے ذمہ سے اجرت ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ محل کو منفعت سپرد کرنے کے قائم مقام اسی وجہ سے کیا گیا تھا کہ اس کو انتفاع کا قابو حاصل ہو پھر جب یہ قابو جاتا رہا تو سپرد کرنا بھی جاتا رہا پس عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور اجرت ساقط ہو جائے گی تو لیکن اگر مدد و حمایت کے ذریعہ سے غاصب کا رکال دینا ممکن ہو تو اجرت ساقط نہ ہوگی اگرچہ متاجر اس کو نہ رکائے اس واسطے کہ اس کو قابو حاصل ہے۔ وان وجد الغصب في بعض المدة سقط بقدره اذ الانفساخ في بعضها۔ اور اگر مدت اجارہ کے کسی جز میں غصب پایا گیا تو بقدر غصب لے اجرت ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ عقد کا فسخ ہونا اس مدت کے بعض جز میں ہے تو جس قدر مدت تک غصب ہوا اسی قدر عقد فسخ ہوا پس اسی قدر اجرت ساقط ہوگی۔ ومن استاجر دارا قلما واجر ان يطالبه باجر كل يوم لانه استوفى منفعة مقصودة۔ اگر کسی شخص نے ایک مکان کرایہ لیا تو موجد کو اختیار ہو گا کہ اس سے روزانہ اجرت طلب کرے اس واسطے کہ متاجر نے اس روز منفعت مقصودہ حاصل کر لی۔ الا ان یبین وقت الاستحقاق في العقد لانه بمنزلة التاجيل۔ لیکن اگر متاجر نے عقد اجارہ میں کوئی وقت استحقاق کا بیان کیا ہو تو مطالبہ صرف اسی وقت پر رہے گا۔ کیونکہ یہ بمنزلہ میعاد دینے کے ہے یعنی جیسے قرضہ میں فی الحال مطالبہ کا اختیار ہوتا ہے لیکن اگر قرض خواہ نے مہلت دیدی اور کوئی میعاد مقرر کر دی تو میعاد سے پہلے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا ہے اسی طرح یہاں ہے۔ وكذلك اجارة الاساقطی لما بینا۔ اور یہی حکم الاساقطی کے اجارہ میں ہے بدیل مذکورہ بالا۔ ومن استاجر یعیلا الى مكة فللمعامل ان يطالبه باجرة كل مرحلة۔ اگر کسی نے مکہ تک ایک اونٹ کرایہ کیا تو اونٹ ولے کو اختیار ہے کہ اس سے ہر مرحلہ پر منزل کی اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان سیر کل مرحلة مقصود وكان ابو حنیفہ یقول اولاد یجب الاجرة الابد انقضاء المسافة وابتداء السفر وهو قول ذو الفقار لان المعقود علیه جملة المنافع في المدة فلا يتوهم الاجر علی اجزائها كما اذا كان المعقود علیه العمل۔ اس واسطے کہ ہر ایک منزل کی رفتار مقصود ہے اور امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ اجرت نہیں واجب ہوگی مگر بعد انقضاء مدت اور انتہائے سفر کے یعنی جب سفر پورا ہو جائے اور مدت کرایہ پوری ہو جائے تب اجرت واجب ہوگی اور یہی زمرہ کا قول ہے اس واسطے کہ مقصود علیہ تو اس مدت کے جملہ منافع ہیں یعنی اس مدت تک بالورثہ سواری کی منفعت سب جس قدر حاصل ہوا ہے وہ معقود علیہ ہے یعنی اس پر عقد اجارہ واقع ہوا ہے تو اجرت کی تقسیم اس کے اجزاء پر نہ ہوگی (پس ہر ایک مرحلہ کے مقابلہ میں اجرت کا استحقاق نہیں ہوگا) جیسے اگر معقود علیہ کسی شخص کا کام ہر روز مثلا کسی نانواں کو اجارہ پر مقرر کیا کہ دس دن کی روٹیاں ہر کامے کو جب تک یہ کام پختہ نہ کرے اجرت کا مستحق

نہ ہوگا کہ اجارہ دراصل تالوائی کے اس کام پر واقع ہوا ہے اسی طرح اگر درزی کو قباؤ سینے پر مقرر کیا تو کام پورا کرنے سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ عقد اجارہ اس کام پر واقع ہوا ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ قباؤ کی ایک کلی سسی کو درزی اپنی اجرت کا مطالبہ کرے اسی طرح یہاں عقد اجارہ کا مقصود علیہ یہ ہے کہ مکہ معظمہ تک پہنچا دے اور اس سے پہلے ہر مرحلہ کی اجرت کا استحقاق نہیں ہوگا پھر امام نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس کو ہر مرحلہ کی اجرت کے مطالبہ کرنے کا اختیار ہے۔ ووجه القول المرجوع الیہ ان القیاس استحقاق الاجر ساعة فساعة لتحقيق المساواة۔ اور جس قول کی بابت رجوع کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا استحقاق ساعت بساعت ہو کیونکہ مساوات مستحق ہے فہ یعنی جیسے اس نے منفعت سپرد کی تو اس کے مقابلہ میں اجرت کا استحقاق ہوا اور منفعت سپرد کرنا گھڑی گھڑی ہوتا جاتا ہے تو اسی کے مقابلہ میں تھوڑی تھوڑی اجرت کا استحقاق ہوتا جاتا ہے پس جس قدر اجرت کا استحقاق ہوا تو اس کے مطالبہ کا بھی اختیار ہے پس قیاس تو اسی کو مقتضی ہے کہ دم بدم تھوڑی تھوڑی اجرت کا بھی مطالبہ کرے الا ان المطالبة فی کل ساعة یقفی الی ان لا یتفرع لغيره فیتصرف فیہ۔ مگر بات اتنی ہے کہ ہر دم مطالبہ یہ ثبوت پہنچائے گا کہ متاجر کسی دوسرے کام کے واسطے فارغ نہ ہو تو اس سے ضرر اٹھا دے گا فہ کیونکہ وہ موجد کے ہر دم مطالبہ کو ادا کیا کرے گا اور سوائے اس کے دوسرا کام نہیں کر سکتا اور اس میں حرج شدید ہے فقد دنا بما ذکرنا۔ پس ہم نے اس کا اندازہ مقدار مذکورہ کے ساتھ کیا۔ فہ یعنی ایک منزل پوری کر کے اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے جیسے مکان میں ایک روز کے بعد اس روز کی اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے پھر واضح ہو کہ اس زمانہ میں اگر موجد نے چند منزل پہنچا کر چھوڑ دیا تو حرج سے خالی نہیں ہے اگرچہ کہا گیا کہ ایسے جنگل میں نہیں چھوڑ سکتا جہاں متاجر کو کرایہ کرنے کی قدرت نہیں ہے لیکن اگر کسی قصبہ و شہر میں بھی چھوڑا جہاں کرایہ کر سکتا ہے تو یہی لامحالہ اس ضرورت کے وقت متاجر کو زائد کرایہ کا بار اٹھانا پڑے گا اور حرج شدید لاحق ہوگا لہذا وفق اس زمانہ میں فتوے بروایت زفر جہے بلکہ یوں فتویٰ دیا جاوے کہ امام کے قول جدید کے موافق موجد اپنی اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس پر لازم ہوگا کہ اقرار کے موافق منزل مقصود تک پہنچا دے اور درمیان میں نہیں چھوڑ سکتا اگرچہ شہر و قصبہ ہو مگر آنکہ متاجر راضی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال دلیس المقصد والخياط ان يطالب بالاجرة حتى يتفرغ من العمل۔ اور دھولی و درزی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اجرت کا مطالبہ کرے یہاں تک کہ کام سے فارغ ہو جاوے فہ یعنی کام پورا کر دے اس وقت اجرت کا مستحق ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مثلاً قباؤ کی ایک کلی یا آستین سی کر اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان العمل فی البعض غیر متفرغ بہ فلا یتوجب الاجر بہ اس واسطے کہ بعض ٹکڑے میں جو کام کر دیا وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے تو اس کی وجہ سے وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا فہ کیونکہ قباؤ میں خالی دامن کی سلائی بے فائدہ ہے۔ وکذا اذا عمل فی بیت المستاجر لا یتوجب الاجر قبل الفراغ لما بینا۔ اور اسی طرح اگر درزی و دھولی نے متاجر کے گھر میں بیٹھ کے کام کر دیا تو یہی فراغت سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ بدیل مذکورہ بالا فہ کہ بعض جزویں کام کچھ مفید نہیں ہے۔ اور گھر میں بیٹھ کے کام کرنے کا بیان اس واسطے تھا کہ جب متاجر کے گھر میں بیٹھ کے کام کیا تو یہ کام برابر متاجر کے سپرد ہونا رہا تو احتمال تھا کہ جب متاجر کے سپرد کام ہو گیا تو اجیر اس کی اجرت کا مستحق ہوا لیکن اس وجہ سے مطالبہ اجرت نہیں ہو سکتا کہ یہ کام ابھی کسی کام کا نہیں ہے جب تک کہ پورا نہ ہو جاوے لہذا دھولی و درزی کو قبل فراغت کے مطالبہ اجرت کا اختیار نہیں ہے۔ قال الا ان لیشترط التعجیل لعمان الشرط فیہ لانہم۔ مگر اس صورت میں کہ مزدور نے پیشگی کی شرط کر لی ہو کیونکہ اوپر گذرا کہ اس میں جو شرط ہو وہ لازم ہوتی ہے۔ قال ومن استاجر خبازا لیخبز فی بیتہ فغیرا من دقیق بدوہم لم یتستحق الاجر حتی یخرج الخبز من

التصور لان تمام العمل بالاخراج - اگر کسی شخص نے ایک باورچی کو اس واسطے اجیر کیا کہ میرے گھر میں بیٹھ کر ایک قفیز (یا مثلاً ایک من) آٹا بعض ایک درم کے پکاوے تو باورچی مذکور اس کی اجرت کا مستحق نہ ہوگا یہاں تک کہ تنور سے روٹیاں نکال دے کیونکہ لگانے کے ساتھ کام پورا ہوگا۔ فتنے یعنی خالی تنور میں روٹی لگانے سے کام پورا ہو کر استحقاق اجرت نہیں ہوگا بلکہ روٹیاں لگانے کے بعد ان کو نکال دے تب استحقاق پورا ہو۔ پھر جب روٹیاں نکال دیں تو کام پورا ہو گیا اور اب مستاجر پر اجرت واجب الادا ہے یہ اس وقت کہ روٹیاں تنور سے صحیح سالم نکل آئیں۔ فلو احتق اوسط من یدقیل الاخراج فلا جملہ اور اگر تنور میں روٹیاں جل گئیں یا زکالنے سے پہلے باورچی کے ہاتھ سے آگ میں گر پڑیں تو باورچی کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی للہلاک قبل التسلیم۔ کیونکہ سپردگی سے پہلے تلف ہوئی۔ فتنے تو کام تلف ہوا۔ اور بسوٹ میں ہے کہ باورچی اس مال کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ یہ اس کے ہاتھ سے جرم ہوا ہے۔ ع۔ فان اخرجہ ثم احترق من غیر فعلہ فله الاجرة اور اگر باورچی نے روٹیاں نکالیں پھر بدون باورچی کے فعل کے کسی طرح روٹیاں جل گئیں تو باورچی اپنی اجرت کا مستحق ہے۔ لانه صادر مسلماً بالوضع فی بیتہ۔ اس واسطے کہ کام تو مستاجر کو مسلم ہو چکا اس سبب سے کہ اس نے مستاجر کے گھر میں کام کیا ہے۔ فتنے اور اوپر مذکور ہوا کہ جب مستاجر کے گھر میں کام ہو تو جس قدر کام ہوتا جاوے وہ مستاجر کو سپرد ہوتا رہتا ہے۔ ولا ضمان علیہ لانه لم یوجد منه الجناۃ اور باورچی پر اس صورت میں تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ باورچی کی طرف سے کوئی جرم نہیں پایا گیا فتنے کیونکہ روٹیاں بدون اس کے فعل کے تلف ہوئی ہیں اور چونکہ مستاجر کے گھر میں تھیں لہذا مستاجر کو سپرد ہونے کے بعد تلف ہوئیں پس باورچی ضامن نہیں ہے۔ قال رحمہ اللہ وهذا عند ابی حنیفۃ لانه امانۃ فی یدہ۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اجرت وعدم ضمان کا حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ روٹیاں اس کے قبضہ میں امانت ہیں۔ وعندہما یضمن مثل دقیقہ ولا جملہ لانه مضمون علیہ فلا یدبر الا بعد حقیقۃ التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک آٹے کا مالک اپنے آٹے کے مثل تاوان لے اور باورچی کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی اس واسطے کہ باورچی اس کے آٹے کا ضامن ہے تو خالی گھر میں ہونے سے تاوان سے بری نہ ہوگا۔ مگر بعد حقیقی سپردگی کے۔ فتنے یعنی جب در حقیقت سپرد کیا۔ تب ضمان سے بری ہو۔ خلاصہ یہ کہ جس وقت مستاجر نے باورچی کو آٹا سپرد کیا تو وہ اس کی ضمانت میں آیا کیونکہ صاحبین کے نزدیک ایسا اجیر بھی ضامن ہوا کرتا ہے پھر جب وہ روٹیاں پکا کر مستاجر کو در حقیقت سپرد کرے تب ضمانت سے بری ہوتا ہے اور مستاجر کے گھر میں ہونے کی وجہ سے سپردگی معتبر نہ ہوگی۔ حالانکہ یہاں باورچی نے روٹیاں نکالیں لیکن وہ تلف ہو گئیں اگرچہ اس میں باورچی کا فعل نہیں ہے لیکن وہ ضمانت سے بری نہ ہوا لہذا مستاجر کو اختیار ہے کہ اپنے آٹے کے مثل آٹا تاوان لے اور باورچی کی اجرت کچھ نہ ہوگی۔ وان شاء ضمن الخبز واعطاه الاجر۔ اور چاہے روٹیاں تاوان لے اور باورچی کو اس کی پکوائی دے دے۔ فتنے واضح ہو کہ دوسری موصول کے مسئلہ میں جبکہ اپنے مکان پر کام کے لئے طلب کیا ہے کتاب میں یہ حکم لکھا کہ جب تک فارغ نہ ہو وہ مستحق اجرت نہیں ہے جیسے باورچی میں ہے اور نہ ہی میں زعم کیا کہ یہ حکم جو یہاں مذکور ہے عام روایات کتب معتبرہ مثل بسوٹ وغیرہ و مفنی و شروح جامع صغیر فخر الاسلام و قاضی خاں و ثمر تاشی اور فائدہ ظہیرہ سے مخالف واقع ہوا ہے چنانچہ بسوٹ کے باب اجیر میں جو گھر میں کام کے لئے مقرر کیا جاوے یوں لکھا کہ اگر کسی نے ایک درزی کو اس واسطے مزدور کیا کہ میرے گھر میں بیٹھ کر کپڑا اسی دے مثلاً قبض سی دے پھر وہ تھوڑی قیض سینے پایا تھا کہ کپڑا چوری ہو گیا تو اس نے جس قدر قیض سی تھی اس کی اجرت کا مستحق ہوگا اس واسطے کہ ہر جزو سے فراغت پر یہ کام اس کے مالک کے سپرد ہوتا تھا اور پورا مقسم و ماسل ہونے پر اس جزو کا کام سپرد ہونا متوقف نہیں رہتا گا۔

اور قاضی خاں نے کہا کہ اسی طرح اگر کسی ورزی کو اجیر کیا کہ اس کے گھر میں بیٹھ کر سی دے تو جب وہ کچھ کام کرے گا تو اس کی مقدار اجرت کا مستحق ہوگا لیکن تجربہ میں اس مسئلہ کا حکم اسی طرح مذکور ہے جیسے کتاب میں ذکر کیا تو شاید کہ مصنف نے اسی کی اتباع کی ہے انتہی لخصاً مترجماً۔ اور مترجم کے نزدیک افق بفتویٰ ہمارے زمانہ میں یہی حکم ہے جو کتاب

میں مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م قال ومن استاجر طباخا ليطبخ له طعاما للولیمۃ فالعوف علیہ اعتبارا للعرف —

اور اگر کسی نے باورچی کو اجارہ پر مقرر کیا اس واسطے کہ میرے واسطے طعام ولیمہ پکا دے تو برتن میں نکالنا باورچی کے ذمہ ہے کیونکہ یہ عرف ہے ف پس اگر سالن ہو تو اس کو نکالے اور اگر پلاؤ وغیرہ ہو تو اس کو نکالے غرضیکہ پیالہ و تھال بھرنا بذمہ باورچی واجب ہے اس واسطے کہ عرف میں طعام ولیمہ پکانے والا باورچی طعام کو برتنوں میں نکال کر تباہ اور جو چیز معروف ہو وہ بمنزلہ مشروط کے ہے تو گویا باورچی سے یہ شرط ہو گئی تھی کہ وہ پکا دے اور برتنوں میں نکالے گا اور معلوم ہو چکا کہ اجالات میں جو شرط ہو لازم ہوتی ہے۔ م۔ اور اگر طعام خاص ہو مثلاً ایک خاص دیگ پکوائی تو باورچی کے

ذمہ اس کا نکالنا نہ ہوگا۔ الا لقصاح۔ ک قال ومن استاجر انسانا لیضرب له لبنا استحق الاجرة اذا اقامها عند ابی حنیفۃ۔ اگر کسی آدمی یا کھار کو مزدور کیا کہ میرے واسطے کچی اینٹیں بنا دے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جب اس نے اینٹیں کھڑی کر دیں تو اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ ف کھڑن کرنے سے یہ مراد ہے کہ سانچہ سے بنا کر خشک ہونے کے واسطے کھڑی کر دیں۔ المصنرات وقال لا یستحقها حتی یشوجھا اور صاحبین نے فرمایا کہ اجرت کا مستحق نہیں ہو گا یہاں تک کہ ان کی تشریح کرے۔ ف اور تشریح سے یہ مراد کہ کھڑی کر کے خشک کرنے کے بعد ان کو تلے اور موقع

سے چن دے المصنرات۔ لان التشریح من تمام عملہ اذ لا یومن من الفساد قبلہ فساد کا خراج الخبز من التتور۔ اس واسطے کہ برابر تلے اور چن دینا بھی اسکے کام کا متم ہے کیونکہ اس سے پہلے اینٹیں خراب ہو جانے سے ضعیفان نہیں ہے تو ایسا ہوا جیسے تنور سے روٹی نکالنا ف چنانچہ باورچی خالی روٹی بنا کر تنور میں لگانے سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ تنور سے روٹیاں نکال لے پس اسی طرح خالی اینٹیں بنا کر کھڑی کرنے سے مستحق نہ ہوگا یہاں تک کہ انکو چن دے کیونکہ ابھی احتمال ہے کہ شاید خراب ہو جاویں جیسے روٹی میں ڈر ہوتا ہے کہ تنور میں جل جاوے۔ ولان الاجیر هو الذی یتولا عروفا وهو المختبر فیما لم ینص علیہ۔ اور اس واسطے

کہ عرف میں برابر چن دینے کا کام اجیر ہی کیا کرتا ہے اور چن چیزوں میں نص صریح نہ ہوا ان میں عرف ہی معتبر ہوا کرتا ہے ف تو لازم آتا کہ عرف کے موافق بھی مزدور اس کام کو پورا کرے کیونکہ عرف بمنزلہ شرط ہے بالجملہ بدیل قیاس و بدیل عرف یہی لکھا کہ اینٹوں کو تشریح کرنا بذمہ مزدور لازم ہے تو بعد اس کے وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ ولابی حنیفۃ ان العمل قد اتم بالاقامة۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اینٹ ڈھال کر کھڑی کرنے سے کام پورا ہو گیا ف کیونکہ اس نے اینٹیں بنانے کے واسطے اس کو مقرر کیا تھا۔ والتشریح زائد کا النقل۔ اور اینٹوں کا چن دینا ایک نادر کام ہے جیسے تالاب سے اینٹوں کو مکان پر منتقل کرنا ف حالانکہ مزدور کے ذمہ لازم نہیں کہ اٹھا کر مالک کے مکان پر پہنچا دے اسی طرح اس پر چن دینا بھی لازم نہیں ہے۔ الاتوی اذ ینتفع بقبل التشریح بالنقل الی موضع العمل۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اینٹوں کو چن دینے سے پہلے ان اینٹوں کے ساتھ نفع اٹھانا ممکن ہے بایں طور کہ جہاں مکان وغیرہ بنتا ہے وہاں اٹھالے ف پس اگر تشریح کے بعد وہاں اٹھالی جاوے یا اس سے پہلے اٹھالی جاوے دونوں صورتیں برابر ہیں تو معلوم ہو گیا کہ اصلی مقصود ہوا اینٹوں سے انتفاع تھا وہ تشریح سے پہلے حاصل ہو گیا تو کام پورا ہو گیا پس وہ اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ بخلاف ما قبل الاقامة لانه طین منتشر۔ پر خلاف اس کے کہ اینٹ کھڑی کرتے سے پہلے یہ حکم نہیں

ہے اس واسطے کہ اس سے نو منتشر گیلی مٹی ہے جس سے انتفاع ممکن نہیں ہے لہذا قائم کرنا تو ضرور ہے۔ وبخلاف الخیلا نہ غیر منتفع بہ قبل الادراج۔ اور بر غلاف روٹی کے اس واسطے کہ وہ تنور سے نکالنے سے پہلے نفع لینے کے قابل نہیں ہے جس سے تنور روٹی میں بیشک تنور سے نکالنا بادرچی کے ذمہ واجب ہوگا اور اس پر اینٹوں کا قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اینٹیں تو تشریح سے پہلے قابل انتفاع ہیں مترجم کہتا ہے کہ صاحبین کی دوسری دلیل کا جواب نہیں دیا گیا یعنی عرف میں تشریح کرنا مزدور کے ذمہ ہوتا ہے اور اظہر باللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ جہاں عرف ہو کہ مزدوران کی تشریح کیا کرتا ہے تو وہ بعد تشریح کے اجرت کا مستحق ہوگا کیونکہ عرف بمنزلہ شرط ہے اور جہاں یہ عرف نہ ہو تو وہ اینٹ ڈھا کر کھڑی کرنے سے اجرت کا مستحق ہو جائے گا اگرچہ تشریح کرنے سے مستاجر کو منتقل کرانے میں فائدہ ہے۔ قتال فیہ۔ م۔ مسئلہ۔ مزدور نے کام پورا کیا اور اجرت میں تاخیر ہے تو یہ دیانت کی راہ سے ظلم ہے بلکہ فوراً دیدی جاوے کہ اس کا پسینہ خشک نہ ہونے پاوے۔ رہا اس نے جس چیز میں کام بنایا ہے آیا اجرت وصول کرنے کے واسطے اس چیز کو روک سکتا ہے یا نہیں۔ قال دکل صانع لعمله اثر فی العین کالقصار والصباغ فله ان یحبس العین بعد الفراغ من عملہ حتی یستوفی الاجر۔ تو فرمایا کہ ہر کام کرنے والا جس کے کام کا کچھ اثر و نشان اس چیز میں جس میں کام بنایا ہے باقی رہتا ہے جسے دھوئی کندی کرنے والا اور جیسے رنگ ریز تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے کام سے فراغت کے بعد اس میں کو اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ اپنی اجرت پوری وصول کرے جس سے اور اگر آخریہ کو راہ میں ہوا دس اس نے مالک کی طلب پر اپنی اجرت کے لئے روک لیا تو ضمنی نہ ہوگا حتیٰ کہ بعد اس کے اگر یہ مال عین تلف ہو تو ضامن نہ ہوگا اور جب تک اجرت بھر پور نہ پادے تو روک رکھے۔ لان المعقود علیہ وصف قائم فی الثوب فله حق الحبس لاستیفاء البدل۔ اس واسطے کہ جس چیز پر عقد اجارہ واقع ہوا تھا وہ مستاجر کے کپڑے ہیں ایک وصف قائم ہے تو اس کا عوض حاصل کرنے کے واسطے اجیر کو کپڑا روک رکھنے کا اختیار حاصل ہے۔ جس مثلاً کپڑے میں رنگ ریز کا رنگ بطور وصف کے قائم ہے اور رنگ دینا ہی معقود علیہ تھا پس رنگ ریز کو اختیار ہے کہ اپنا عوض لینے کے واسطے کپڑے کو روک لے کما فی المبیع۔ جیسے بیع میں حکم ہے جس چنانچہ بالغ کو اختیار ہے کہ اپنا عوض لینے ثمن نقد حاصل کرنے کے لئے بیع کو روک لے یہاں تک کہ جو ثمن نقد ٹھہرا ہے وہ پورا حاصل کرے۔ فلو حبسہ فضاغ فی یدہ لا ضمان علیہ عند الی حقیقۃً لانه غیر متعذر فی الحبس فبقی امانۃ کما کان عندہ ولا اجولہ لہلاك المعقود علیہ قبل التسليم۔ پھر اگر ایسے اجیر نے مال عین کو روکا اور وہ اس کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب نہیں ہے اس واسطے کہ وہ روکنے میں متعدی نہیں ہے (حالانکہ ضمان مخصوص متعدی ہے) تو بدستور سابق یہ مال اس کے قبضہ میں امانت تھا اور امانت ضائع ہونے کا ضامن نہیں ہوتا ہے (اور اس کو کچھ اجرت نہیں ملے گی اس واسطے کہ یہ روکنے سے پہلے معقود علیہ تلف ہو گیا جس سے اس سے معام ہوا کہ اگر درزی کو مکان پر بٹلا کر سلا یا ہو تو وہ مزدوری کے واسطے کپڑا نہیں روک سکتا اس واسطے کہ یہاں جو کچھ کام ہوتا گیا وہ مستاجر کے سپرد ہوتا گیا تو بعد اس کے روک نہیں سکتا ہے پھر بروایت بسوط وغیرہ تمامی سے پہلے تلف ہو تو اجرت ساقط نہ ہوگی اور بروایت کتاب ساقط ہوگی کام فیہم۔ م۔ پھر یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے وعند الی یوسف ومحمد العین کانت مضمونۃ قبل الحبس۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جس عین میں کام بنا کا ٹھہرا ہے وہ روکنے سے پہلے اجیر کے قبضہ میں مضمون نفسی ہے حتیٰ کہ وہ اس کو مالک کے قبضہ خفی ہو جانے کا ضامن تھا۔ فکذا بعدہ لکنہ بالخیار ان شاء ضمنہ غیر معمول ولا اجولہ وان شاء ضمنہ معمول فله الاجر

و سنن من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ - تو یوں ہی بعد روک لینے کے بھی وہ ضامن رہے گا و لیکن کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے بغیر رنگے و بغیر کنڈی کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تادان لے اور کارگیر کو اجرت نہ ملے گی اور اگر چاہے تو رنگے ہوئے یا کنڈی کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تادان لے اور کارگیر کو اس کی اجرت ملے گی اور اس کو ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ف۔ یہ تو اس کارگیر کا بیان ہے جس کے کام کا کوئی اثر مال عین میں باقی رہتا ہے کہ وہ اجرت کے واسطے روک سکتا ہے۔ قال وکل صانع لیس لعمله اثر فی العین فلیس له ان یحبس العین للاجر کالحمال والملاح۔ اور ہر کارگیر جس کے کام کا کوئی اثر مال عین میں نہیں رہتا ہے تو اس کو اجرت کے واسطے روکنے کا حق نہیں ہوتا جیسے حمال و ملاح۔ ف۔ مثلاً حمال نے پیچھا پیر یا جانور پر لاد کر مال پہنچایا یا ملاح نے کشتی پر لاد کر پہنچایا تو ان کے پہنچانے کا کوئی اثر اس مال میں قائم نہیں ہے۔ لان المعقود علیہ نفس العمل وهو غیر قائم فی العین فلا یتصور حبسه فلیس له ولایۃ الحبس وعسل الثوب نظیر الحمل۔ کیونکہ جس چیز پر اجارہ واقع ہوا وہ خالی کام ہے اور مال عین میں یہ کام قائم نہیں ہوتا تو یہ بات متصور نہیں کہ متاجر نے اس کا کام اپنے پاس روک لیا تو اس کو عین روک لینے کی بھی ولایت حاصل نہ ہوگی اور کپڑا دھونا حمالی کی نظیر ہے۔ ف۔ یعنی اگر دھو بی نے فقط کپڑا دھویا ہو تو وہ اپنی اجرت کے واسطے کپڑا نہیں روک سکتا ہے جیسے حمال نہیں روک سکتا ہے اور اگر کنڈی کلب کیا ہو تو روک سکتا ہے کیونکہ کنڈی کا اثر قائم ہوتا ہے۔ وهذا بخلاف الابق حیث یكون للراد حق حبسه لاستیفاء الجعل ولا اثر لعمله لانه کان علی شرف الهلاك وقد احياء فکانه باعه منه فله حق الحبس۔ اور یہ اجارہ میں حکم بر خلاف بھاگے ہوئے غلام کے ہے کہ اس کو پھیر لانے کے واسطے اپنا حق جعل حاصل کرنے کو یہ غلام روک لینے کا استحقاق ہوتا ہے حالانکہ اس کے کام لینے پھیر لانے کا بھی کوئی اثر غلام میں قائم نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام مذکور تو تلف ہونے کے کنارے لگا تھا اور پھیر لانے والے اس کو گویا زندہ کیا تو گویا وہ غلام کو مالک کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس کو روکنے کا حق حاصل ہے۔ ف۔ اور جعل جالیس درم گویا اس کا ثمن ہے تو جیسے بائع کو ثمن کے لئے مبیع روکنے کا حق حاصل ہوتا ہے اسی طرح پھیر لانے والے کو جعل کے لئے غلام روکنے کا حق حاصل ہے۔ وهذا الذی ذکرناہ مذهب علمائنا الثلثہ۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ہمارے علماء ثلثہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یعنی یہ قاعدہ کلیہ کہ اجارہ میں جس کارگیر کے کام کا اثر مال عین میں باقی ہو وہ اجرت کے واسطے روک سکتا ہے ورنہ نہیں یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمد کا قول ہے۔ وقال نوافی لیس له حق الحبس فی الوجهین لانه وقع التسليم باتصال المبیع بملکة فیسقط حق الحبس۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں اس کو روکنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ کارگیر کی طرف سے سپرد کرنا اس طور پر واقع ہوا کہ جس چیز پر اجارہ تھا وہ متاجر کی ملک سے متصل ہو گئی تو روکنے کا حق حاصل ساقط ہو گیا۔ ف۔ یعنی مثلاً رنگرز کارنگ متاجر کے کپڑے میں لگ گیا تو وہ متاجر کے سپرد ہو گیا اور بعد سپردگی کے روکنے کا حق نہیں رہتا ہے۔ ولنا ان الاتصال بالحمل ضرورة اقامة العمل فلم یکن هو راضیا به من حیث انه تسليم فلا یسقط الحبس كما اذا قبض المشتري بخیر حناء البائع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محل کے ساتھ متصل ہونا تو کام ٹھیک کرنے کی ضرورت سے تھا تو کارگیر اس راہ سے اس اتصال پر راضی نہیں ہوا کہ یہ سپردگی ہے پس روکنے کا حق ساقط نہ ہوگا جیسے اگر مشتری نے بغیر رضامندی بائع کے قبضہ کر لیا۔ ف۔ تو بائع کو اختیار ہوتا ہے کہ اس سے واپس لے کر ثمن کے لئے روک لے اسی طرح کارگیر کو بھی اختیار ہے حاصل یہ ہے کہ مثلاً رنگرز نے اگر متاجر کے کپڑے میں لگ لگایا تو اس نے اس قصد سے نہیں لگایا کہ کپڑے کے ذریعہ سے یہ رنگ متاجر کے سپرد کر دوں بلکہ اس وجہ سے

لگایا کہ اس کام کی اجرت کا مستحق ہو پس اجرت کے حق میں سپرد کرنا لازم نہ ہوا۔ قال واذا شرط علی المانع ان يعمل بنفسه فلیس له ان يستعمل غیره لان المعقود علیہ اتصال العمل من محل بعینه فیستحق عینہ کالمنفعة فی محل بعینه۔ اگر متاجر نے کاریگر کے ذمہ یہ شرط کی ہو کہ بذات خود کام کرے تو کاریگر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ دوسرے سے یہ کام لے کیونکہ جس امر پر عقد جاریہ ٹھہرا وہ یہ ہے کہ ایک خاص محل سے یہ کام متصل ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے جیسے کسی محل خاص سے منفعت کا اجارہ کیا ہو۔ یعنی متاجر نے خاص کاریگر کی ذات سے اس کام کے ملنے پر اجارہ کیا ہے تو اس خصوصیت کا استحقاق صحیح ہے جیسے کسی جانور کو خاص منفعت سواری کے واسطے اجارہ لیا تو اسی منفعت خاص کا استحقاق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ رکے یا ایک نے ایسا جانور دیا جو لادنے کے کام آسکتا ہے تو متاجر پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ وہ سواری کا مستحق ہوا تھا پس جیسے منفعت کی تخصیص صحیح ہوتی ہے اسی طرح جس محل سے یہ منفعت حاصل ہو اس کی تخصیص بھی صحیح ہے۔ وان اطلق له العمل فله ان يستاجر من یعمله لان المستحق عمل فی ذمته ویمكن إفاؤه بنفسه وباستعانة بغيره بمنزلة إفاء الدائن۔ اور اگر متاجر نے اس کو کام کے واسطے مطلقاً اجارہ دیا یعنی مثلاً کہا کہ میرا یہ کپڑا ایک درم کے عوض سی دے یعنی یہ نہیں کہا کہ بذات خود سی دے تو کاریگر کو اختیار ہے کہ اس کام کے واسطے دوسرے کو بٹھا دے اس واسطے کہ اس کے ذمہ کام کا استحقاق ہے اور اس کا پورا کرنا دو طور سے ممکن ہے ایک یہ کہ بذات خود یہ کام کر دے اور دوم یہ کہ کسی دوسرے کے ذریعہ سے کرے پس ہر طرح جائز ہے جیسے قرنہ ادا کرنا ہے کہ چاہے خود ادا کرے یا ہدیہ اپنے دکیل کے ادا کر دے ہر طرح جائز ہے۔

فصل

ومن استاجر رجلاً لیدھب الی البصرة فیجئ بعیالہ فذهب ووجد بعضهم قد مات فجاء بمن بقى فله الاجر بحسب ما لانه ادق بعض المعقود علیہ فیستحق العوض بقدره ومراده اذا کالوا معلومین۔ اگر ایک شخص کو مزدور کیا کہ بصرہ جا کر میری اہل و عیال کو لائے پس مزدور وہاں گیا اور یہ حال پایا کہ متاجر کی اہل و عیال میں سے بعض مر گئے تھے پس وہ باقیوں کو لایا تو اس کو اسی حساب سے مزدوری ملے گی یعنی دو صورتیکہ یہ لوگ معلوم ہوں تو کل مزدوری جو مثلاً آٹھ کے مقابلہ میں ٹھہری ہے حالانکہ وہ چھ لایا تو اسی حساب سے چہارم مزدوری ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ اس نے معقود علیہ میں سے بعض پورا کیا تو اسی حساب سے عوض کا مستحق ہوگا۔ وان استاجر لیدھب بکتابہ الی فلان بالبصرة ویجئ بجوابہ فذهب فوجد فلاناً میتاً فدرہ فلا اجر له وهذا عندنا حنیفہ وابی یوسف۔ اور اگر کسی شخص کو اس واسطے مزدور کیا کہ میرا خط فلان شخص کے پاس بصرہ میں لے جائے اور اس کا جواب لائے پس وہ بصرہ گیا مگر اس نے فلان شخص کو میت پایا یعنی وہ مر چکا تھا پس وہ خط واپس لایا تو اس کو کچھ اجرت نہیں ملے گی اور یہ امام ابو حنیفہ و ابی یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد بن الامیر فی الذہاب لانه اوفی بعض المعقود علیہ وهو قطع المسافة وهذا لان الاجر مقابل به لما فیہ من المشقة دون حمل الكتاب لحنقة مؤنته۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اس کو جانے کی مزدوری ملے گی اس واسطے کہ معقود علیہ میں سے بعض اس نے ادا کیا اور وہ جانے کی قطع مسافت ہے اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ اجرت تو مسافت طے کرنے کے مقابل میں ہے کیونکہ اس میں مشقت ہے اور خط لے جانے کے مقابل میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی مشقت بہت ہی خفیف ہے۔ ولہذا ان المعقود علیہ نقل الكتاب لانه هو المقصود و وسیلۃ الیہ

وہو العلم بما فی الكتاب لکن الحكم معلق به وقد نقضه فیسقط الاجر كما فی الطعام وهي المسألة التي تلی هذه المسألة اور امام ابو حنیفہؒ والیو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خط لے جانا یہی معقود علیہ ہے کیونکہ یہی اصلی مقصود ہے یا مقصود کا وسیلہ ہے اور مقصود یہ کہ جو کچھ خط کے اندر ہے اس سے آگاہی ہو لیکن اجرت واجب ہونے کا حکم اس کو منتقل کرنے سے متعلق ہے حالانکہ اس خط کا منتقل کرنا توڑ دیا تو اجرت بھی ساقط ہو جائے گی جیسے نقل طعام کے مسئلہ میں ہے جو مسئلہ خط کے بعد ہی مذکور ہے۔

فہ اور اگر خط میں جواب لانے کی شرط نہ ہو اور مزدور اس خط کو وہیں چھوڑ آیا تو وہ کامل مزدوری کا مستحق ہوگا جیسے اگر اس کو بغیر خط کے بھیجا ہوا در یہ گیا اور جس کے پاس بھیجا تھا اس کو نہیں پایا مگر پیغام نہیں پہنچا یا اور لوٹ آیا تو بالاتفاق جانے کی مزدوری پاوے گا اور اگر جواب لانے کی شرط ہو اور اس نے مکتوب ایبہ کو مردہ پایا پس اگر خط پھیر لایا تو اس کا حکم کتاب میں بیان ہوا یعنی امام ابو حنیفہؒ والیو یوسفؒ کے نزدیک کچھ مزدوری نہیں پاوے گا۔ وان

تروا الكتاب فی ذلك المكان دعا ویستحق الاجر بالذهب بالاجماع لان الحمل لم ینتقض اور اگر اس نے خط وہیں چھوڑ دیا اور خود واپس آیا تو بالاجماع جانے کی اجرت کا مستحق ہوگا کیونکہ خط لے جانا اس نے نہیں توڑا فہ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب خط واپس لایا تب بھی جانے کی مزدوری پاتا تھا اور جب خط بھی وہیں چھوڑ آیا تو بدرجہ اولیٰ مستحق ہوا اور امام ابو حنیفہؒ والیو یوسفؒ کے نزدیک جب خط نہیں لایا اور خط ہی مقصود تھا تو اجرت کا مستحق ہوا۔ وان

استاجرة لیذهب بطعام الی فلان بالبصرة فذهب فوجد فلا نامیتا فردہ فلا اجر لہ۔ اگر ایک شخص کو مزدور کیا کہ یہ اناج بصرہ میں فلاں شخص کے پاس لے جاوے پس وہ بصرہ میں لے گیا ولیکن اس نے فلاں شخص کو مردہ پایا یعنی وہ مرجھا تھا پس اناج پھیر لایا تو اس کے واسطے کچھ اجرت نہیں ہے۔ فی قولہم جمیعاً لانہ نقض تسلیم معقود علیہ وهو حمل الطعام بخلاف مسألة الكتاب علی قول محمدؒ لان المعقود علیہ هناك قطع المساقاة علی مامر

واللہ اعلم بالصواب اور یہ حکم سب اماموں کے نزدیک بالاتفاق ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ کو توڑ دیا اور یہاں معقود علیہ اناج لے جانا ٹھہرا ہے بخلاف مسئلہ خط کے کہ اس میں معقود علیہ قطع مسافت ہے بناء بر قول امام محمدؒ کے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے واللہ اعلم بالصواب فہ خلاصہ یہ کہ یہاں بالاتفاق طعام لے جانا معقود علیہ ٹھہرا ہے اور جب وہ نہ پایا گیا تو بالاتفاق وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا بخلاف مسئلہ خط کے کہ اس میں اختلاف ہے چنانچہ شیخین رحمہما کے نزدیک وہاں بھی خط لے جانا معقود علیہ ہے تو اجرت کا استحقاق نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قطع مسافت ہے۔ لہذا اگر خط واپس لایا تو جانے کی اجرت پاوے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب ما يجوز من الاجارة وما یكون خلافا فیہا

یہ باب ایسے اجارات کے بیان میں جو جائز ہیں اور جن میں اختلاف ہے

قال ویجوز استیجار الدور والحوانیت للسکنی وان لہربین ما یعمل فیہا لان العمل المتعارف فیہا السکنی فینصرف الیہ وانہ لا یتفاوت فصیح العقد۔ مکانوں اور دوکانات کا اجارہ لینا سکونت کے واسطے جائز ہے اگرچہ یہ بیان نہ کرے کہ اس میں کیا کام کرے گا اس واسطے کہ متعارف ان میں کار سکونت ہے تو عقد مذکور واسطے سکونت کے رکھا جائے گا اور سکونت میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔ پس عقد صحیح ہوگا۔ ولہ ان یعمل کل شیء للطلاق

الا انه لا یسکن حد ادا والاقتصاد ولا طمانان فیہ ضرر اظاہر لانه یوہن البناء فیتقید العقد بما ورعھا دلالة -
اور مستاجر کو اختیار ہے کہ اس میں ہر طرح کا کام کرے چاہے خود رہے اور چاہے دوسرے کو بسادے سوائے اس کے کہ
وہ اس مکان یا دوکان میں لوہار کو یا کندی گر کو یا چکی پیسنے والے کو نہیں بسادے گا کیونکہ ایسا کرنے میں عمارت کے حق میں
ضرر ظاہر ہے کیونکہ یہ کام عمارت کی بنیاد کمزور کر دیتے ہیں تو عقد مذکور اگرچہ مطلق ہے مگر دلالت کی راہ سے ماسوائے
ان کاموں کے مفید ہوگا۔ فے یعنی مالک مکان یا دوکان اس امر پر راضی نہیں ہے کہ اس میں ایسا کام کیا جائے جس سے
اس کی عمارت کو صدمہ پہونچے تو عقد مذکور میں ایسے کاموں کی اجازت نہ ہوگی پس لوہاری و کندی گری میں تو صدمہ ظاہر
ہے اور چکی پیسنے والے سے یہ مراد ہے کہ وہ مکان میں بڑی بڑی چکیاں گاڑ کر تمام لوگوں کے اناج پیتا اور یہی کام کرتا ہے
پس اس سے عمارت کو بہت زیادہ نقصان پہونچتا ہے اور یہ غرض نہیں ہے کہ مستاجر اس میں چھوٹی چکیوں میں
سے کوئی چکی بھی نہ پیسے جیسے اکثر گھر گروستون کے ساتھ ہوتی ہے۔ قال ویجوز استیجار الاراضی للزراعة لانھا منفعة
مقصودة معهودة فیہا - اراضی کو زراعت کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے کیونکہ اراضی میں یہ منفعت مہمور مقصود
ہے۔ فے یعنی اراضی سے مقدار فائدہ ہی معروف ہے کہ اس میں زراعت کی جاوے اور یہ فائدہ خود مقصود ہوتا
ہے بخلاف اس کے اگر کسی زمین کو اس واسطے اجارہ لیا کہ اس میں بیٹھ کر جنگل کی کیفیت دیکھوں گا تو اجارہ باطل ہے
کیونکہ یہ منفعت اراضی سے مقصود نہیں ہوا کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس منفعت کے واسطے اجارہ لے وہ منفعت
مقصودہ ہو جیسے اراضی سے زراعت کی منفعت مقصودہ ہے۔ وللمستاجر الشرب والطریق وان لم یشتروط ان الاجلوة
تعقد للارتفاع ولا انتفاع الالبھا فیدخلان فی مطلق العقد بخلاف البیع لان المقصود منه ملک الرقبة لا الانتفاع
فی الحال حتی یجوز بیع الجعش والارض السنبعة دون الاجارة فلا یدخلان فیہ من غیر ذکر
الحقوق وقد صرف فی البیوع - اور مستاجر کو اس زمین کے سینچنے کا پانی اور اس میں جانے کا راستہ
ملے گا اگرچہ اس نے اجارہ میں شرط نہ کی ہو اس واسطے کہ اجارہ تو انتفاع کے واسطے منعقد ہوتا ہے حالانکہ بغیر حصہ پانی و راستہ
کے انتفاع ممکن نہیں ہے تو مطلق عقد میں یہ دونوں داخل ہو جائیں گے بخلاف بیع کے کہ اس میں بدون ذکر کے داخل نہیں
ہوں گے اس واسطے کہ بیع سے ملک رقبہ مقصود ہوتی ہے اور فی الحال نفع اٹھانا مقصود نہیں ہوتا ہے حتی کہ گھوٹے کے
بچہ و لونیا زمین کی بیع جائز ہے اور اجارہ جائز نہیں ہے تو بیع میں بدون ذکر حقوق کے پانی کا حصہ اور راستہ داخل نہ ہوں
گے اور یہ مسئلہ کتاب البیوع میں گذر چکا۔ ولا یصح العقد حتی یسمی ما یزرع فیہا لانھا قد تستاجر للزراعة وغیرھا
وما یزرع فیہا متفاوت فلا بد من التعین کیلا یقع المنازعة۔ اور عقد اجارہ بغرض زراعت صحیح نہیں ہوتا یہاں تک
کہ جو چیز اس میں زراعت کرے وہ بیان کر دے کیونکہ اراضی کبھی زراعت کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے
کام کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے اور جو چیز اس میں زراعت کی جاوے اس میں بھی تفاوت ہوتا ہے تو تعین ضرور ہے
تاکہ جھگڑا پیدا نہ ہو۔ او یقول علی ان یزرع فیہا ماشاء لانه لما فوض الخیرة الیہ امتنعت البعالة المفضیة
الی المنازعة۔ بایوں کہے کہ زمین میں جو تیرا جی چاہے زراعت کر کیونکہ جب مالک زمین نے مستاجر کے اختیار میں ہر
کیا تو نادانستگی کی وجہ سے جو جھگڑا پیدا ہوتا تھا وہ دور ہو گیا۔ ویجوز ان یستاجر الساحة لیبنی فیہا ولینفوس فیہا
تغلا و شجر لانھا منفعة تقصدا بالارضی - اور جائز ہے کہ عالی زمین کو اجارہ لے تاکہ اس میں عمارت بنارے
۱۔ مہ کے درخت یا پھلدار درخت لگا دے کیونکہ یہ بھی اراضی کی منفعت مقصودہ ہے۔ ثم اذا التفتت مدہا

لزمه ان یقلع البناء والغرس ویسلمها فارغة لانه لانهاية لها ففي ابقائها اضرار بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضت المدة والنزع بقل حيث تترك باجر المثل الى زمان الادراك لان لها نهاية معلومة فامكن رعاية المجانين -

پھر جب مدت اجارہ گزر گئی تو مستاجر پر لازم ہو گا کہ عمارت اور درخت اکھاڑے اور زمین کو سب سے فارغ بہرہ کیے کیونکہ عمارت اور درخت کے واسطے کوئی انتہائی معلوم نہیں ہے تو اجارہ باقی رکھنے میں مالک زمین کا ضرر ہے بخلات اس کے اگر زمین میں کھیتی ہو اور مدت اجارہ گزر گئی کہ وہ بختہ ہونے تک اجرا مثل پر چھوڑ دی جائے گی کیونکہ کھیتی پکنے کی ایک انتہائی معلومہ ہے تو طرفین کی رعایت ممکن ہوئی ہے یعنی مالک زمین کو کرایہ مل جائے گا اور مستاجر کو کھیتی بختہ مل جائے گی۔ قال الا ان یختار صاحب الارض ان یغرم له قيمة ذلك مقلوعا ویتملكه فله ذلك وهذا برضاء صاحب الغرس والشجر الا ان ینقص الارض بقلعها فحیث ینتم یتملكها بغیر رضاء - لیکن اگر مالک زمین اس امر کو پسند کرے کہ مستاجر کو اس کی عمارت اور درخت کی قیمت اکھڑے ہوئے کے حساب سے دیدار و خوردان چیزوں کا مالک ہو جائے تو اس کو بہ اختیار ہے اور یہ حکم برضا مندی مستاجر سے جو عمارت و درخت کا مالک ہے لیکن اگر ان چیزوں کے اکھاڑنے سے زمین کو نقصان پہونچتا ہو تو اس وقت میں مالک زمین ان چیزوں کا بغیر رضامندی مستاجر کے مالک ہو جائے گا۔ قال او یرضی بترکه علی حاله فیکون البناء لهذا والارض لهذا لان الحق له فله ان لا یستوفیه - یا مالک زمین اس کو اسی سال پر چھوڑ دینے پر راضی ہو جائے تو عمارت مستاجر کی ہوگی اور زمین مالک زمین کی ہوگی کیونکہ حق تو مالک زمین کا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اپنا حق حاصل نہ کرے قال وفي الجامع الصغير اذا انقضت مدة الاجارة وفي الارض رطبة فانها تقلع لان الرطاب لانهاية لها فاشبه الشجر جامع صغير میں مذکور ہے کہ اگر مدت اجارہ گزر گئی درحالیکہ زمین میں رطبہ ہے تو وہ اکھاڑ لیا جائے اس واسطے کہ ختم رطبہ کے واسطے کوئی انتہائی معلوم نہیں ہے تو وہ درخت کے مشابہ ہو گیا۔ قال ویجوز استیجار الدواب للركوب والحمل لانه منفعة معلومة معهودة - سواری کے جانوروں کو سواری دلاونے کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے کیونکہ یہ منفعت معلومہ معہودہ ہے۔ فان اطلق الوركوب جائز له ان یركب من شاء عملا بالاطلاق ولكن اذا سارک بنفسه او سارک واحد ليس له ان یركب غیره لانه تعین مراد من الاصل والناس متفاوتون فی الوركوب فصار كانه نص علی دكوبه پس اگر سواری مطلق ہو تو مستاجر کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے سوار کرے کیونکہ اطلاق اسی کو مقتضی ہے لیکن اگر خود سوار ہو گیا یا اس نے کسی دوسرے کو سوار کیا تو اس کے بعد دوسرے کو سوار نہیں کر سکتا کیونکہ اصل اطلاق سے یہی مراد متعین ہوگئی یعنی لفظ مطلق ہے عام نہیں ہے اور چونکہ سواری میں لوگوں کا حال متفاوت ہے تو گویا اس نے سواری میں اسی شخص کو صریح بیان کیا تھا۔ وكذلك اذا استاجر ثوبا للبس واطلق فيما ذكرنا لاطلاق اللفظ وتفاوت الناس فی اللبس - اسی طرح اگر کوئی کپڑا پہنتے کے واسطے اجارہ لیا اور پہننا مطلق رکھا تو اطلاق لفظ کی وجہ سے اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے پہنارے لیکن خود پہننا یا جس کو پہننا یا وہ متعین ہو گیا کیونکہ پہننے میں لوگوں کا حال متفاوت ہے۔ وان قال علی ان یركبها فلان او یلبس الثوب فلان فادکبها غیره او البسه غیره فعطب كان ضامنا لان الناس يتفاوتون فی الوركوب واللبس فصح التعین وليس له ان یتعداه وكذلك كل ما یختلف باختلاف المستعمل لما ذكرنا فاما العقار وما لا یختلف باختلاف المستعمل اذا شرط سكنی واحد فله ان یسكن غیره لان التقييد غیر مفید لعدم التفاوت والنهی یضرب بالبناء خارج علی ما ذكرناه - اور اگر جانور اس شرط پر کرایہ لیا کہ اس پر فلاں شخص سوار ہوگا یا کپڑا فلاں شخص پہنے گا پھر اس نے دوسرے کو سوار کیا یا دوسرے کو پہننا یا پھر وہ جانور مر گیا یا

کپڑا پھٹ گیا تو وہ ضامن ہو گیا کیونکہ سوار ہونے و پہننے میں لوگوں کی حالت متفاوت ہے تو تعین صحیح ہوئی اور مستاجر کو یہ جائز نہ ہوا کہ اس سے تجاوز کرے اور اسی طرح ہر چیز جو استعمال کرنے والے کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہو یہی حکم رکھتی ہے۔

بدلیل مذکورہ بالا اور رہا عقار یعنی زمین و مکان و ہر ایسی چیز جو استعمال کرنے والے کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتی ہے۔

تو اس میں یہ حکم نہیں ہے کہ اگر اس میں کسی کی سکونت کی شرط کی تو اس کو اختیار ہوگا کہ کسی دوسرے کو بسا دے کیونکہ کسی شخص کی قید لگانا مفید نہیں ہے کیونکہ کچھ تفاوت نہیں ہے۔ اور جو فعل کہ عمارت کو مضر ہو وہ البتہ خارج ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کر دیا ہے یعنی ہم نے سابق میں بیان کیا کہ کنڈی گرد لوہا و چکیاں پیسنے والا ان لوگوں کے کام سے گھر کی عمارت کو ضرر پہنچتا ہے تو ایسے شخص کو بسانا جائز نہ ہوا کہ جس سے عمارت کو ضرر پہنچے۔ قال وان سعى نوعا وقد را معلوما يحمله على الدابة مثل ان يقول خمسة اقفزة حنطة فله ان يحمل ما هو مثل الحنطة في الضرر او اقل كالشعير والسمسم لانه دخل تحت الاذن لعدم التفاوت او لكونه خيرا من الاول وليس له ان يحمل ما هو اضر من الحنطة كالملح والحديد لانه اضرار الوضوء به۔

اور اگر جانور پر لادنے کے واسطے کوئی نوع معلوم و مقدار معلوم بیان کی مثلاً کہا کہ پانچ قبیر گہیوں لادوں گا تو اس کو اختیار ہے کہ اسی قدر پیمانہ تک گہیوں کے سوائے دوسری چیز لادے جس کا ضرر گہیوں کے برابر یا کم ہو جیسے جریات وغیرہ کیونکہ یہ بھی اجازت کے تحت میں داخل ہے اس لئے کہ برابر ہونے میں کچھ تفاوت نہیں ہے یا اس لئے کہ وہ اول سے بہتر ہے کیونکہ ضرر کم ہے اور اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسی چیز لادے جو گہیوں سے زیادہ مضر ہو مانند نمک و لوہا وغیرہ کے کیونکہ ان کی رضا مندی ندارد ہے۔

فے کیونکہ جس پیمانہ میں گہیوں ناپے گئے اگر اس میں لوہا یا نمک بھر کر ناپا جائے اس کا بوجھ بہت زیادہ ہوگا لہذا کہا گیا کہ اگر پانچ پیمانہ گہیوں کی جگہ پیمانہ چھوڑ کر اس کے وزن برابر جو لادے تو نہیں جائز ہے اس واسطے کہ بوجھ میں تو گہیوں و جو کا وزن برابر رہا لیکن پھیلاؤ میں جو بہت ہوں گے لہذا کہا گیا کہ قیاساً جائز نہیں ہے لیکن شیخ الاسلام نے کہا کہ استخانا جائز ہے اور یہی اصح ہے وان استاجرہا ليجمل علیہا قطن العمامة فليس له ان يحمل علیہا مثل وزنه حديد لانه ربما يكون اضر بالدابة فان الحديد يجمع في موضع من ظهرة والقطن ينسبط على ظهرة۔ اور اگر جانور اس واسطے کرایہ لیا کہ اس پر روئی لادے گا جس کا وزن بیان کر دیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسی وزن کے برابر اس پر لوہا لادے اس واسطے کہ بسا اوقات لوہا اس کو زیادہ مضر پہنچاتا ہے کیونکہ لوہا اس کی پیٹھ پر ایک ہی جگہ مجتمع ہو جاتا ہے اور روئی اس کی پیٹھ پر پھیل جاتی ہے۔ فے اور علم جو ثقیل ہیں یہ بات ثابت ہوئی کہ مجتمع کا بوجھ زیادہ پڑتا ہے۔ قال وان استاجرہا ليجمل علیہا فادوف معه وجلا فحطبت ضمن نصف قيمتها ولا معتبرا بالثقل لان الدابة قد يعقرها جمل الراكب الخفيف ويخف علیہا ركوب الثقل لعلمه بالفروسية ولان الادی غیر موزون فلا يمكن معرفة الوزن فاعتبر عدد الراكب كعدد الجنایات۔ اور اگر جانور کو سواری کے واسطے کرایہ لیا پھر اپنی روئی میں ایک شخص کو بٹھا لیا پس وہ جانور نمک کر ہلاک ہو گیا تو اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور بوجھ کا اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ کم بوجھ والے آدمی کی سواری کبھی جانور کی پیٹھ غصہ کر دیتی ہے جبکہ وہ سواری نہیں جانتا اور جو سواری جانتا ہے اس کا اٹھانا جانور پر آسان ہوتا ہے اگرچہ وہ بھاری ہو۔ اور اس دلیل سے کہ طرف میں آدمی وزن چیز نہیں ہے یعنی تو لا نہیں جاتا تو اس کا وزن پہچانا غیر ممکن ہے تو سواروں کی گنتی معتبر ہوئی جیسے کسی شخص کو مجروح یا مقتول کرنے میں مجرموں کی گنتی معتبر ہے۔ نہ اور ہر ایک کی ضرب معتبر نہیں ہے اسی طرح یہاں دو آدمیوں کی گنتی معتبر ہے کہ ہر ایک پر نصف واجب ہوا اور واضح ہو کہ اگر روئی میں پورا شخص نہ ہو بلکہ بچہ ہو پس اگر وہ اپنے آپ نہیں بیٹھ سکتا ہے تو وہ بمنزلہ بوجھ کے ہے لہذا بقدر اس کے بوجھ کے ضامن ہوگا اور روئی میں جٹانے کی لہذا اس واسطے لگائی کہ اگر اس نے

اپنے کندھے یا سر پر بٹھایا ہو تو جانور کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ جانور ان دونوں کو اٹھا سکتا ہے کیونکہ دونوں نے ایک جگہ ہو کر اپنے بوجھ سے جانور کو تکلیف دے کر ہلاک کیا تو ایسا ہو گیا جیسے گیسوں کی جگہ لوہا لادنا۔ م۔ ع۔

وان استاجرہا لیحمل علیہا مقداراً من الحنطة فحصل علیہا اکثر منہ فعطبت ضمن ما زاد الثقل لانہا عطبت بما هو ماذون فیہ وما هو غیر ماذون فیہ والسبب الثقل فانقسم علیہما۔ اگر جانور اس واسطے اجارہ لیا کہ اس پر گیسوں سے ایک مقدار لادے یعنی وہ مقدار بیان کر دی پھر اس پر اس سے زیادہ لاداجس سے وہ تلف ہو گیا تو بقدر زیادتی بوجھ کے ضامن ہوگا بشرطیکہ وہ اس قدر اٹھانے کی طاقت بھی رکھتا ہو، کیونکہ یہ جانور ایسے بوجھ سے تلف ہوا جس میں اجازتی وغیرہ اجازتی دونوں ہیں اور تلف ہونے کا سبب یہی بوجھ ہے پس وہ ان دونوں پر منقسم ہوگا۔ فہم مثلاً پانچ من گیسوں لادنے کے واسطے اجارہ کیا تھا پھر اس پر چھ من گیسوں لادے تو اس میں سے پانچ من اجازتی ہیں اور ایک من غیر اجازتی ہیں پس جانور کی قیمت کے چھ حصہ کئے جاویں جن میں سے ایک حصہ کا ضامن ہوگا اور کل قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ الا اذا کان حملاً لا یطیقہ مثل تلك الدابة فحينئذ یضمن کل قیمتہا لعدم الاذن فیہا اصلاً لخروجہ عن العادة۔ لیکن اگر اتنا بوجھ ہو کہ اس کو ایسا جانور نہیں اٹھا سکتا ہے تو اس صورت میں کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ عادت سے باہر ہونے کی وجہ سے ایسے بوجھ لادنے کی اجازت بالکل نہیں پائی گئی۔ وان کبج الدابة بلجامها ووضعا فعطبت ضمن عندی حنیفة وقال لا یضمن اذا فعل فعلاً متعارفاً لان المتعارف مما یدخل تحت مطلق العقد فکان حاصلہ باذنتہ فلا یضمنہ

ولابی حنیفة ان الاذن مقید بشرط السلامة اذ یتحقق السوق بدفعہا للبالغة فبقید بوصف السلامة کالمرونی الطریق اور اگر مستاجر نے جانور کی رگام زور سے کھینچی یا اس کو مارا پس جانور تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور صلہ جبین نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا جبکہ اس نے متعارف طور پر کیا ہو کیونکہ مطلق عقد کے تحت میں جو چیز متعارف ہے وہ داخل ہوتی ہے تو یہ فعل اس کی اجازت سے پایا گیا پس وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کی طرف سے اجازت مقید بشرط سلامت ہے یعنی ایسا فعل کرے کہ جس میں جانور سلامت رہے اس واسطے کہ بدون ایسی وارد رگام کھینچنے کے چلانا ممکن تھا اور مارنا یا باگ کھینچنا تو تیز جلانے کے واسطے ہوتا ہے پس اس میں اجازت اس قید کے ساتھ ہے کہ سلامتی رہے جیسے راستہ چلنے میں ہوتا ہے فہم یعنی عام راستہ میں چلنا جائز ہے۔ بشرطیکہ سلامتی کے ساتھ ہوتی کہ اگر کسی شخص کا نقصان کرے تو ضامن ہوگا۔ وان استاجرہا الی الحیرۃ فجاءہا الی القادسیۃ ثم ردها الی الحیرۃ ثم نفقت فہو ضامن وكذلك العامیۃ۔ اگر کوفہ سے حیرہ تک جانے کے واسطے کوئی جانور کرایہ کیا پھر حیرہ سے آگے قادسیہ تک بڑھ گیا پھر اس کو حیرہ واپس لایا پھر وہ تلف ہو گیا تو ضامن ہوگا اور یہی حکم عاریت میں ہے کہ اگر کوفہ سے حیرہ تک جانے کے واسطے عاریت لیا ہو پھر حیرہ سے آگے قادسیہ تک لے گیا پھر وہاں سے حیرہ واپس لایا پھر وہ مر گیا تو ضامن ہے کیونکہ حیرہ تک لے جانے کے واسطے وہ ابین تھا اور جب تجارت کیا تو اس نے مخالفت کی جس سے غاصب و ضامن ہو گیا پھر جب حیرہ واپس لایا تو مخالفت جاتی رہی لیکن وہ ضمانت سے خارج نہ ہوگا جب تک کہ مالک کو واپس نہ دیدے پس جب واپس دینے سے پہلے وہ جانور مر گیا تو ضامن ہوگا۔ وقیل تاویل هذه المسئلة اذا استاجرہا ذاهباً لا جائباً لیستہی العقد بالوصول الی الحیرۃ فلا یصیر بالعود مردوداً الی ید المالك معنی ما اذا استاجرہا ذاهباً وجائاً یکون بمنزلة الودع اذا خالف ثم عاد الی الوفاق۔ بعض نے فرمایا کہ تاویل اس مسئلہ کی یہ ہے کہ اس نے جانے کے واسطے کرایہ کیا تھا نہ آنے کے واسطے تاکہ حیرہ تک پہنچ کر عقد اجارہ ختم ہو جائے پھر قادسیہ سے حیرہ لوٹ آنے پر

وہ ازراہ معنی کے مالک کو پھیرنے والا نہ ہو یعنی ضامن رہے اور اگر اس نے جانے والے کے واسطے کرایہ کیا ہو تو وہ ہنزلہ مستودع کے ہوگا کہ جب اس نے مستودع کے حکم سے مخالفت کی پھر موافقت پر آ گیا تو ضمانت سے بری ہو جاتا ہے وقیل الجواب مجری علی الاطلاق والفرق ان المستودع مأمور بالحفظ مقصودا فبقی الامر بالحفظ بعد العود الى الوفاق فحصل الرد الى يد نائب المالك وفي الاجارة والعارية ليصير الحفظ مأمورا به تبع الاستعمال لا مقصودا فاذا انقطع الاستعمال لم یبق هو نائب فلا یبدأ بالعود وهذا اصح اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم علی الاطلاق جاری ہے یعنی ہر صورت میں حکم ہے خواہ فقط جانے کے واسطے کرایہ یا آمد و رفت دونوں کے واسطے کرایہ کیا ہو اور مستودع پر اس کا قیاس نہیں ہے اور فرق یہ ہے کہ مستودع تو بالقصود حفاظت کے واسطے مامور ہے تو موافقت کی جانب پھرانے کے بعد مخالفت کا حکم باقی رہا تو دو بیعت مذکور اس کے مالک کے نائب کے ہاتھ میں پھیرنا پابا گیا یعنی اس وجہ سے وہ ضمانت سے بری ہو جاتا ہے اور جارہ دعاریت کی صورت میں حفاظت کا حکم بالبیع بوجہ استعمال کے ہے اور بالقصود نہیں ہے پس جب استعمال منقطع ہو گیا تو وہ مالک کا نائب نہ رہا تو پھر جرہ واپس آنے کے وجہ سے وہ ضمان سے بری نہ ہوگا اور یہی قول اصح ہے ومن اکثری حمارا بسرج فنزع ذلك السرج واسرجه بسرج یسرج بمثله الحمر فلا ضمان علیه لانه اذا كان یبائل الاول یتناولہ اذن المالك اذا فائدة في التقیید بغیرہ الا اذا كان ذاتا اعلیہ فی الوزن فحینئذ یضمن الزیادة وان كان لا یسرج بمثله الحمر یضمن لانه لم یتناولہ الاذن من جهة فصار تخالفا -

اگر کسی نے ایک گدھا مع زین کے کرایہ کیا پھر یہ زین نکال ڈالی اور اس پر دوسری زین ایسی لگائی جیسی گدھوں پر لگائی جاتی ہے پس اگر تلف ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں ہے کیونکہ دوسری زین جب مثل اول کے ہے تو مالک کی اجازت اس کو بھی شامل ہے کیونکہ پہلی زین کے ساتھ قبیل لگانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے لیکن اگر دوسری زین بہ نسبت پہلی زین کے وزن میں کچھ زیادہ ہو تو اس صورت میں زیادتی کا ضامن ہوگا اور اگر دوسری زین ایسی ہو کہ گدھوں پر ایسی زین نہیں لگائی جاتی ہے تو مستاجر برہوری قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مالک کی طرف سے جواز متنبہ ہے وہ ایسی زین کو شامل نہیں ہے تو مستاجر اس صورت میں مخالف ہو جائے گا۔ وان اوكفه باکاف لا یكف بمثله الحمر یضمن لما قلنا فی السرج وهذا اولی وان اوكفه باکاف یكف بمثله الحمر ضمن عندابی حنیفة وقال یضمن بحسابہ لانه اذا كان یكف بمثله الحمر كان هو السرج سواء فیکون المالك ما اضیاء به الا اذا كان ذاتا اعلی السرج فی الوزن فیضمن الزیادة لانه لم یرض بالزیادة فصار كالزیادة فی الحمل البسوی اذا كانت من جنسه ولا بی حنیفة ان الاکاف لیس من جنس السرج لانه للحمل والسرج للركوب وكذا ینبسط احدهما علی ظهر الدابة مالا ینبسط علیه الاخر فیکون مغالفا كما اذا حمل الحديد وقد شرط له الحنطة - اور اگر اس نے اول زین اتارنے کے بعد ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر نہیں لگایا جاتا ہے تو ضامن ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم نے یہی میں بیان کی تھی مالک کی اجازت اس کو شامل نہیں ہے۔ تو پالان میں بدرجہ اولے ضامن ہوگا کیونکہ پالان تو زین کے خلاف جنس ہے اور اگر اس نے زین اتار کر گدھے پر ایک ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین نے فرمایا بحساب زیادتی کے ضامن ہوگا۔ دیکھئے پالان کی زیادہ چوٹائی کے حساب سے بقول بعض مشائخ یا پالان کے زیادتی بوجہ کے حساب سے بقول دیگر مشائخ۔ ج۔ اس واسطے کہ جب پالان ایسا ہے کہ جیسا گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو پالان اور زین دونوں برابر ہو گئے تو مالک اس پر بھی راضی ہوگا لیکن اگر نہ پالان و نہ زین سے

زیادہ ہو تو بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا کیونکہ مالک اس زیادتی پر راضی نہیں ہوا تو ایسا ہو گیا جیسے کوئی بوجھ بیان کر دیا تھا پھر اسی جنس کا بوجھ اس سے زائد لادنا چاہتا ہے اگر جانور تلف ہو تو بقدر زیادتی کے ضامن ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ پالان کچھ زمین کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ پالان تو بوجھ لادنے کے واسطے ڈالا جاتا ہے اور زمین لگانا سواری کے واسطے ہوتا ہے تو غیر جنس کی وجہ سے ضامن ہوگا اور اسی طرح جانور کی بیٹھ پر پالان اس قدر پھیلتا ہے جس قدر زمین نہیں پھیلتی ہے تو متاجر اس صورت میں مخالفت کرنے والا ہو جائے گا جیسے گھوڑوں لادنے کی شرط کرنے کے بعد اس نے جانور پر لود لادنا۔ فہم تو شرط سے مخالفت کی حالانکہ ایسی مخالفت ہے جو جانور کو زیادہ مضر ہے وان استاجر حمالا لیحصل له طعاما فی طریق کذا فاخذ فی غیرہ یسلکہ الناس فہلک المتاع فلا ضمان علیہ وان بلغ فله الاجر و هذا اذا لم یکن بین الطریقین تفاوت لان عند ذلک التقیید غیر مفید اما اذا کان تفاوت یضمن لصحة التقیید فانه تقیید مفید الا ان الظاہر عدم التفاوت اذا کان طریقا یسلکہ الناس فلم یفصل۔

اگر کسی حمال کو اس واسطے اجارہ دیا یعنی مزدور کیا کہ میرا یہ اناج فلاں راہ سے فلاں مقام تک پہنچا دے پھر حمال نے اس راستہ کو سوائے دوسرا راستہ اختیار کیا کہ اس راستہ سے بھی لوگوں کی آمد و رفت ہے پس یہ اناج ضائع ہو گیا تو اس پر ضمان نہیں ہے اور اگر اس نے پہنچا دیا تو وہ مزدوری کا مستحق ہوگا اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں راستوں میں تفاوت نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں کسی خاص راستہ کی قید لگانا کچھ مفید نہیں ہے۔ اور اگر ایسا ہو کہ دونوں راستوں میں تفاوت ہے یعنی مثلاً یہ راستہ خوفناک ہو جس سے گیا ہے تو حمال ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ قید لگانا صحیح ہے۔ کیونکہ اس قید لگانے میں متاجر کا فائدہ منظور ہے لیکن جبکہ اس راستہ سے لوگوں کی آمد و رفت جاری ہے۔ تو ظاہر میں تفاوت نہیں ہے لہذا حکم میں تفصیل نہیں فرمائی ہے کہ راستہ خوفناک ہو یا خوفناک نہ ہو بلکہ صرف یہ کہا کہ ایسا راستہ ہے جس میں لوگوں کی آمد و رفت ہے۔ وان کان طریقا لا یسلکہ الناس فہلک ضامن۔ اور اگر جس راستہ سے حمال لے گیا ایسا راستہ ہو کہ اس سے لوگوں کے آمد و رفت نہ ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا۔ لانہ صیح التقیید فصار مخالفاً کیونکہ قید لگانا صحیح ہوا تو حمال مذکورہ مخالف ہو گیا۔ فہم یعنی متاجر کے حکم سے خلاف کرنے والا ہو گیا تو ضامن ہوا حتیٰ کہ اگر مال تلف ہوا تو اس پر تادان لازم ہوگا۔ وان بلغ فله الاجر۔ اور اگر اس نے مال پہنچا دیا یعنی جبکہ تلف سے بچ گیا تو اس کے واسطے اجرت کا استحقاق ہوگا۔ لانا ارتفع الخلاف معنی وان بقی صورة۔ اس واسطے کہ معنی میں اختلاف اٹھ گیا اگرچہ صورت میں باقی ہے۔ فہم اس واسطے کہ مقصود معنی یہ تھا کہ یہ اناج یا مال متاجر کے حزل مقصود پر پہنچ جائے اور وہ حمال نے پورا کر دیا اگرچہ بصورت اختلاف ہے کہ اس نے دوسرے راستہ سے جس کا متاجر نے حکم نہیں دیا تھا پہنچا یا ہے۔ وان حملہ فی البحر فیمایحمله الناس فی البر ضمن۔ اور اگر اس کو سمندر یا دریا میں لادنا یا در حالیکہ ایسی چیز کو لوگ خشکی میں لاتے ہیں تو ضامن ہو جائے گا۔ لفحشش التفاوت بین البر والبحر۔ اس واسطے کہ خشکی و تری میں تفاوت فاحش ہے۔ وان بلغ فله الاجر لحصول المقصود و ارتفاع الخلاف معنی۔ اور اگر اس نے پہنچا دیا تو اس کو اجرت کا استحقاق ہوگا اس واسطے کہ مقصود حاصل ہو گیا اور معنی میں اختلاف رفع ہو گیا فہم اگرچہ صورت میں اختلاف رہ گیا کیونکہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ متاجر نے اس کو خشکی کی راہ سے پہنچانے کا حکم دیا تھا ومن استاجر ارضاً لیزرعها حنطة فزرعها رطبة ضمن بانقصها۔ اور اگر کوئی زمین اس واسطے اجارہ لی کہ اس میں گیہوں کی کاشت کرنے کا یعنی اجارہ میں بیان کیا کہ گیہوں کی زراعت کے واسطے اجارہ لیتا ہے پھر اس زمین میں رطبة کی زراعت کی تو اس سے زمین کو جو کچھ نقصان پہنچا اس کا ضامن ہوگا۔ فہم رطبة گندنا اور شامی نے نقل کیا کہ رطبة مانند کھیرا و گدڑی و بینگن وغیرہ ہیں

یعنی اس قسم کی ترکاریوں دکھانے کی چیزوں کو رطبہ کہتے ہیں پس اگر گہیوں کی شرط کر کے کوئی رطبہ بویا تو نقصان زمین کا ضامن ہوگا یعنی جاجرت ٹھہری وہ ادا کرے اور رطبہ کی کاشت سے جو نقصان اندازہ کیا جاوے وہ ادا کرے لان الرطاب اضر بالادف من الحنطة لا انتشار عود قھا فیھا وکثرة الحاجة الی سقیھا - اس واسطے کہ جو چیزیں رطبہ کہلاتی ہیں وہ گہیوں سے زیادہ زمین کو ضرر پہنچاتی ہیں کیونکہ رطاب کی جڑیں زمین میں منتشر ہوتی ہیں اور رطاب کو سینچنے کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے پس زمین کی قوت بوجہ کثرت تری کے کم ہو جاتی ہے اور اس کی جڑیں پھیل کر سب طرف سے قوت چوس لیتی ہیں پس جب اس نے گہیوں بونے کی شرط کی تو جو چیز سوائے گہیوں کے بوئی اس میں مخالفت ہوگی پھر دیکھا جاوے کہ اس مخالفت سے ضرر ہے یا نفع ہے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو یہ چیز بہ نسبت گہیوں کے زمین کو کمتر مضر ہوگی یا زیادہ تر مضر ہوگی پس اگر ایسی چیز ہو جس سے گہیوں کی بہ نسبت کم ضرر ہو تو مالک زمین کو کچھ نقصان نہیں بلکہ فائدہ ہے کاشتکار کچھ ضامن نہ ہوگا اور اگر ایسی چیز ہو جس سے بہ نسبت گہیوں کے زیادہ ضرر ہے تو مالک زمین سے مخالفت کی پس ضامن ہوگا کیونکہ اس سے زمین کو زیادہ ضرر ہے۔ فکان خلعا الی شر - پس یہ مخالفت بجانب بدی ہے۔ فمے یث ایسی مخالفت سے مالک زمین کو برائی و بدی پہنچی۔ فیضمن ما نقصھا تو جو کچھ اس نے زمین کو نقصان پہنچایا اس کا ضامن ہوگا۔ ولہ اجر لہ - اور مالک زمین کو کچھ کرایہ نہیں ملے گا لانہ غاصب للادف علی ما قودناہ - اس واسطے کہ متاجر تو زمین کا غاصب ہو گیا جیسا کہ ہم تقریر کر چکے فمے کہ وہ رطبہ کی زراعت سے مضر مخالفت کرنے میں عقدا جابرہ پر نہیں رہا۔ بلکہ غاصب ہو گیا اس واسطے کہ اجارہ تو گہیوں تک تھا اور غاصب پرا جرت نہیں بلکہ تادان لازم ہوتا ہے۔

ومن دفع الی خیاط ثوبا لیخیطہ قبیما بدرھم فخطلہ قباء فان شاء ضمنہ قیمة الثوب وان شاء اخذ القباء واعطاه اجر مثله ولا یجوز لہ درھما قیل معناه القرق الذی ہو ذو طاق واحد لانه یستعمل استعمال القباء وقیل ہو مجری علی اطلاقہ لانھا یتقاربان فی المنفعة وعن الی حنیفۃ انه یضمن من غیر خیار لان القباء خلاف جنس القمیس - اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تاکہ اس کی قمیض بعوض ایک درم کے سی دے پس درزی نے اس کپڑے کی قباء سی دی تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے درزی سے اپنے کپڑے کی قیمت تادان لے (اور بعد اس کے درزی اس قباء کا مالک ہو جائے گا) اور اگر چاہے تو قباء لے کر درزی کو اس کا اجرا مثل دے دے مگر وہ ایک درم سے زیادہ نہ ہوگا۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ قباء سے مراد وہ کرتا ہے جو ایک تہ ہوتا ہے کیونکہ وہ بچائے قباء کے مستعمل ہوتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ فقط اپنے اطلاق پر جاری ہے کیونکہ قباء اور قمیض دونوں منفعت میں قریب قریب ہیں اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مالک کو سوائے تادان کے دوسرا اختیار نہیں ہے کیونکہ قباء تو جنس قمیض سے مخالف ہے۔ فمے اور ایسی مخالفت کی وجہ سے وہ غاصب ہو گیا پس مالک کو صرف تادان لینے کا اختیار ہوا اور واضح ہو کہ قباء عرف میں درتہ ہوتی ہے۔ اور کبھی دریان میں بھراؤ بھی ہوتا ہے اور بظاہر وہ قمیض سے مخالف ہے لہذا اس روایت نوادر میں قباء کو قمیض سے خلاف جنس قرار دیا اور کتاب میں جو ظاہر الروایہ ذکر کی تو اس میں خلاف جنس نہیں ٹھہرایا ورنہ سوائے تادان کے دوسرا اختیار نہ ہوتا اسی واسطے بعض مشائخ نے قباء سے کرتہ مراد لیا کیونکہ اگر اس میں آگے سے چاک کر دیا جائے تو وہ قباء ہو جائے اور بعض نے کہا کہ منفعت کے لحاظ سے دونوں گریبا ہم جنس ہیں کیونکہ قباء و قمیض ہر ایک میں آستینیں و کلی دامن ہوتا ہے برمال خاصا و روایت میں قمیض سے قباء بالکل خلاف جنس نہیں ہے۔ و وجہ الظاہر انہ قمیض من وجہ لا یشد وسطہ و ینتفع بہ انتفاع القمیس فعماء الموافقة والمخالفة فیمل الی اسی الجہتین شاء الا انہ یجب اجرا لہ مثل

لقصور جهة الموافقة ولا يعاوض به الدراهم المسمى كما هو المحكوم في سائر الاجارات الفاسدة على ما بينه في بابه ان شاء الله تعالى - اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ ایک راہ سے مخالف ہے اور ایک وجہ سے وہ بھی قبضہ ہے کیونکہ اس کے درمیان کو باندھ کر قبضہ کی طرح نفع اٹھاتے ہیں تو قبضہ کر دینے میں موافقت و مخالفت دونوں پائی گئیں پس کپڑے کے مالک کو اختیار ہوا کہ دونوں جانب میں سے جس طرف چاہے رجوع کرے یعنی مخالفت سمجھے تو قیمت تادان لے لے اور اگر موافقت سمجھے تو قبضہ لے کر اجرت دے دے لیکن اجرا مثل واجب ہر گاہ کیونکہ موافقت کی جانب میں قصور ہے یعنی پوری موافقت نہیں ہے۔ اور اجرا مثل ایک دم سے نالائذ ہوگا جو بیان ہوا جیسا کہ دیگر اجارات فاسدہ میں حکم ہے چنانچہ اجارہ فاسدہ کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے ف سے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو اجرت بیان ہوئی اگر اجرا مثل اس سے کم ہو تو کم ملیگا اور اجرا مثل بھی اسی قدر ہو یا زیادہ ہو تو زیادہ نہیں ملے گا بلکہ اسی قدر ملے گا کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا۔ ولو خاططه سراويل وقد امر بالقباء قيل يضمن من غير خيار للتفاوت في المنفعة اور اگر درزی نے اس کپڑے کا پانچواں حصہ سی دیا حالانکہ مالک نے اس کو قبضہ لینے کا حکم دیا تھا تو کہا گیا کہ مالک اس سے ضمان لے سکتا ہے اور کپڑے کر مزدوری دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ قبضہ واجباً تمامہ کی منفعت میں تفاوت ہے۔ والصح انه يخير للاتحاد في اصل المنفعة وصادر كما اذا امو بضرط طست من شبه فضوب منه كذا فانه يخير كذا هذا - اور اصح حکم یہ ہے کہ مالک کو دونوں طرح کا اختیار ہے یعنی چاہے ضمان لے یا کپڑے لے کر اجرا مثل دیدے کیونکہ دونوں اصلی منفعت میں متحد ہیں یعنی لباس ہونے و ستر پوشی میں یکساں ہیں اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تانبہ دے کر طشت بنانے کا حکم دیا تھا اور ٹھیکرے نے اس کو رد بنا دیا تو مالک کو اختیار ہے چاہے تادان لے یا کوزہ لے کر اجرا مثل دے پس اسی طرح اس مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہوگا۔ ف لیکن اگر کچھ اجرت ٹھہری ہو تو اجرا مثل اس سے نالائذ نہیں رہا جائے گا۔

باب الاجارة الفاسدة

یہ باب اجارہ فاسدہ کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ جو شرط مقتضائے اجارہ کے مخالف ہو وہ شرط فاسدہ ہے۔ قال الاجارة تفسد بالشروط كما تفسد البيع لانه بمنزلة الاتري انه عقد يقال ويلفسخ - اجارہ ایسی چیز ہے کہ اس کو مفسد شرطیں فاسد کرتی ہیں جیسے یہ کہ فاسد کرتی ہیں کیونکہ اجارہ بمنزلہ بیع کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہر کہ وہ بھی اقالہ اور نسخ کیا جاتا ہے۔ والواجب في الاجارة الفاسدة اجرا مثل لا يعاوض به المسمى وقال زفر والشافعي يجب بالغام مبلغ اعتبارا ببيع الاعيان - اور اجارہ فاسدہ میں اجرا مثل واجب ہوتا ہے جو بیان کی ہوئی مقدار سے زیادہ نہیں دیا جاتا اور امام شافعی زفر نے فرمایا کہ اجرا میں جہاں تک پہنچے سب واجب ہوتا ہے بقیاس بیع اعیان کے ف سے یعنی جیسے عین شے کی فروخت میں جو کچھ اس کے دام میں ہوں سب واجب ہوتے ہیں مثلاً مکان فروخت کیا تو کل قیمت واجب ہوگی اگرچہ بیع فاسد ہو اسی طرح اگر مکان کا منافع فروخت کیا جائے یعنی وہ کرایہ دیا جائے تو پورا کرایہ واجب ہوگا اگرچہ اجارہ فاسد ہو۔ ولنا ان المنافع لا تقوم بنفسها بل بالعقد لحاجة الناس فيكتفي بالضرورة في الصحيح منها لان الفاسد تتبع فيعتبر ما يجعل بدلا في الصحيح عادة لكنهما اذا اتفقا على مقدار في الفاسد فقد اسقطا الزيادة واذا نقص اجرا مثل لم يجب

تزیادة المسمى لفساد التسمية بخلاف البيع لان العين متقوم في نفسه وهو الموجب الا صلی
 فان صحت التسمية انتقل عنه الا خلا — اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع کا قیمتی ہونا بذات خود نہیں
 ہے بلکہ بذریعہ عقد اجارہ کے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے پس عقد صحیح میں تو ضرورت پر اتفاق کیا جائے گا اور
 فاسد میں ایسا نہ ہوتا لیکن فاسد بھی صحیح کے تابع ہے تو جو چیز اجارہ صحیح میں ازراہ عادت کے بدل قرار دی جاتی ہے وہی
 اجارہ فاسد میں معتبر ہوگی لیکن دونوں عقد کرنے والے اگر اجارہ فاسد میں کسی مقدار پر متفق ہوں تو انہوں نے اس سے
 زیادہ کو ساقط کر دیا اور جب اجرا مثل اس سے کم ہے تو بیان کی ہوئی اجرت جو زائد ہے واجب نہ ہوگی کیونکہ قرار دار فاسد
 ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں عین بذات خود قیمتی ہوتا ہے۔ اور جو چیز اصل میں واجب ہونا چاہیے وہ بھی قیمت ہے
 پھر اگر دونوں کی قرار داد صحیح ہو تو قیمت سے بیان کئے ہوئے ثمن کی جانب منتقل ہوگا ورنہ نہیں سے خلاصہ یہ ہے کہ
 بیع اور اجارہ میں فرق ہے تو بیع پر اجارہ کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں مال عین بیع ہوتا
 ہے اور مال عین بذات خود قیمتی چیز ہے پس اصل مقتضائے بیع یہ ہے کہ یہی قیمت واجب ہو لیکن اگر دونوں نے قیمت
 کے علاوہ کسی مقدار ثمن پر اتفاق کیا پس اگر یہ عقد صحیح ہو تو قیمت سے منتقل ہو کر ثمن واجب ہوگا اور اگر صحیح نہ ہو یعنی بیع
 فاسد ہو تو وہی اصلی قیمت واجب رہے گی اور یہ اسی وجہ سے کہ اصلی مال بذات خود قیمتی ہے اور اجارہ سے یہ فرق ہے کہ اجارہ
 میں منافع فردخت ہوتے ہیں اور منافع بذات خود قیمتی چیز نہیں ہیں۔ بلکہ لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے شرع نے اس کو
 قیمتی کر دیا پس اگر انہوں نے صحیح قرار داد کی ہو تو جو کچھ قرار داد کی وہ واجب ہے اور اگر قرار داد صحیح نہ ہو تو جو کچھ انہوں نے ٹھہرایا
 اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے بلکہ جو کچھ قیمت ہو کہ تہی وہ لازم ہوگی لیکن جس مقدار پر دونوں نے اتفاق کیا اس پر رضامندی
 موجود ہے پس اگر عقد صحیح ہوتا تو اسی قدر مانا اور ناسدا جارہ چونکہ صحیح پر قیاس ہے تو اس میں بھی ان کی رضامندی سے زیادہ نہیں
 ملے گا پس ثابت ہوا کہ اگر اجرا مثل کم ہو تو یہی ملے گا ورنہ قرار داد سے زیادہ نہیں ملے گا۔ ومن استاجر داسا کل شهر
 بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهر لان يسمى جملة الشهر معلومة اگر کسی شخص نے ایک مکان ہر ماہ
 بعوض ایک درہم کے کرایہ لیا تو عقد اجارہ صرف ایک مہینہ کے واسطے صحیح ہے اور باقی مہینوں کے واسطے فاسد ہے لیکن اگر
 باقی مہینے بطور معلوم بیان کر دے تو جائز ہے۔ لان الاصل ان كلمة كل اذا دخلت فيما لا نهاية له تنصرف الى
 الواحد لتعذر العمل بالعموم وكان الشهر الواحد معلوما فصح العقد فيه واذا تم كان لكل واحد منهما ان
 ينقض الاجارة لانتهاء العقد الصحيح فلو سمي جملة شهر معلومة جاز لان المدة صارت معلومة —
 اس واسطے کہ لفظ (بر) جس کی جگہ عربی میں لفظ کل آتا ہے یہ جب ایسی چیز پر داخل ہو جس کی انتہا معلوم نہیں ہے تو یہ
 صرف ایک کی جانب پھیل جاتا ہے کیونکہ سب پر عمل کرنا متعذر ہے اور ایک مہینہ معلوم ہے تو اسی مدت میں عقد صحیح ہو
 گیا پھر جب یہ مہینہ پورا ہو جاوے تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اجارہ توڑ دے کیونکہ عقد صحیح ختم ہو گیا پھر اگر
 اس نے سب مہینے اس طور پر بیان کر دیے کہ معلوم ہو گئے تو عقد اجارہ جائز رہے گا۔ کیونکہ کل مدت معلوم ہو گئی۔
 قال فان سكن ساعة من الشهر الثاني صح العقد فيه وليس للمواجر ان يخرج الى ان ينقضي
 وكذلك كل شهر سكن في اوله لانه تم العقد بتراضيهما بالسكنى في الشهر الثاني لان الذي
 ذكره في الكتاب هو القياس وقد مال اليه بعض المشائخ وظاهر الرواية ان يبقى الخيار لكل واحد منهما
 في الليلة الاولى من الشهر الثاني ويومها لان في اعتبار الاول بعض الحرج -

پھر اگر مسئلہ مذکورہ میں دوسرے مہینہ سے بھی ایک گھڑی اس مکان میں رہا تو وہ دوسرے مہینہ کے بابت بھی عقد صحیح ہو گیا اور موجر کو اختیار نہیں ہے کہ مہینہ ختم ہونے سے پہلے متاجر کو اس مکان سے انٹاؤں اور اسی طرح آئندہ ہر ماہ میں جس کے شروع میں متاجر نے سکونت کی ہو یہی حکم ہے کیونکہ دوسرے مہینہ میں بھی سکونت پر دونوں کی باہمی رضامندی سے عقد پورا ہو گیا لیکن یہ جو کتاب میں ایک گھڑی کا ذکر کیا ہے قیاس یہی ہے اور اسی جانب بعض مشائخ نے میل کیا ہے اور ظاہر الہدایہ یہ ہے کہ دوسرے مہینہ کی اول رات اور اول دن میں دونوں میں سے ہر ایک کو قسٹ کا اختیار رہے گا کیونکہ ایک گھڑی کا اعتبار کرنے میں بعض حرج متصور ہیں۔ وان استاجر دارا سنة بعشرة دراهم جازوان لم یبین قسط کل شهر من الاجرة لان المدة معلومة بدون التقسیم فصادق جازا شہر واحد فانه جائز وان لم یبین قسط کل یوم۔ اور اگر ایک مکان ایک سال کے واسطے بیعوت دس درم اجارہ لیا تو جائز ہے اگرچہ اجرت میں سے ہر مہینہ کی قسط بیان نہ کی ہو اس واسطے کہ کل مدت بدرجہ تقسیم کے معلوم ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک ماہ کے واسطے اجارہ لیا تو یہ جائز ہے اگرچہ ہر روز کا حصہ بیان نہ کیا ہو۔ ثم یعتبر ابتداء المدة فما سہی وان لم یسم شیئا فہو من الوقت الذی استاجرة لان الاوقات کلھا فی حق الاجارة علی السواء فاشبه الیمن بخلاف الصوم لان الیالی لیست بمحل لہ۔ پھر ابتداء مدت اسی وقت سے شمار ہوگی۔ جو دونوں نے بیان کی اور اگر انہوں نے کوئی وقت بیان نہ کیا ہو تو ابتداء مدت اس وقت سے شمار ہوگی جب سے اجارہ لیا ہے کیونکہ اجارہ کے حق میں کل اوقات یکساں ہیں تو یہ قسم کے مشابہ ہو گیا بخلاف صوم کے کیونکہ لائیں روزہ کا وقت نہیں ہیں قسٹ یعنی مثلاً قسم کھا لے کر فلا شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو جس وقت سے قسم کھائی اسی وقت سے شمار ہوگا کیونکہ قسم کے حق میں تمام مہینے یکساں ہیں پس جس وقت سے قسم کھائی اسی وقت سے مہینہ شمار ہوگا بخلاف اس کے اگر نذر کی کہ مجھ پر ایک مہینہ کے روزہ واجب ہیں تو علی الاکمال مہینہ ضرور نہیں ہے کیونکہ اس میں سب اوقات یکساں نہیں ہوتے چنانچہ رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا۔ ثم ان کان العقد حین یهل الهلال فشہور السنة کلھا بالاہلة لانھا ہی الاصل۔

پھر اگر یہ عقد اجارہ اس وقت ہوا کہ چاند نکلا ہے یعنی چاند رات کو واقع ہوا تو سال کے کل مہینوں کا شمار چاند سے ہوگا کیونکہ یہی اصل ہے۔ وان کان فی اثناء الشہر فالکل بالایام۔ اور اگر یہ اجارہ اثناء ماہ سے واقع ہوا ہو یعنی شروع پابند سے نہیں بلکہ مہینہ کے درمیان کسی تاریخ سے واقع ہوا ہو تو کل کا شمار بحساب ایام کے ہوگا۔ عند ابی حنیفہ دھور وایۃ عن ابی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک ہے اور یہی ایک روایت البربروسف سے ہے۔ وعند محمد و دھور وایۃ عن ابی یوسف الاول بالایام والباقی بالاہلة لان الایام یصاد الیہا ضرر و مائة وہی فی الاول منها۔ اور امام محمد کے نزدیک اور یہی البربروسف سے ایک روایت ہے یہ حکم ہے کہ پہلا مہینہ تو دونوں میں شمار ہوگا اور باقی مہینے چاند سے شمار ہوں گے اس واسطے کہ دنوں کا حساب لگانا بضرورت واقع ہوتا ہے اور یہ ضرورت صرف اول مہینہ میں متحقق ہے۔ ولہ انہ متى تم الاول بالایام ابتداء الثاني بالایام ضرورۃ فیکذا الی آخر السنة۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب پہلا مہینہ بحساب دنوں کے پورا ہوا تو دوسرا مہینہ لا محالہ دنوں سے شروع ہوا پس یوں ہی آخر سال تک چلا جائے گا نہ اور سا مہینے کے نزدیک اول مہینہ کی کمی تیرھویں مہینہ سے پوری کی جائے اور درمیان کی بارہ مہینے چاند سے شمار کئے جائیں۔ ونظیرہ اعدۃ وقد صوفی الطلاق۔ اور اسی کی نظیر عدالت اور در کتاب الطلاق میں گندہ کی قسٹ چنانچہ کتاب الطلاق کے اول میں مذکور ہے کہ اگر طلاق چاند رات کو واقع ہو تو مہینوں کی عدت کا شمار چاند سے ہوگا اور اگر مہینہ کے درمیان کسی تاریخ میں طلاق واقع ہوئی تو بالکل عدت واقع

ہونے کے حق میں ایام سے عدت کا شمار ہوگا اور ما عدت پوری ہونے کے حق میں تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک اول کی کو آخر سے پورا کیا جائے اور درمیانی مہینوں کو چاند سے شمار کیا جائے۔ قال
 ویمجوز اخذ اجرة الحمام والحجام فاما الحمام فلتعادف الناس ولم يعتبر الجھالة لاجماع المسلمين قال عليه السلام ما رآه المسلمون
 حسنا فهو عند الله حسن واما الحمام فلم يدرى انه عليه السلام احتجوا على الحمام الاجرة ولانه استيجار على عمل
 معلوم باجر معلوم فيقع جائزا۔ حمام کی اجرت لینا اور پچھنے لگانے کی اجرت لینا جائز ہے پس حمام کی اجرت تو لزوم
 لوگوں کی تعارف کے جائز ہے اور جہالت معتبر نہیں ہے کیونکہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا جس چیز کو مسلمانوں نے بہتر جانا وہ اللہ کے نزدیک بہتر ہے اور پچھنے لگانے والے کا بیان تو اس
 دلیل سے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے پچھنے والے اور حمام کو اس کی اجرت دی اور اس دلیل
 سے کہ پچھنے لگانا کار معلوم بہر با اجرت معلوم اجارہ ہے تو یہ جائز ہوگا۔ ف واضح ہو کہ حمام کے بارہ میں علماء کا اختلاف
 ہے اور حمام کی مذمت میں چند احادیث وارد ہیں اسی وجہ سے بعض علماء نے حمام کی اجرت حرام قرار دی اور امام احمد سے
 بھی روایت ہے کہ حمام کی اجرت روا نہیں ہے اور بعضوں نے مردانہ حمام و زنانہ حمام میں فرق کیا ہے اور عامہ علماء کے
 نزدیک صحیح یہ ہے کہ دونوں قسم کے حمام بنانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ عورتوں کو بھی حیض و نفاس وغیرہ سے بنانے
 کی ضرورت پڑتی ہے اور مذمت اس بناء پر ہے کہ تنگی بناوے اور اگر پردہ کر لیا یا لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں اور اس کے
 کرایہ میں بھی دکان و مکان کی طرح کچھ مضائقہ نہیں ہے پھر بعض علماء نے کہا کہ حمام میں جس قدر بانی وغیرہ صرف کیا جاتا ہے اس
 کی مقدار مجہول ہے پس اگر حمام بنانا جائز ہو تو اس کا اجارہ بوجہ مجہول ہونے کے جائز نہ ہوگا۔ شیخ مدرستہ رحمۃ اللہ اس کا جواب
 یہ دیا کہ قیاس اسی کو مقتضی ہے لیکن چونکہ تعارف و لوگوں کا علم آمد اسی پر بلا انکار جاری ہے تو قیاسی دلیل معتبر نہ ہوئی کیونکہ
 قیاس پر تعامل مقدم ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کا اجماع ہے اور اس پر استدلال کیا کہ جو مسلمانوں نے بہتر جانا وہ اللہ تعالیٰ کے
 نزدیک بہتر ہے لیکن یہاں دو طرح پر تحقیق کرنا چاہیے۔ اول یہ کہ یہ حدیث ہے دوم معنی حدیث پس مقام اول کی تحقیق
 یہ کہ زلیعی وغیرہ نے فرمایا کہ ہم نے اس کو حدیث نہیں پایا بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا کلام ہے۔ ابن عبد البر نے
 کہا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع بھی مطابقت کی گئی لیکن اس کی اسناد ساقط ہے پس موقوف ثابت ہے قال احمد حدثنا ابو بکر
 بن غیاث حدثنا عاصم عن زر عن عبد اللہ قال ان اللہ نظر ارج۔ یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے
 دلوں پر نظر فرمائی بعد قلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پس اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دلوں کو بہتر پایا تو ان کو
 اپنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ بنایا کہ اس کے دین پر جہاد کرتے ہیں پس جو چیز کہ مسلمانوں نے بہتر بنائی وہ اللہ تعالیٰ کے
 نزدیک بہتر ہے اور جو انہوں نے برن بنائی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بری ہے۔ (احمد) اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے مل کر ابو بکر
 رضی اللہ عنہ کو خلیفہ کرنا بہتر جانا (الحاکم وصحیح) اور اس حدیث کو امام ابو بکر ابنہ رحمۃ اللہ نے مسند میں اور بیہقی نے مدخل میں
 اور ابونعیم نے علیہ میں اور ابوداؤد الطیالسی نے مسند میں اور طبرانی نے معجم میں روایت کیا ہے اور اس کی اسناد درجہ حسن سے
 نازل نہیں ہے۔ مع۔ پھر چونکہ یہ اثر ایسے امور میں سے ہے کہ جس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں ہے کیونکہ یہ امر بدون وکد کے
 نہیں معلوم ہو سکتا تو حکم میں یہ حدیث مرفوع ہے مقام دوم معنی حدیث میں کلام اس طرح ہے کہ قولہ ما رآه المسلمون۔ اور بعض
 روایات میں ما رآه المؤمنون۔ اس میں المسلمون یا المؤمنون۔
 سے عموماً جنس مراد ہے استفراق یا
 مع۔ وادامہ اصول میں معلوم ہوا کہ معہود مقدم ہوتا ہے پس اس سے خاص صحابہ رضی اللہ عنہم مراد ہیں اند ہی سیاق عبارت ہے

اور بعض روایات داری وغیرہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے مصرع طور پر وارد ہے اور اسی طرح مسلمان یا مومن ہونے پر دلیل باطنی قول الہی عزوجل ہے اور یہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے واسطے منصوص ہے پس حدیث سے استدلال فقط صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع حجت ہونے پر تمام ہے اور یہ استدلال کہ عموماً مسلمانوں کا اتفاق و اجماع حجت ہے پر انہیں ہو سکتا علاوہ ہرگز کل کا اجماع ثبوت نہیں ہوا حالانکہ بعض اکابر سے اختلاف موجود ہے اور مخفی نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بوجہ معدود ہونے کے اجماع ممکن تھا اور اب علم ہونا ممکن نہیں ہے پس ظاہر حدیث مذکور میں صرف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جن کی نسبت قرآن مجید میں اولئک ہم المؤمنون حقاً اور اولئک ہم الصادقون اور اولئک ہم المفلحون بکثرت آیات صریح ہیں کہ وہ مومنین تھے تو مومنوں کا اجماع صادق آیا برخلاف زمانہ مابعد کے کہ وہ اگرچہ مومن ہوں لیکن کوئی دلیل قطعی نہیں ہے اس واسطے کہ ایمان کا محل تو دل ہے اور اس پر سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو اطلاق نہیں ہے ہاں آدمی اپنے اعتقاد کے موافق یقین کرتا ہے کہ وہ مسلمان ہے مگر یہ ہرگز نہیں کہہ سکتا کہ میرے قلب میں وہ ایمان ہے جو اللہ تعالیٰ نے پسند فرمایا ہے۔

چنانچہ بسا اوقات اولاد و مال وغیرہ کی مصیبت میں اس کا مکنون خاطر ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ جزع و فزع کرنے لگتا ہے اور یہ تمام بحث اصول میں محقق ہے رہا حجام یعنی پچھنے لگانے والا تو اس کی اجرت میں بعض احادیث کو استدار ہیں مانند قولہ علیہ السلام کسب الحجام نجیث رواد مسلم اور حدیث مجبہہ میں ہے کہ اس کے حجام غلام کی کمائی کی بابت آخر میں اپنے جالور کو کھلانے کی اجازت دی اور ایک روایت میں ہے کہ آخر یہ حکم دیا کہ اپنے انڈے والی کھینچنے والے کو اور اپنے غلاموں کو کھلا دے رواد ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و احمد و علی اسنادہ حسن کما قال الترمذی پھر جمہور علمائے کما کہ یہ مکینہ پن کی اجرت سے مکروہ ہے ورنہ حرام نہیں ہے یا منسوخ ہے بدلیل حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور پچھنے لگانے والے کو اس کی اجرت دی پس اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو آپ نہ دیتے رواد البخاری و مسلم و نحوہ من حدیث انس رضی اللہ عنہ رواد مسلم۔ لہذا جمہور علمائے نزدیک اجرت حجامی جائز ہے۔ غیر ازیں کہ دوسرے کا خون منہ سے چوس کے تھوکرنا ایک مکروہ حرکت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال ولا یجوز اخذ الجوزۃ عسب التیس وھوان یو احو فحلا لیتز علی اناث لقولہ علیہ السلام ان من السحت عسب التیس والمواد اخذ الاجزۃ علیہ۔ نر کو مادہ پر پھندائی کی اجرت لینا نہیں جائز ہے۔ اسی کو عسب التیس کہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ایک نر کو اس واسطے کراہ پر لے کہ اس کو مادیوں پر پھندا دے گا۔ یہ حرام ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سخت یعنی نجیث حرام میں سے نر کی پھندائی ہے اس کلام سے مراد یہ کہ پھندائی کی اجرت نجیث حرام ہے قس اور اس پر امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد سب کا اتفاق ہے۔ اور لفظ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما مروا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسب الفضل سے نہی فرمائی۔ رواد البخاری و ابو داؤد و الترمذی و النسائی اور روایات اس باب میں متعدد ہیں جن میں وارد ہے کہ کاس کا نذرانہ نجیث ہے یعنی رمال وغیرہ جن سے آئندہ کا حال بد چھتے اور اجرت دیتے ہیں وہ نجیث ہے اور پچھنے لگانے والے کی اجرت نجیث ہے اور زندلیوں کی خرمی نجیث ہے اور نکتے کے دام نجیث ہیں اور پھندائی کی اجرت نجیث ہے۔ پس اختلاف نہیں کہ عسب التیس حرام ہے لیکن امام مالک رحمہ کے نزدیک یہ اس وقت کہ ابتداء سے اجارہ کرے اور اگر اس نے بدون اجارہ کے دے دیا پھر جس شخص کے گلہ میں مادیوں ہیں اس نے بعد خفتی و گاجھ ہونے کے نر کو واپس دیا اور اس کے ساتھ میں کوئی چیز بطور تحفہ کے دیا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ بدلیل حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ عسب التیس میں سے ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

عرب الفحل کو پوچھا تو آپ نے منع فرمایا پس اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ لوگوں کو چھوڑ دیتے ہیں پھر ہم کو تحفہ کے طور پر کچھ دیا جاتا ہے تو آپ نے اس تحفہ کی اجازت دی۔ رواہ الترمذی والنسائی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو سوائے حدیث ابراہیم بن جمید کے نہیں جانتے ہیں صاحب المنتقی نے کہا کہ ابراہیم بن جمید کو نسائی وابن مسین دابو حاتم نے ثقہ کہا اور بخاری و مسلم نے اس سے روایت لی ہے ابن حجر نے کہا کہ اس کے لاوی سب ثقات ہیں بعض نے اعتراض کیا کہ ممانعت کی حدیث قوی ہے اور مانعت مقدم ہے جواب یہ کہ یہاں کوئی تعارض نہیں اس واسطے کہ اجازت کے طور پر اجازت بلا غلاف حرام ہے ولیکن فقیہ کے واسطے اختیار ہے کہ وہ تحفہ سے بھی منع کرے کیونکہ اس سے حرام میں پڑ جانے کا خوف ہے۔ قال ولا الاستیجار علی الاذان والحج وكذا الامامة وتعليم القرآن والفقہ - اور اسی طرح اذان پر اجازہ لینا یا حج پر اجازہ لینا نہیں جائز ہے اور اسی طرح نماز کی امامت پر قرآن کی تعلیم پر اور فقہ کی تعلیم پر بھی اجازہ نہیں جائز ہے۔ والاصل ان کل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستیجار علیہ عندنا - اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ ہر ایسی طاعت کہ اس کے ساتھ مسلمان مختص ہو اس پر اجازہ لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ ایمان یا امامت یا تعلیم ایسے افعال قربت ہیں جن کا ثواب اللہ عزوجل کے نزدیک ملتا ہے۔ تو ان پر اجازت لینا یا حرم ہوا جیسے روزہ نماز پر اجازت لینا یا اتفاق نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ملت اسلام کے ساتھ مختص ہو اس پر اجازہ لینا جائز نہیں ہے۔ وعند الشافعی یصح فی کل مالا یعتین علی الا جیر لانه استیجار علی عمل معلوم غیر متعین علیہ فیجوز - اور امام شافعی کے نزدیک ہر ایسے عمل میں اجازہ جائز ہے جو اجیر پر متعین نہ ہو کیونکہ یہ ایسے عمل معلوم پر اجازت جس کا کرنا اجیر پر متعین نہیں ہے تو جائز ہے اور یہی قول مالک و احمد و کاسے اور بعض نے کہا کہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور مشہور روایت امام احمد دان کے اہل مذہب سے یہ ہے کہ نہیں جائز ہے جیسے ہمارا قول ہے اور امام شافعی کا استدلال احادیث سے بھی ہے اور اس کی تحقیق الشاہد اللہ تعالیٰ آتی ہے پھر بقول شافعی اگر یہ کام اس پر متعین ہو مثلاً کسی مقام پر کوئی شخص امامت نماز کے واسطے متعین ہو کہ اس کے سوائے دوسرے شخص امامت کے لائق نہ ہو تو اجازہ نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر فتویٰ دینے و تبلیغ قرآن و فقہ کے واسطے متعین ہو تو بھی بالاتفاق نہیں جائز ہے کسے۔ ولنا قولہ علیہ السلام اقرؤ القرآن ولذا تاكلوا به - اور بخاری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن پڑھا فارسان کے خوش مت کھاؤت رواہ احمد ابن لاہوہ وابن ابی شیبہ من حدیث عبدالرحمن بن ثیل و رواہ ابو یعلیٰ و طبرانی و عبد الرزاق اور اس کی اسناد صحیح ہیں۔ اور ابن عدی نے کمال میں اور بخاری نے ادب المفرد میں اس کو حدیث ابو ہریرہ سے روایت کیا ولیکن اسناد میں ضعف ہے اور شیخ ابوبکر البزار نے اس کو حدیث عبدالرحمن بن عوف سے روایت کیا ولیکن کہا کہ یہ خط ہے اور صحیح عبدالرحمن بن ثیل ہے اور یہاں دیگر احادیث بھی ہیں چنانچہ حدیث عبادہ بن الصامت کہ میں نے اہل سفہ میں سے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھا یا پس ان میں سے ایک شخص نے مجھے ایک لکان ہدیہ دی تو میں نے کہا کہ یہ تو کچھ مال نہیں ہے میں اس کو لے لوں اور اس سے جہاد میں تیرا مدد کروں گا پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر تو چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو آگ کا طوق پہنا دے تو لے لے رواہ ابوداؤد وابن ماجہ والحاکم۔ وفي آخر ما عهد رسول الله عليه السلام الى عثمان بن ابي العاص وان اتخذت مؤذنا فلا تأخذ على الاذان اجواد لان القرية متى حصلت وقعت عن العامل ولهذا تعتبر اهلية فلا يجوز له اخذ الاجور من غير كفا في الصوم والصلوة - اور محمد بن احمد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن ابی العاص سے کہا اس کے آگے میں یہ ہے کہ ایسا مردن مقرر کر جو اپنی اذان بلا برکت سے پڑا اور اور التوفیق

والنسانی وابن ماجہ واسنادہ صحیح اور اس دلیل سے کہ جب کوئی فعل قربت واقع ہوا تو وہ غافل کی طرف سے کار ثواب ہو گیا اور اسی واسطے ان کاموں میں یہ اعتبار ہے کہ اس کو اس کام کی لیاقت ہو یعنی مثلاً اذان یا امامت کے لائق ہو پس اس کو دوسرے سے اجرت لینا جائز نہ رہا جیسے صوم و سلوۃ میں ہے - ولان التعليم مالا يقدر المعلم عليه الا بمعنى من قبل المتعلم فيكون ملتزما مالا يقدر على تسليمه فلا يصح وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن اليوم لانه ظهر التواني في الامور الدينية ففي الامتناع يوضع حفظ القرآن وعليه الفتوى -

اور اس دلیل سے کہ تعلیم ایسی چیز ہے کہ وہ معلم کے قدرت و اختیار میں نہیں ہے مگر جب ہی کہ شاگرد کی طرف سے بھی ایک بات پائی جاوے یعنی وہ ذہین و ذکی قابل تعلیم ہو تو تعلیم کرنے والے نے اجارہ سے ایسی بات کا التزام کیا جس کو پورا کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے پس اجارہ صحیح نہیں ہے اور اس زمانہ میں بعض مشائخ نے قرآن پڑھانے پر اجارہ لینا استحسن کیا جائز رکھا ہے کیونکہ دینی امور میں سستی دینے پر دلائل ظاہر ہو گئی ہیں اگر منع ہو تو قرآن کا حفظ ضائع ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے کہ تنتمہ الفتاویٰ میں امام سرخسی سے نقل کیا کہ مشائخ بلخ نے قول اہل المدینہ اختیار کیا کہ تعلیم القرآن پر اجرت جائز ہے پس ہم بھی اسی قول پر فتویٰ دیتے ہیں انتہی اور ردضہ و ذخیرہ میں ہے کہ امام شیرازی نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام و موزن و معلم کو اجرت لینا جائز ہے ع۔ اور اسی طرح تعلیم الفقہ پر بھی اجرت لینے کا فتویٰ دیا جاوے گا ک۔ پس اگر کوئی مدت مقرر کی ہو تو فرزند کے باپ پر جبر کیا جائے گا کہ اجرت مہینہ معلم کو دے اور اگر مدت معلوم نہ ہو تو اجرا مثل دینے پر جبر کیا جائے گا اور اسی طرح جو رسوم مقرر ہیں مانند غیری وغیرہ کے ان کے دینے کے لئے بھی جبر کیا جائے گا۔ ع۔ اگر اپنے غلام یا فرزند کو کسی معلم یا کاریگر کے سپرد کیا کہ اس کو کتابت یا شعر یا ادب یا سلائی وغیرہ حرفہ سکھائے تو سب کا حکم یکساں ہے کہ اگر مدت بیان کر دی مثلاً اجارہ کیا کہ ایک مہینہ تک یہ علم و ہنر سکھاوے تو اجارہ جائز ہے اور مدت کے بعد وہ اس اجرت کا مستحق ہوگا۔ جبکہ استاد نے اپنے آپ کو اس کام کے واسطے سپرد کیا خواہ وہ لڑکا یا غلام سیکھ جاوے یا نہ سیکھے اور اگر مدت بیان نہ کی ہو تو بارہ فاسد ہے پس اگر وہ سیکھ گیا تو اجرا مثل کا مستحق ہوگا ورنہ نہیں۔ ح۔ ع۔ اور اگر شرط یہ ہو کہ اس کام یا علم و ہنر میں حاذق کر دے تو اجارہ فاسد ہے اس واسطے کہ حاذق کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ ع۔ فالاحاصل ایسے اجارہ میں لازم یہ ہے کہ ایک مدت معلومہ تک سکھانے و تعلیم دینے پر اجارہ کرے خواہ وہ سیکھے یا نہیں اور سکھا دیتے پر اجارہ نہ کرے کیونکہ یہ اس کے اختیار سے باہر ہے اور اگر ماہواری کچھ مقدار معلومہ اجارہ کیا تو بنا بر اصل اجارات کے یہ اجارہ ایک ماہ کے لئے منعقد ہوگا پھر جب دوسرے مہینہ میں سے کوئی دن گزرتا تو دوسرے مہینہ کے واسطے اجارہ ہو گیا۔ و علی هذا القیاس والشد تعالیٰ اعلم اور متعارف یہ ہے کہ روزانہ اختیارات فصیح از جانب معلم و مستاجر رہا کرتے ہیں اور اسی پر عمل ہے مگر آنکہ شرط خاص ہو۔ م۔ اور واضح ہو کہ قول اہل المدینہ جو مختار شافعی رح ہے کہ اعمال خیر پر جب غیر متعین ہوں اجارہ جائز ہے اس کے واسطے شیخ مصنف رحمہ نے صرف قیاسی دلیل ذکر کی حالانکہ ان کے واسطے دلائل نسووس ہیں اور جو استدلال شیخ مستف رحمہ نے ذکر کی ان میں تاویلات ہیں چنانچہ حدیث عبدالرحمن بن شبل رحمہ اللہ عنہ کی تاویل یہ ہے کہ جیسے یہود نے کتاب الہی عزوجل کے عوض ثمن قلیل لیا تھا اور عوام کو اس کے احکام سے پریشان دیدا عقائد کو رد کیا تھا اس سے ممانعت فرمائی کہ قرآن مجید پڑھاؤ اور ہر طرح کے حرام و حلال کو موافق حکم قرآن کے سناؤ اور یہود کی طرح سے اس کا عوض نہ کھاؤ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تعلیم کی اجرت کا جواز نہ ہو اور حدیث عثمان بن ابی العاص کی تاویل یہ ہے کہ جو موزن اپنی اذان کی اجرت نہ لے وہ اولیٰ ہے اور ان کا

اسند لال اس حدیث سے ہے کہ آپ نے ایک عورت ایک مرد کو بیاد دی بعوض اس کے جو قرآن سے اس کے پاس
تھا رواہ البخاری و مسلم یعنی کچھ قرآن اس کو یاد تھا اس کے ساتھ بیاد دیا اور حدیث میں ہے کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی
اس میں احق کتاب اللہ ہے رواہ الترمذی وقال حسن صحیح اور بدلیل حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم کو ایک جہاد میں بھیجا راہ میں ہمارا گدرا ایک قوم پر ہوا جس کے سردار کی پیشانی میں ایک بچھونے کا ٹاٹھا
پس انہوں نے اس کی دوا کی لیکن کچھ نفع نہ ہوا پس اس نے کہا کہ تم اس گروہ کے پاس جاؤ جو تمہارے بیاں اترے ہیں
شاید ان کے پاس کوئی رقیہ ہو یعنی کوئی جھاڑ پھونک ہو پس لوگوں نے ہمارے پاس آکر کہا کہ ہمارے سردار کو بچھونے کا ٹاٹھا
اور ہم نے ہر طرح اس کی دوا کی لیکن کچھ نفع نہ ہوا تو کیا تمہارے پاس کوئی چیز ہے تو ہمہیں سے بعض نے کہا کہ ہاں ہمارے
پاس ہے لیکن ہم تمہارے بیاں مہمان ہوئے اور تم نے ہماری مہمان داری نہ کی واللہ میں تم کو رقیہ نہ کروں گا۔ تاوقتیکہ تم میرے
واسطے اس کا عوض مقرر نہ کرو پس ایک گلہ بکری پر صلح کی حالانکہ ہم لوگ نہیں جانتے تھے کہ یہ شخص رقیہ جانتا ہے پس وہ
گیا اور اس نے الحمد للہ رب العالمین یعنی فاتحۃ الکتاب پڑھ کر اس پر بھونکنا شروع کی بیاں تک کہ وہ اچھا ہو کر اٹھ کھڑا
ہوا اور انہوں نے ہمارا عوض پورا دے دیا پس ہم میں سے بعض نے کہا کہ اس کو تقسیم کر لو مگر جس نے رقیہ کیا تھا اس نے کہا کہ ایسا
نہ کرو بیاں تک کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر آپس سے یہ معاملہ عرض کریں پس جب ہم نے
آپ سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ جو کچھ تم نے پایا اس کو بانٹ لو اور میرا بھی ایک حصہ لگاؤ۔ کافی ابھیج۔ قرطبی نے شرح مسلم
میں کہا کہ رقیہ جائز ہونے سے ہم نہیں تسلیم کرتے کہ قرآن تعلیم کرنے کی اجرت بھی جائز ہو کیونکہ حدیث تو صرف رقیہ میں ہے اور
شاید کہ یہ کفاروں کا مال یا ہو یا اپنی ضیافت کا حق لیا ہو۔ قال ولا يجوز الاستیجار علی الغناء والتوج وکذا اسائر
الملاهی لانہ استیجار علی المعصیۃ والمعصیۃ لا تستحق بالعقد قال ولا يجوز اجارة المشاع عند ابی حنیفۃ ^۱ الا من
الشریک وقال اجارة المشاع جائزۃ وصورۃ ان یوجر نصیباً من دارۃ او نصیبہ من دار مشترکۃ من غیر الشریک
لہما ان للمشاع منفعة ولہذا یجب اجر المثل والتسليم ممکن بالتخلية او بالتھالی فصادکما اذا اجر من شریکہ او
من رجلین وصادک بالبیع ولا بی حنیفۃ ^۲ انه اجر ما لا یقدر علی تسلیمہ فلا یجوز وھذا لان تسلیم المشاع وحدۃ لا یتصور
والتخلية اعتبرت تسلیم الوقوعہ تمکینا وھو الفعل الذی یحصل بہ التمكن ولا تمکن فی المشاع بخلاف البیع لحصول
التمكن فیہ واما التھالی فانما یتحقق حکماً للعقد بواسطۃ الملك وحکم العقد یعقبہ والقدرة علی التسليم شرط العقد
وشرط الشئ یسبقہ ولا یعتبر التراخی سابقاً واما اذا اجر من شریکہ فالکل یحدث علی ملکہ فلا شیوع والاختلاف فی
النسبۃ لا یضرۃ علی انه لا یصح فی روایۃ الحسن عنہ وبخلاف الشیوع الطاری لان القدرة علی التسليم لیس
بشرط للبقاء وبخلاف ما اذا اجر من رجلین لان التسليم یقع جملة ثم الشیوع یتفرق الملك فیما بینہما طاماً —

گانے کے واسطے یا مہبت پر رونے کے واسطے اجارہ لینا نہیں جائز ہے اسی طرح دیگر ملا ہی مانند طبلہ و طنبور و باجہ و غیرہ بھلے
کے واسطے بھی اجارہ لینا نہیں جائز ہے کیونکہ یہ معصیت بہا جارہ ہے اور معصیات ایسی چیز ہیں جن کا استحقاق عقد اجارہ
سے ہر نفس باطل ہے اور کچھ اجرت واجب نہ ہوگی اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے اور اسی طرح گانا یا
نوحہ کہنے کے واسطے بھی اجارہ نہیں جائز ہے اور بعض نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور شیخ الاسلام سیہال نے
شرح کافی میں کہا کہ کسی لہو و لعب اور شہر خوانی وغیرہ کا اجارہ نہیں جائز ہے اور بالاتفاق کچھ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ع۔ م
اور غیر مقسوم چیز کا اجارہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر شریک کا اجارہ دے دینا جائز ہے۔ ن۔ اور یہی روایت ہے

کا قول ہے خواہ قابل تقسیم ہو جیسے زمین یا نہ ہو جیسے غلام۔ ع۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ غیر مقسوم کا اجارہ جائز ہے جسے اگر یہی امام مالک و شافعی کا قول ہے ع۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ مکان میں سے ایک حصہ اجارہ دے جو مقسوم نہیں ہے یا مشترک مکان میں سے اپنا حصہ اجارہ دے مگر یہ شریک کے سوائے دوسرے کو اجارہ دیا گیا ہو جسے کیونکہ شریک کو اجارہ دینا بالاجماع جائز ہے اور سوائے شریک کے دوسرے کو اجارہ دینا صاحبین وغیرہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز مشاع غیر مقسوم ہے اس میں منفعت موجود ہے اسی وجہ سے اس کا اجراء مثل واجب ہوتا ہے اور غیر مقسوم کا سپرد کرنا ایک طرح ممکن ہے کہ تخلیہ کر دے یا باری باندھ دے تو ایسا ہو گیا جیسے اپنے شریک کو یا دو شخصوں کو اجارہ دے تو بیع کے مانند ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی چیز اجارہ دی جس کو سپرد نہیں کر سکتا ہے تو یہ اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کہا کہ غیر مقسوم کو علیحدہ سپرد کرنا متصور نہیں اور تخلیہ کا اعتبار اسی وجہ سے سپردگی ہوتا ہے کہ اس میں قابو حاصل ہو جاتا ہے یعنی ایسا ہونے سے اس کو اجارہ کی چیز میں تصرف کا قابو ہو جاتا ہے اور جو چیز غیر مقسوم ہے اس میں تخلیہ کرنے درودک دور کرنے سے انتفاع کا قابو نہیں ہوتا بخلاف بیع کے کہ اس میں قابو حاصل ہو جاتا ہے رہا باری مقرر کرنا تو بحکم عقد اس کا استحقاق اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ ملک موجود ہے حالانکہ عقد جب منعقد ہو جاوے تب اس کا حکم ثابت ہوتا ہے حالانکہ سپرد کرنے کی قدرت ہونا عقد کے واسطے شرط ہے اور شرط ہمیشہ اس سے پہلے ہوا کرتی ہے جس کے واسطے شرط ہو پس باری سے اس کا فائدہ نہ ہوگا کیونکہ وہ بیچھے ہے اور جو چیز بیچھے حاصل ہوئی اس کو سابق نہیں اعتبار کر سکتے ہیں رہا اپنے شریک کو اجارہ دینا تو یہ اس وجہ سے جائز ہے کہ کل اسی کی ملکیت پر حاصل ہوگا تو شائع ہونا متحقق نہ ہوگا اور نسبت کا مختلف ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ جسے کیونکہ اصل میں قبضہ ہو جانا چاہیے جس سے نفع حاصل ہوا اور شریک کو حاصل ہو سکتا ہے علاوہ بریں حسن عے ابو حنیفہ سے جو روایت کی اس میں یہ بھی نہیں جائز ہے بخلاف ایسے اشتراک کے جو بیچھے طاری ہو جائے جسے مثلاً دو شخصوں کو ایک مکان اجارہ پر دیا پھر دونوں میں سے ایک مرگیا تو ظاہر الدیۃ میں زندہ کا اجارہ مشاع باقی رہے گا۔ ع۔ کیونکہ اجارہ باقی رکھنے کے واسطے سپردگی کی قدرت ہونا شرط نہیں ہے اور برخلاف اس صورت کے جو صاحبین نے ذکر کی کہ ایک شخص نے دو شخصوں کو ایک مکان کرایہ دیا تو وہ جائز ہے اس واسطے کہ سپردگی ایک بارگی مجموعہ واقع ہوئی یعنی شیعہ نہیں ہے پھر ان دونوں میں ملک اجارہ حاصل ہونے کے بعد شیوع ہوتا آئندہ طاری ہوا ہے جسے تو یہ شیوع طاری ہوا نہ ابتدائی اور شیوع طاری بالاتفاق جائز ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ جب عقدا جارہ قرار دیا گیا پس اگر ایک شخص نے اپنا کل مکان دوسرے شخص کو اجارہ دیا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر دو شخصوں کو یہی مکان یکبارگی اجارہ پر دیا تو بھی جائز ہے اور اگر ایک شخص کو نصف مکان غیر مقسوم اجارہ دیا یا دو شخصوں میں سے ایک کو نصف اجارہ دیا بعد اس کے دوسرے کو نصف اجارہ دیا تو غیر مقسوم ہونے کی وجہ سے نہیں جائز ہے بخلاف قول صاحبین کے اور اگر ایک شخص کو کل مکان یا دو شخصوں کو یکبارگی اجارہ دیا پھر نصف مکان کا نسخ کر لیا یا دو شخصوں میں سے ایک مرگیا تو نصف کا اجارہ باقی رہے گا۔ قال ویجوز استیجار الظیر باجرة معلومة۔ دودھ پلائی کو باجرت معلومہ اجارہ لینا جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ فَإِنْ أَدْرَعْنَ لَكُمْ فَاتَّوَعُّنَ اجْزَعْنَ دِلَانِ التَّعَامِلِ بِهِ كَانِ جَادِیَا عَلٰی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و قبلہ واقربہ علیہ۔ اس واسطے کہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا کہ اگر ان عورتوں نے یعنی تمہاری مطلقہ زوجات نے تمہاری اولاد کو دودھ پلایا تو تم ان کو ان کی اجرت دے دو اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ جائز ہے اور اس دلیل سے کہ اس کا عمل درآمد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں اور اس سے پہلے برابر چلا آتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایسا کرنے پر قائم رکھا جسے تو معلوم ہوا کہ شرعاً جائز ہے ورنہ آپ منع فرماتے۔ ۷۱

اگر نکاح قائم ہو تو اس حالت میں زوجہ کو ایسی اولاد کے دودھ پلانے کے لئے اجارہ لینا جو اسی کے پیٹ سے پیدا ہو جائے نہیں ہے کیونکہ دیانت کی راہ سے اس پر دودھ پلانا واجب ہے ثم قیل ان العقد یقع علی المنافع وہی خدمتھا للصبی والقیام بہ واللبن یشترک علی طریق التبع بمنزلة الصبیغ فی الثوب - پھر صاحب ایضاح وغیرہ نے کہا کہ دائی کے اجارہ میں عقد دراصل دودھ پر نہیں واقع ہوتا ہے بلکہ دائی کے منافع پر واقع ہوتا ہے۔ اور وہ بچہ کی خدمت کرنا اور اس کے امور کی پرداخت کرنا اور دودھ تو وہ تابع ہو کر مستحق ہوتا ہے جیسے کپڑے میں رنگ۔ وقیل ان العقد یقع علی اللبن والخدمة تابعة ولهذا الوارضته بلبن شاة لا یشترک الاجر - اور شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے کہا کہ عقد اجارہ درحقیقت دودھ پر واقع ہوتا ہے اور بچہ کی خدمت کرنا تو اس کا تابع ہے لہذا اگر دائی اس کو بکری کا دودھ پلا کر پالے تو اجرت کی مستحق نہ ہوگی۔ والاول اقرب الی الفقه - اور قول اول اقرب یا مول فقہ ہے۔ فقہ یعنی فقہ سے یہی ٹھیک معلوم ہوتا ہے کہ اجارہ دراصل خدمت پر واقع ہوتا ہے اور تابع ہے لہذا کافی میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ لان عقد الاجارة لا یعتقد علی اتلاف الاعیانہ تصودا کما اذا استاجر بقرة لیشر بلبنها وسنبلین العذر عن الارضاع بلبن الشاة ان شاء اللہ تعالیٰ - اس واسطے کہ عقد اجارہ بالفقہ مال عین تلف کرنے پر نہیں واقع ہوتا ہے یعنی دودھ تو ایک شے عینی ہے اس کے پینے پر اجارہ نہیں ہو سکتا جیسے مکان بیع کھانے پر اجارہ نہیں ہوتا بلکہ منفعت حاصل کرنے پر ہوتا ہے پس دودھ پر اجارہ نہ ہوگا اور ایسا ہو جائے گا جیسے کوئی گائے اس واسطے اجارہ لی کہ اس کا دودھ پیے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اسی طرح دائی کے دودھ پر بھی اجارہ نہ ہوگا اور بکری کے دودھ پلانے میں اجرت کا استحقاق نہ ہوتا ایک عذر سے جس کو آئندہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے مگر واضح ہو کہ صاحب نہایہ دینی نے اس کو رد کر دیا اور دوسرا قول صحیح ٹھہرایا کہ اجارہ دودھ پر واقع ہوتا ہے چنانچہ نہایہ میں لکھا کہ شمس الائمہ سرخسی نے بسوط میں فرمایا کہ بعض متاخرین نے گمان کیا کہ دودھ پلانے کا اجارہ لینے میں جس چیز پر عقد واقع ہوا وہ بچہ کے واسطے دائی کی خدمت و پرداخت ہے اور دودھ تو وہ تابع ہے اس واسطے کہ دودھ تو ایک شے عین ہے اور عقد اجارہ سے اعیان کا استحقاق نہیں ہوتا بلکہ منافع کا استحقاق ہوتا ہے لیکن اصح یہ ہے کہ یہ عقد دودھ پر واقع ہوتا ہے کیونکہ یہی مقصود ہے اور بچہ کی خدمت و پرداخت وغیرہ تو اس کے تابع ہے۔ اور عقد تو اسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو اصلی مقصود ہے اور ایسا ہی ابن سمانہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے۔ انتہی بعد اس کے صاحب نہایہ نے لکھا کہ پھر جس نے امام محمد سے ایسی نص صریح پائی اور شمس الائمہ سرخسی کے تصحیح کرنے کے بعد اس دلیل واضح سے رجوع کیا تو سوائے محض تعلیل کے کوئی وجہ نہیں ہے یعنی جس نے لکھا یہی اقرب بفقہ ہے اور دودھ پلانے کا اجارہ ہمیں قرآن ثابت ہے تو واجب ہے کہ اسی کو اصل قرار دے کر دھڑوں کے پھل کے واسطے اجارہ لینا اور گلے کو دودھ پینے کے واسطے اجارہ لینا قیاس کیا جاوے یعنی یہ بھی جائز ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ یوں کہا جائے کہ دودھ پینے کے واسطے اجارہ لینا جائز نہیں ہے لہذا دائی کو بھی دودھ کے واسطے اجارہ لینا نہیں جائز ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے کہا اور امام مالک رحمہ اللہ صریح بیان کیا کہ حیوان کو جب تک اس کا دودھ ہے اس وقت تک کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے اور روایت میں ثابت ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسید بن حنفیہ رضی اللہ عنہ کا باغ تین سال پھل کھانے کے واسطے اجارہ لیا حالانکہ اس وقت ہم غیر صحابہ رضی اللہ عنہم موجود تھے اور کسی سے ثابت نہیں ہے کہ اس نے اذکار کیا ہو اور دائی کے اجارہ میں کچھ شک نہیں کہ مقصود اس کا دودھ ہے اور بچہ کی خدمت و پرداخت کرنا تو وہ تابع ہے ورنہ اس کام کے واسطے دائی کی کچھ ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے پس یہ کہنا کہ خدمت اصل ہے اور دودھ اس کا

اور کپڑا ہمیشہ بیع ہوتا ہے ثمن نہیں ہوتا۔ ولا یشتتر تلجیلہ لان اوصافھا اثبات اور طعام ادا کرنے کی مدت بیان کرنا شرط نہیں ہے اس واسطے کہ طعام کے اوصاف تو ثمن ہیں۔ یعنی جو طعام معین و مشار الیہ نہ ہو بلکہ اس کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ رکھا گیا ہو تو وہ ثمن ہوتا ہے اور یہی ہر کیسی و زنی چیز کا حال ہے پس یہ بیع نہیں ہے کہ اس میں میعاد کی ضرورت ہو و یشتتر بیان مکان الایفاء عند ابی حنیفہ خلافا لہما وقد ذکرنا فی البیوع - اور اناج ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا شرط ہے لیکن یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کا اس میں خلاف ہے اور ہم اس کو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ وفی الکسوة یشتتر بیان الاجل ایضاً مع بیان القدر والجنس لانه انما یصیر دیناً فی الذمۃ اذا صار مبیعاً وانما یصیر مبیعاً عند الاجل کما فی السلم - اور کپڑے کے بارہ میں مقدار و جنس کے ساتھ میعاد بیان کرنا بھی شرط ہے کیونکہ کپڑا جب ہی آدمی کے ذمہ لازم ہوتا ہے جبکہ بیع ہو جاوے اور بیع جب ہی ہوگی کہ اس میں میعاد بیان کی جاوے جیسے بیع سلم میں ہوتا ہے۔ قال ولیس للمستاجر ان یمنع زوجها من وطئها لان الوطی حق الزوج فلا یتکمن من ابطال حقه الا تری ان له ان یفسخ الاجارة اذا لم یعلم به صیانة لحقه الا ان المستاجر یمنع عن غشیاھا فی منزله لان المنزل حقه - اور مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دودھ پلائی کے شوہر کو اس کے ساتھ وطی کرنے سے منع کرے یعنی اس کو روکنے کا استحقاق نہیں ہے۔ اس واسطے کہ وطی کرنا اس کے شوہر کا حق ہے تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اس کا حق توڑ دے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ شوہر کو یہ اختیار ہے کہ اگر اس کو بی بی کا نوکری کر لینا معلوم نہ ہو تو وہ اپنے حق کی حفاظت کے واسطے اجارہ فسخ کر سکتا ہے لیکن مستاجر کو یہ اختیار ہے کہ اپنے گھر میں اس کے شوہر کو وطی کرنے سے روکے کیونکہ اس کا مکان اس کا حق ہے فان حبلى کان لہم ان یفسخوا الاجارة اذا خافوا علی الصبی من لبنھا لان لبن الحامل یفسد الصبی فلہذا کان لہم الفسخ اذا مرضت ایضاً - پھر اگر دودھ پلائی حاملہ ہوگئی تو بچہ والوں کو اختیار ہوگا کہ اجارہ فسخ کر دیں جبکہ اس کے دودھ سے بچہ کے حق میں خوف ہو کیونکہ حاملہ کے دودھ سے بچہ کو نقصان پہونچتا ہے۔ اسی واسطے اگر دودھ پلائی بیمار ہو جاوے تو بھی ان کو فسخ اجارہ کا اختیار ہوتا ہے۔ وعلیہا ان تصلح طعام الصبی لان العمل علیہا والحاصل انہ یعتبر فیما لانص علیہ العرف فی مثل هذا الباب فما جرى به العرف من غسل ثیاب الصبی واصلاح الطعام وغیر ذلك فهو علی الظن اما الطعام فعلى والد الولد وما ذکر محمد ان الدھن والریحان علی الظن فذلك من عادة اهل الکوفة - اور دودھ پلائی پر واجب ہے کہ بچہ کا طعام درست کرے کیونکہ جس کام میں بچہ کی منفعت ہے وہ دودھ پلائی پر لازم ہے اور حاصل یہ کہ جس امر میں نص وارد نہیں ہے اس میں ایسے معاملات میں عرف معتبر ہے پس جس بات کا عرف جاری ہو جیسے بچہ کے کپڑے دھونا اور اس کا طعام درست کرنا اور سوائے اس کے دیگر کام یہ دودھ پلائی پر لازم ہوں گے رہا طعام تو وہ بچہ کے والد پر ہوگا۔ اور یہ جو امام محمد نے ذکر فرمایا کہ نیل و خوشبود دودھ پلائی پر واجب ہے تو یہ اہل کوفہ کی عادت پر ہے۔ نہ اور ہمارے یہاں یہ عرف نہیں ہے بلکہ بچہ والوں کے ذمہ ہے اور خلاصہ یہ ہے کہ جب اجارہ کسی کام پر واقع ہوا اور بعض کام ایسے ہیں جو اس کے توابع ہیں جن کی شرط اجارہ میں نہیں ٹھہری تو اس میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وان ارضعتہ فی المدة بلبن شاة فلا اجر لہا لانھا لات عمل مستحق علیہا وهو الارضاع فان هذا الجار ولیس بارضاع فانما لہ یجب الجار لہذا المعنی انہ یختلف الحمل - اور اگر دودھ پلائی نے اس مدت کے اندر بچہ کو بکری کا دودھ پلایا تو اس کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ جو کام اس پر واجب ہوا تھا یعنی دودھ پلانا وہ اس نے نہیں کیا کیونکہ بکری کا دودھ اس کے منہ میں ڈال دینا دوا پلانے کے معنی میں ہے اور دودھ پلائی نہیں ہے پس اسی معنی کی وجہ سے کہہ لیا

بدل گیا ہے کچھ اجرت واجب نہ ہوئی۔ قال ومن دفع الی حائلک غزلا لینسعه بالنصف فله اجر مثله وکذا اذا استاجر حمارا یحمل علیہ طعاما بقفیض منہ فالاجارۃ فاسدۃ لانه جعل الاجر بعض ما ینخرج من عملہ فیصیر فی معنی قفیض الطحان وقد نہی النبی علیہ السلام عنہ وهو ان یتاجر ثورا یطعن لہ حنطۃ بقفیض من دقیقہ وهذا اصل کبیر یعرف بہ فساد کثیر من الاجارات لاسیما فی دیارنا والمعنی فیہ ان المستاجر عاجز عن تسلیم الاجر وهو بعض المنسوج والمحمول وحصولہ بفعل الاجیر فلا یعد هو قادرا بقدرۃ غیرہ وهذا بخلاف ما اذا استاجر لیحمل نصف طعامہ بالنصف الاخر حیث لا یجب لہ الاجران المستاجر تلک الاجر فی الحال بالتعجیل فصار مشترکا بینہما ومن استاجر رجلا لحمل طعام مشترک بینہما لا یجب الاجران ما من جزء یحملہ الا وهو عامل لنفسہ فیہ فلا یتحقق تسلیم المعقود علیہ ۔ اگر کسی نے ایک جولاہے کو سوت دیا تاکہ اس کو آدھے پر بن دے یعنی بنائی میں آدھا کپڑا جو بن کر تیار ہو قرار دیا تو جولاہے کو اس کا اجر اٹھلے گا اور اسی طرح اگر ایک گدھا اس واسطے اجارہ لیا کہ اس پر طعام لاوے جس کی اجرت اس طعام میں سے ایک قفیض ہوگی تو اجارہ فاسد ہے کیونکہ جو چیز اس کے کام سے حاصل ہو اس کا ایک جزو اس نے اجرت ٹھہرایا تو یہ قفیض الطحان کے معنی میں ہو گیا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیض الطحان سے منع فرمایا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک بیل اس واسطے اجارہ لیا کہ چکی میں جوت کر اس کے ذریعہ سے گہیوں پیسے بعوض اس کے کہ اس سے جو آٹا حاصل ہو اس میں سے ایک قفیض دے گا اور یہ قفیض الطحان ایک اس کبیر ہے جس سے بہت سے اجارات کا فاسد ہونا معلوم ہو جاتے خصوصاً ہمارے دیار فرغانہ وغیرہ میں اس کے ذریعہ سے اکثر اجالات کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس کے اندر مجہد یہ ہے کہ متاجر عقد اجارہ کے وقت اجرت دینے سے عاجز ہے کیونکہ اجرت میں تو بنے ہوئے کپڑے کا ایک حصہ ہے یا جولاہا لایا جائے اس کا ایک حصہ ہے اور یہ اجرت تو اجیر کے فعل سے حاصل ہوگی تو اجیر کے قادر ہونے سے متاجر قادر نہ ہوگا اور یہ حکم بخلاف اس صورت کے ہے کہ اگر حال کو اس طرح اجارہ کیا کہ اس اناج کا آدھا بعوض پائی آدھے کے اٹھا کر پہنچا دے کہ اس صورت میں کچھ اجرت واجب نہ ہوگی کیونکہ متاجر نے فی الحال اس کو پیشگی اجرت کا مالک کر دیا تو یہ طعام ان دونوں میں مشترک ہو گیا اور جو شخص اپنے شریک کو مشترک طعام اٹھانے کے واسطے اجارہ کرے تو اجرت واجب نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ جو جزو وہ لا دلاوے تو اس میں اپنی ذات کے واسطے بھی عامل ہوگا پس اس نے معقود علیہ یعنی اپنی ذاتی منفعت کو سپرد نہیں کیا فہ مصنف نے جس حدیث کا اشارہ کیا وہ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسب الفحل اور قفیض الطحان سے منع فرمایا رواہ الدارقطنی والبیہقی والریعلی الموصلی ۔

شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے۔ شیخ ابن القطن نے کہا کہ میں نے دارقطنی کے کل روایات میں یوں پایا کہ عسب الفحل و قفیض الطحان سے منع کیا گیا ہے اور کسی روایت میں یہ نہیں پایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے لیکن شیخ عبدالحق نے احکام میں یونہی مرفوعاً نقل کیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔
باجملہ حاصل یہ ہوا کہ جب اجرت ایسی بیان کی جائے جو اجیر کے فعل کے بعد حاصل ہوگی تو اجارہ فاسد ہوگا اور جو صورت مصنف نے بیان کی کہ نصف اناج کو باقی نصف کی اجرت پر اٹھا کر پہنچا دے تو نصف کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کل بعوض نصف کے کہے تو اجر اٹھلے گا اور اس صورت میں کچھ نہیں واجب ہوگا یعنی جو اجرت بیان کی یہ بھی واجب نہ ہوگی اور اجر اٹھلے گا۔ لیکن اس پر علی کا اعتراض وارد ہوتا ہے

ہے کہ اگر بیان کی ہوئی اجرت یعنی نصف طعام واجب نہ ہو تو دلیل مذکور صحیح نہ ہوگی کہ یہ سب اناج ان دونوں میں مشترک ہو گیا کیونکہ حال جب نصف اناج کا مالک ہو تو شرکت ثابت ہوا اور اگر مالک ہو گیا تو اجرت ثابت ہوگی۔ فانہم۔ اور جس صورت میں کہ گدھا اس واسطے کرایہ لیا کہ اناج لادے اور اسی اناج میں سے ایک قفیز اناج کرایہ قرار دیا تو اجارہ اس وجہ سے فاسد ہے کہ اناج لادلانے کے بعد یہ قفیز حاصل ہوگی۔ تو قفیز الطمان کے معنی ہو گئے پس اجارہ فاسد ہوگا اور اجرا مثل واجب ہوگا۔ ولا یجوز الاجر قفیزا لانه لما فسدت الاجارة فالواجب الاقل مما سمي ومن اجر المثل لانه رضى بحط الزيادة وهذا بخلاف ما اذا اشتراك في الاحتطاب حيث يجب الاجر مانعا ما بلغ عند محمد لان المسمى هناك غير معلوم فلم یصح الحط۔ ولکن اجرت ایک قفیز سے زیادہ نہیں دی جائے گی یعنی جو کچھ اجرا مثل واجب ہو وہ اگر ایک قفیز سے کم ہو یا ایک قفیز ہو تو یہی دیا جائے گا۔ اور اگر ایک قفیز سے زیادہ ہو تو زیادتی نہیں دی جائے گی کیونکہ جب اجارہ فاسد ٹھہر تو بیان کی ہوئی اجرت اور اجرا مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ گدھے کو کرایہ دینے والا ایک قفیز سے زیادتی گھٹانے پر خود ہی راضی ہو گیا کیونکہ وہ ایک قفیز پر راضی ہوا۔

اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ دو شخصوں نے لکڑیاں لانے میں شرکت کی پھر ایک شخص نے جنگل میں لکڑیاں حاصل کیں اور دوسرے نے صرف گھٹے باندھ دیئے تو جس نے لکڑیاں پائیں وہی مالک ہے اور گھٹے باندھنے والے کو صرف اجرا مثل ملے گا۔ لیکن یہ اجرت چاہے جس قدر ہو پوری ملے گی یہ امام محمد کا قول ہے اس وجہ سے کہ یہاں کوئی اجرت مسمی معلوم نہیں ہے تو گھٹانا صحیح نہیں ہوا پس اجرا مثل جس قدر ہو سب واجب ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک شرکت کی وجہ سے لکڑیوں کی آدھی قیمت پر راضی ہو گیا تھا تو اجرا مثل ان لکڑیوں کی آدھی قیمت سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ ایک نے لکڑیاں حاصل کیں اور دوسرے نے گھٹے باندھے ہوں اور اگر دونوں نے لکڑیاں حاصل کیں اور دونوں نے گھٹے باندھے تو دونوں برابر کے شریک ہیں۔ قال ومن استاجر رجلا لغزله هذه العشرة المنغایم اليوم بدرهم فهو فاسد وهذا عند ابی حنیفہ و قال ابو یوسف و محمد فی الاجارات هو جائز لانه يجعل المعقود علیه مملوًا ويجعل ذکر الوقت للاستعجال تصحیحا للعقد فترفع الجهالة۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اس واسطے اجرت پر لیا کہ یہ دس سیر آٹا بجائے دن بعوض ایک درم کے پکاوے تو اجارہ فاسد ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور مبسوط کی کتاب الاجارات میں امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ جائز ہے یہی قول مالک و ثانی و احمد ہے کیونکہ اس کے صحیح کرنے کے واسطے پکانے کے کام کو معقود علیہ ٹھہرایا جائے اور وقت کا بیان فقط جلدی کے واسطے ہے پس جہالت مرتفع ہو جائے گی نہ یعنی یہ اشتباہ نہیں رہے گا کہ کام معقود علیہ ہے یا وقت معقود علیہ ہے کیونکہ ہم نے کام کو معقود علیہ کر کے وقت کا بیان صرف جلدی کی غرض سے رکھا یعنی یہ کام جلدی کے ساتھ ایک ہی دن میں کر دے۔

ولس ان المعقود علیه مجهول لان ذکر الوقت بوجوب كون المنفعة معقودا علیها
وذكر العمل بوجوب كونه معقودا علیه ولا تزجج وتنع الاجير فی الاول فیمنع۔ الم

المناذعة - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجہول ہے اس واسطے کہ وقت کے بیان سے لازم آتا ہے کہ منفعت معقود علیہ ہو یعنی اجیر اتنی دیر تک اپنے آپ کو سپرد کر دے اور کام کے ذکر سے لازم آتا ہے کہ کام ہی معقود علیہ ہو یعنی جب یہ کام پورا کرے تو اجرت کا استحقاق ہوا اور وقت و کام دونوں کے مذکور ہونے سے کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے اور کام معقود علیہ ہونے میں مستاجر کا نفع ہے - اور وقت کے اندر منفعت معقود علیہ ہونے میں نالوائی کا نفع ہے تو جھگڑے تک نوبت پہنچے گی نہ اس واسطے کہ جب دن گزر گیا تو نالوائی اپنی پوری اجرت طلب کرے گا اگرچہ دس سیر آٹا پکانے کا کام پورا نہ ہوا ہو - اور مستاجر اس کام کو معقود علیہ ٹھہرا کر بغیر کام پورا ہونے اجرت دینے سے انکار کرے گا تو جھگڑا ہوگا - واضح ہو کہ اگر نالوائی کو ایک من آٹا پکانے کے واسطے اس شرط پر اجارہ لیا کہ آج ہی اس کام سے فارغ ہو جائے تو بالاجماع اجارہ جائز ہے کیونکہ اس میں وقت شرط ہے نہ معقود علیہ -

اور اگر ایک درزی کو اجارہ لیا اس شرط پر کہ اگر آج اس کو سی دے تو تیرے واسطے ایک درم ہے اور اگر کل سی دے تو تیرے واسطے نصف درم ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط اول جائز ہے اور وقت کا بیان صرف جلدی کے واسطے ہے اور شرط دوم اس کا قرینہ ہے - ع - وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یصح الاجارة اذ قال فی الیوم وقد سمی عمل لانه للظرف فكان المعقود علیہ بعمل بخلاف قوله الیوم وقد مر مثله فی الطلاق - اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اجارہ صحیح ہے جبکہ اس نے یوں کہا ہو کہ (آج کے دن میں) اور کام بیان کر دیا ہو کیونکہ یہ لفظ ظرف زمان کے واسطے ہو گیا تو معقود علیہ صرف کام رہ گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ (آج) اور اس کے مثل طلاق میں گزر چکا ہے نہ جہاں کہا کہ تو طالق کل کے دن میں ہے یا طالق کل ہے اور دونوں کا حکم مفصل بیان کیا - قال و من استجر ارضاً علی ان یکویھا و زرعھا و یسقیھا فهو جائز لان الزراعة مستحقة بالعقد ولا یتاقی الزراعة الا بالسقی والکواب فكان کل واحد منهما مستحقاً کل شرط هذه صفة یکون من مقتضیات العقد فذکوة لا یوجب الفساد - اگر ایک شخص نے کوئی زمین اس شرط پر لی کہ مستاجر اس کو جوئے و زراعت کرے و سیجے تو یہ جائز ہے اس واسطے کہ عقد اجارہ سے زراعت کا استحقاق ہوا اور زراعت بدون جوئے و سیجے کے ممکن نہیں - پس جو تناو سیجنا بھی مستحق ہوا اور ہر شرط جس کی یہ صفت ہو کہ نہ مقتضی عقد میں سے ہو یعنی عقد خود اس کو مقتضی ہو تو اس کو بیان کرنے سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا ہے - فان شرط ان یسقیھا او یکری انھا رہا او یسرقنھا فهو فاسد - اور اگر یہ شرط لگائی کہ زمین کو کوکھر بوئے یا اس کی نہریں اگا کرے یعنی جس نہر سے پانی آتا ہے اس کو اگا کرے یا زمین میں کھاد ڈالے تو یہ شرط فاسد ہے - لانه یشقی اثره بعد انقضاء المدة و انه لیس من مقتضیات العقد فیه منفعة لاحد المتعاقدين و ما هذا حاله یوجب الفساد و لان مواجر الارض یشیر مستاجر و منافع الاجیر علی وجه یشقی بعد المدة فیصیر صفقتان فی صفقة و هو منہی عنه ثم قیل المراد بالتثنية ان یردھا مکروبة ولا شبهة فی فسادہ و قیل ان یکریھا مرتین و هذا فی موضع یشخرج الارض بالکواب مرة و المدة سنة واحدة و ان کانت ثلث سنین لا یشقی منفعة و لیس المراد بکری الانھار الجدا و بل المراد منها الانھار العظام هو یصح لانه یشقی منفعة فی العام القابل -

عقد فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اثر مدت اجارہ گزرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور یہ مقتضیات عقد میں سے بھی نہیں ہے۔ اور اس میں دونوں متعاقدین میں سے ایک کے واسطے منفعت ہے یعنی مالک زمین کا فائدہ متصور ہے اور جس شرط کا حال ایسا ہو وہ موجب فساد ہے اور اس دلیل سے بھی کہ زمین کا مالک ایسے طور پر متاجر کے منافع کا اجارہ لینے والا ہو گیا کہ اس کی منفعت بعد مدت کے باقی رہتی ہے تو یہ عقد گویا ایک صفت میں دو صفت ہو گئے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ کما رواہ احمد عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعاً۔ پھر کہا گیا کہ مکرر گھوڑے سے مراد یہ ہے کہ مالک زمین کو ہل چلائی ہوئی زمین واپس کرے اور اس شرط کے مفسد ہونے میں کچھ شک نہیں یعنی اس میں صریح مالک زمین کا فائدہ ہے اور بعض نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ دوبارہ جوت کو زراعت کرے تو فاسد ہونے کا حکم ایسے مقام میں ہوگا جہاں ایک ہی بار گھوڑے سے پیداوار حاصل ہوتی ہے اور عقد اجارہ بھی ایک ہی سال کے واسطے ہو اور اگر مدت اجارہ تین سال ہو تو اس کی منفعت باقی نہیں رہ سکتی یعنی عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ نہریں اُکارنے سے نالیاں دیر ہے مراد نہیں ہیں بلکہ بڑی نہریں مراد ہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی منفعت آئندہ سال تک رہتی ہے نہ اور صاحب محیط نے کہا کہ مختار یہ کہ نالیاں دیر ہے مراد ہیں۔ لیکن ظاہر اس میں کوئی وجہ فساد نہ تھی کیونکہ اس کی منفعت بعد مدت اجارہ کے باقی نہیں رہ سکتی ہے لہذا مصنف نے اس کی تصحیح کی کہ بڑی نہر مراد ہے کہ اس کی منفعت سال آئندہ میں باقی رہتی ہے لیکن اس میں بھی اگر اجارہ دریا میں سال کے واسطے ہو تو فساد نہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال دان استاجرھا لیزرعھا بزرعة ارض اخری فلا یخیر فیہ۔ اگر زراعت کے واسطے کوئی زمین بعض دوسری زمین کی زراعت کے اجارہ لی تو اس میں بہتری نہیں ہے یعنی مثلاً زبید نے بکر کی زمین زراعت کے واسطے اس شرط پر اجارہ لی کہ اس کی عوض زبیدی زمین بکر زراعت کر لے تو اس میں بہتری نہیں ہے۔ وقال الشافعی ۛ ھو جائز و علی ھذا الجارۃ السکنی واللبس باللبس والركوب بالركوب۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہ جائز ہے و علی ھذا اگر ایک مکان کی سکونت کو بعض دوسرے مکان کی سکونت کے اجارہ لیا یا ایک لباس پہننے کو بعض دوسرے لباس پہننے کے اجارہ لیا۔

یا ایک جانور کی سواری کو بعض دوسرے جانور کی سواری کے اجارہ لیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہ ان المنافع بمنزلة الاعیان حتی جازت الاجارۃ باجورۃ دین ولا یصیر دینا بدین ولنا ان الجنس بالفراۃ یحرم النسا عندنا فصار کسب القوی بالقوی نیۃ والی ھذا اشار محمدؐ ولان الاجارۃ جوزت بخلاف القیاس للعجلۃ والاحتاجۃ عند اتحاد الجنس بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعۃ۔ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بمنزلۃ اعیان ہیں حتی کہ اجارہ قرض اجرت پر جائز ہو جاتا ہے یعنی اگر منافع بمنزلۃ اعیان نہ ہوتے بلکہ دین ہوتے تو یہ دین کا معاوضہ دین سے ہوتا حالانکہ ادھار اجرت پر اجارہ ہو جاتا ہے اور دین کا عوض دین سے نہیں ہوتا تو منع کی کوئی وجہ نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر جنسیت فقط موجود ہو تو ہمارے نزدیک ادھار حرام ہو جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ڈھاکہ کا ڈور یہ بعض ڈھاکہ کے ڈور کے ادھار فروخت کیا اور اسی جانب امام محمدؒ نے اشارہ کیا

ہے اور اس دلیل سے کہ اجارہ تو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے بخلاف قیاس جائز رکھا گیا ہے اور ایک جنس ہونے کے وقت کوئی حاجت نہیں بخلاف اس کے جب جنس منفعت مختلف ہو تو ایک دوسرے کی حاجت پائی جاتی ہے نہ پھر اگر ایک جنس ہونے کی صورت میں مستاجر نے منفعت حاصل کی تو ظاہر الروایۃ میں اس پر اجرا مثل واجب ہوگا۔ قال واذا كان الطعام بين رجلين فاستاجر احدهما صاحبه او حمار صاحبه على ان يعمل نصيبه فعمل الطعام كله فلا اجر له۔ اگر اناج دو شخصوں میں مشترک ہو پس ایک شریک نے دوسرے شریک کو یا دوسرے شریک کے گدھے کو اس واسطے اجارہ لیا کہ اناج میں سے اس کا حصہ اٹھا کر بیچا دے پس اس نے کل طعام اٹھا کر بیچا یا تو اس کے واسطے کچھ اجرت نہ ہوگی یعنی اجرا لمسی یا اجرا مثل میں سے کچھ نہ ہوگا۔ وقال الشافعي له المسمى لان المنفعة عين عند ربيع العين مثالا جائز فصار كما اذا استاجر دارا مشتركة بينه وبين غيره ليضع فيه الطعام او عبدا مشتركا ليغيط له الثياب۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس کو اجرت مسمی ملے گی اس واسطے کہ منفعت ان کے نزدیک بمنزلہ عین ہے حالانکہ مال عین غیر مقسوم کا بیچنا جائز ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اناج رکھنے کے واسطے ایسا مکان کیہ پر لیا جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہے یا کپڑا سینے کے واسطے ایسا غلام اجارہ کیا جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہے۔

چنانچہ اجرت واجب ہوتی ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ع۔ ولنا انه استجرة لعمل لا وجود له لان الحمل فعل حسی لا يتصور في الشائع بخلاف البيع لانه تصرف حكمی واذا لم يتصور تسليم المعقود عليه لا يجب الاجر ولان ما من جزئ بمجملة الا وهو شريك فيه فيكون عاملا لنفسه فلا يتحقق التسليم بخلاف الدار المشتركة لان المعقود عليه هنالك المنافع ويتحقق تسليمها بدون وضع الطعام وبخلاف العبد لان المعقود عليه انما هو ملك نصيب صاحبه وانه امر حكمی يمكن ايقاعه في الشائع۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ اس نے شریک یا اس کے گدھے کو ایسے کام کے واسطے اجارہ لیا جو متمیز موجودہ نہیں ہے کیونکہ بوجہ اٹھانا محسوس فعل حسی ہے یعنی حکمی نہیں ہے تو یہ غیر مقسوم چیزیں متصور نہیں ہو سکتا بخلاف بیع کے اس واسطے کہ بیع ایک تصرف حکمی ہے اور جب معقود علیہ سپرد کرنا متصور نہ ہو تو اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے کہ ہر جزو جس کو منتقل کرے ضرور ہے کہ اس میں خود شریک ہوگا تو اپنی ذات کے واسطے عامل ہوگا تو سپرد کرنا متحقق نہ ہوگا پس اجرت واجب نہ ہوگی۔

بخلاف ایسے گھر کے جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہے وہاں کرایہ اس وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ معقود علیہ منافع ہیں اور ان کا سپرد کرنا بدو ن اناج رکھنے کے ممکن ہے پس اناج رکھنے سے بدرجہ اولی ممکن ہے اور بخلاف غلام مشترک کے کہ وہاں معقود علیہ صرف دوسرے کا حصہ ملکیت ہے اور یہ ملکیت ایک امر حکمی ہے جو غیر مقسوم میں واقع ہو سکتی ہے۔ ومن استاجر امرضاد لم يذکر انه يزرعها اداى شي يزرعها فالاجارة فاسدة لان الارض تستاجر للزراعة وغيرها وكذا ما يزرع فيها مختلف فمنه ما يضرب الارض وما لا يضربها غيره فلم يكن المعقود عليه معلوما۔ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ لی اور یہ بیان نہ کیا کہ میں اس میں زراعت کروں گا یا زراعت کو بیان کیا مگر یہ بیان نہ کیا کہ کیا چیز زراعت کروں گا تو اجارہ فاسد

ہے اس واسطے کہ زمین کبھی زراعت کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے کام کے واسطے اجارہ لی جاتی ہے مثلاً پیڑ لگانا یا کوئی عمارت بنانا۔ اور اس سے جو چیز کہ اس میں بوئی جاوے وہ بھی مختلف ہوتی ہے پس بعض چیز ایسی ہے جو زمین کو مضر ہوتی ہے جیسے رطبہ و ترکاریاں اور بعض چیز اتنی مضر نہیں ہوتی ہے تو معقود علیہ معلوم نہ ہوا ہے اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ فان زرعا و مضمی الاجل فله المسمی و هذا استحصان و فی القیاس لای يجوز و هو قول من اذ لانه وقع فاسدا فلا ینقلب جائزا و وجه الاستحصان ان الجہالة امر تفتت قبل تمام العقد فینقلب جائزا کما اذا امر تفتت فی حالة العقد و صار کما اذا سقط الاجل المجهول قبل مضیه و الخیار الزائد فی المدة۔ پھر اگر اجارہ مذکورہ میں اس نے زمین کے اندر زراعت کی اور میعاد گزر گئی تو جو کچھ اجرت ٹھہری ہے استحساناً واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو اور یہی زعفر کا قول ہے کیونکہ عقد مذکور فاسد واقع ہوا تھا تو بدل کر جائز نہ ہو جائے گا یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عقد مذکور پورا ہونے سے پہلے معقود علیہ کی جہالت جاتی رہی یعنی معلوم ہو گیا کہ اس نے زراعت کے واسطے لی اور جو چیز بوئی وہ بھی معلوم ہو گئی اور مالک زمین خاموش ہے یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو عقد مذکور منقلب ہو کر جائز ہو گیا جیسے اگر عقد کی حالت میں جہالت مرتفع ہوئی تو بالاتفاق جائز ہو جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے بیع میں میعاد مجہول قبل گزرنے کے ساقط کر دی اور جیسے خیاب شرط میں تین روز سے زیادتی کو تین روز کے اندر ساقط کر دیا تو دونوں جائز ہو جاتے ہیں۔ ومن استاجر حمارا لی بغداد بدھم ولم یسم ما یحمل علیہ محمل ما یحمل الناس فنفق فی بعض الطريق فلا ضمان علیہ لان العین المستأجرة امانة فی ید المستأجر وان كانت الاجارة فاسدة۔ اگر ایک شخص نے ایک گدھا بغداد تک بعوض ایک درم کرایہ کیا اور یہ نہیں بیان کیا کہ اس پر کیا لادے گا۔ پھر اس نے وہ چیز لادی جو لوگ لادا کرتے ہیں پھر وہ راستہ میں مر گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ جو چیز اجارہ لی جاتی ہے وہ مستاجر کے پاس امانت ہوتی ہے اگرچہ اجارہ فاسد ہو فہاں اگر متناجر مخالفت کرے تو وہ غاصب ہو کر ضامن ہو جاتا ہے اور یہاں اس نے لوگوں کی عادت کے مخالف کوئی چیز نہیں لادی تو وہ غاصب نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ لادنے کی چیز ابتداء سے عقد میں بیان نہیں ہوئی تھی لہذا اجارہ فاسد واقع ہوا تھا کیونکہ بار محمول مجہول تھا اگرچہ لادنے کے بعد یہ جہالت جاتی رہی اور معلوم ہو گیا کہ اس چیز کے لادنے کے واسطے اجارہ تھا۔ فان بلغ الی بغداد فله الاجر المسمی استحساناً علی ما ذکرنا فی المسألة الاولى وان اختصما قبل ان یحمل علیہ فی المسألة الاولى قبل ان یزرع نقضت الاجارة دفعا للفساد اذا الفساد قائم بعد۔ پھر اگر اس نے بغداد تک پہنچا دیا تو اس کو استحساناً وہ اجرت ملے گی جو بیان ہوئی ہے جیسا کہ ہم نے مسئلہ اول میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر موجد و مستاجر نے اس مسئلہ میں بوجھ لادنے سے پہلے اور مسئلہ اول میں زراعت کرنے سے پہلے باہم جھگڑا کیا تو فساد دور کرنے کے واسطے اجارہ توڑ دیا جائے گا اس واسطے کہ فساد ابھی تک قائم ہے۔

باب ضمان الاجیر

یہ باب اجیر کی ضمانت کے بیان میں ہے

اجیر سے مراد وہ شخص جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے اجارہ پر دیا ہو خواہ کار خدمت ہو جیسے لوگ ہوتے ہیں یا کوئی کاریگری ہو جیسے نالوائی و دھوبی و درزی و چرواہا وغیرہ۔ قال الاجراء علی ضربین اجیر مشترک واجیر خاص فالمشترک من لا یتحقق الاجرة حتی یعمل کالصباغ والقصار لان المعقود علیہ اذا کان هو العمل واثره کان له ان یعمل للعامة لان منافعه لم تصر مستعققة لواحد فمن هذا الوجه یسمی اجیراً مشترکاً۔ اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں ایک اجیر مشترک اور دوم اجیر خاص، پس اجیر مشترک وہ شخص ہے جو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا یہاں تک کہ کام پورا کر دے جیسے رنگریز و استری کرنے والا اس واسطے کہ اجارہ میں جب معقود علیہ یا اس کا اثر ہو تو اجیر کو اختیار ہے کہ تمام لوگوں کے واسطے کام کرے اس واسطے کہ ایسے اجیر کے منافع کسی ایک شخص کے مستحق نہیں ہوتے ہیں تو اس راہ سے اس کو اجیر مشترک کہتے ہیں۔ قال والمتاع امانة فی یدہ فان هلك لم یضمن شیاً عند ابی حنیفة و هو قول زفر و یضمنہ عندہما الا من شیء غالب الخریق الغالب والعدو المکابر۔ اور اجیر مشترک کے پاس جو متاع دی جاوے وہ امانت ہوتی ہے پس اگر تلف ہو جاوے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ ضامن نہ ہوگا اور یہی زفر کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا الا اس صورت میں کہ کوئی عام غالب آفت سے تلف ہو جیسے عام طور پر آگ، لگ گئی یا قاتل دشمن نے حملہ کر کے برباد کیا ہو۔ لہذا ما روی عن عمرو علی رضی اللہ عنہما انہما کاننا یضمنان الاجیر المشترك۔ اور صاحبین کی دلیل حضرت عمرو و حضرت علی رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ یہ دونوں اجیر مشترک کو ضامن ٹھہراتے تھے فے قال الثانی اخبرنا ابراہیم بن ابی یحیی عن جعفر ابن محمد عن ابیہ محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ انہ کان یضمنان الصباغ والصباغ وقال لا یصلح للناس الا ذلک۔ یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ رنگریز اور سونار سے ضمان دلواتے اور فرماتے کہ لوگوں کے واسطے سوائے اس کے اصلاح نہیں ہے۔ رواہ البیہقی باسنادہ عنہ۔ لیکن اس اسناد میں انقطاع ہے اس واسطے کہ امام محمد باقر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا جبکہ اپنے دادا حسین ابن علی رضی اللہ عنہما کو نہیں پایا ہے۔

اور ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں ہے اس واسطے کہ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ ثقہ ہیں تو ان کا ارسال حجت ہے۔ ع م۔ ولان الحفظ مستحق علیہ اذ لا یمکنہ العمل الا بہ فاذا هلك بسبب یمکن الاحتراز عنہ کالغصب والسوقۃ کان التقصیر من جہتہ فیضمنہ کالدلیعة اذا کانت باجراً بخلاف ما لا یمکن الاحتراز عنہ کالموت حتف الفہ والخریق الغالب وغیرہ لانه لا تقصیر من جہتہ ولا بی خنیفة ان العین امانة فی یدہ لان القبض حصل باذنه ولہذا لو هلك بسبب لا یمکن الاحتراز

عنه لا یضمنه ولو كان مضمونا یضمنه كما فی المغموب والحفظ مستحق علیه تبعاً لا مقصوداً ولهذا لا یقابله الاجر بخلاف المودع بالاجر لان الحفظ مستحق علیه مقصوداً حتی یقابله الاجر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ بھی ہے کہ اجیر کے ذمہ حفاظت کرنا واجب ہے کیونکہ بدون حفاظت کے وہ کام نہیں کر سکتا ہے۔ پس اگر ایسے سبب سے تلف ہو جس سے احتراز ممکن ہے جیسے غضب و چوری وغیرہ تو یہ اجیر کی جانب سے تقصیر ہوگی پس ضامن ہوگا جیسے ودیعت اگر اجرت پر ہو یعنی مستودع کے واسطے حفاظت کی اجرت تھہرائی گئی ہو تو ایسی صورت میں ضامن ہوتا ہے بخلاف اس کے جب ایسے سبب سے تلف ہو جس سے بجاؤ ممکن نہیں ہے جیسے چرواہے کے پاس بکری اپنی موت سے مرگئی یا جیسے عموماً آگ لگ گئی یا ڈاکا پڑا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ اجیر کی جانب سے کوئی تقصیر نہیں ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے پاس مال عین امانت تھا کیونکہ مستاجر کی اجازت سے اس نے قبضہ کیا اور اسی واسطے اگر ایسے سبب سے تلف ہو جس سے احتراز ممکن نہیں ہے تو وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مال مذکور اس کے پاس ضمانت میں ہوتا تو وہ ضرور ضامن ہوتا جیسے مال مفصر ہے میں ہوتا ہے یعنی غاصب ہر حال میں ضامن ہوتا ہے اور رہا یہ کہنا کہ اجیر کے ذمہ حفاظت واجب ہے تو قصد ایہ اس پر واجب نہیں کیا گیا ہے۔ اور اسی واسطے حفاظت کے مقابلہ میں سمجھ اجرت نہیں ہے بخلاف اس شخص کے جس کو اجرت پر ودیعت دی گئی ہے کیونکہ قصد اس پر حفاظت واجب ہے حتی کہ اس کی حفاظت کے مقابلہ میں اجرت ہے۔ قال وما تلف بعلمه كخروق الثوب من وقد وزلق الحمال والنقطاع الحبل الذي يشد به المكارى الحبل وغرق السفينة من مداه مضمون عليه وقال زفر والشافعي لا ضمان عليه لانه امره بالفعل مطلقاً فينتظمه بنوعيه المعيب والسليم وصار الاجير الواحد ومعين القصار۔ اور جو کچھ اجیر مشترک کی بد حرکت سے تلف ہوا جیسے اس نے اپنی کندی کی چوٹ سے کپڑا چھاڑ دیا یا حمال پھسل پڑا بدون لوگوں کے اثر دھام و دھکے کے یا جانور کر آیا یہ کرنے والے نے جس رسی سے بوجھ باندھا تھا وہ رسی ٹوٹ گئی یا ملاح کے کھینچنے سے کشتی غرق ہو گئی تو اس سب میں اجیر پر ضمان واجب ہے۔ یہ ہمارا قول ہے اور زفر و شافعی نے فرمایا کہ اس پر ضمان نہیں ہے کیونکہ مالک متاع نے اس کو مطلقاً کام کرنے کا حکم دیا تو یہ اجارت سیدھی طرح کام کرنے دہری طرح کام کرنے دونوں کو شامل ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے اجیر خاص یا کندی کرنے والے کا معین ہوتا ہے فہ یعنی ان پر ضمان نہیں ہے اگرچہ کام بگڑ جاوے۔ حاصل یہ کہ اجیر خاص پر ضمان نہ ہونا اسی وجہ سے کہ اس کو مطلقاً اجازت ہے۔ اسی طرح جب اجیر مشترک کو مطلقاً کام کی اجازت دی تو عیب دار کام اور درست کام دونوں کو شامل ہے پس ضامن نہ ہوگا۔ ولنا ان الداخل تحت الاذن ما هو الداخل تحت العقد وهو العمل الصالح لانه هو الوسيلة الى الاثر وهو المعقود عليه حقيقة حتى لو حصل بفعل الغير بحسب الاجر فلم يكن المفسد ما ذونانية بخلاف المعين لانه متبرع فلا يمكن تقيده بالصالح لانه يمنع من التبرع وفيما نحن فيه يعمل بالاجر فاما مكن تقيده

بجلاف الاجیر للواحد علی ما نذکوة انشاء اللہ تعالیٰ والنقطاع الحبل من قلة اہتمامہ فکان من منیعہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اجازت کے تحت میں وہی چیز داخل ہے جو عقد اجارہ کے تحت میں داخل ہے اور وہ صرف ٹھیک کام ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ سے اثر حاصل ہو سکتا ہے یعنی مثلاً کپڑے میں کندی یا رنگ یا بیل بوٹے کا اثر ٹھیک کام سے پیدا ہوگا اور یہی اثر درحقیقت معقود علیہ ہے حتیٰ کہ اگر غیر کے فعل سے یہ حاصل ہو تو اجرت واجب ہوگی یعنی مثلاً درزی یا رنگریز نے دوسرے سے سلایا یا رنگایا تو اجرت واجب ہو جاتی ہے بشرطیکہ بذات خود کام کرنا مشروط نہ ہو پس معلوم ہوا کہ بگاڑ دینے والا کام داخل اجازت نہیں ہے بخلاف اس کے جو شخص کندی گر کا معین ہو۔ وہ اس واسطے ضامن نہیں ہے کہ اس نے احسانا کام کر دیا تو اس کے حق میں درست کام کرنے کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ اپنے احسان سے باز رہے گا اور جس مسئلہ میں ہم کلام کرتے ہیں یہ تو اجرت پر کام کرتا ہے تو اس کے ساتھ درست کام کرنے کی قید لگانا ممکن ہے۔ اور بخلاف اجیر خاص کے کہ وہ جس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا ہے اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

اور واضح ہو کہ رشتی کے ٹوٹ جانے سے اس وجہ سے ضامن ہوا کہ اس نے اہتمام میں کوتاہی کی تو یہ اسی کی حرکت کا نتیجہ ہے۔ قال الا انه لا یضمن بہ بنی آدم ممن غرق فی السفینۃ او سقط من الدابة وان کان بسوقہ وقودہ لان الواجب ضمان الادمی وانه لا یجب بالعقد وانما یجب بالجناية ولہذا یجب علی العاقلۃ وضمان العقود لا تتحملہ العاقلۃ۔ لیکن اجیر مشترک بوجہ اپنے فعل کے بنی آدم کا ضامن نہ ہوگا جو کشتی میں غرق ہو جائے یعنی اگر ملح کی کشتی میں سے آدمی غرق ہو یا مع کشتی غرق ہو یا بھاڑے کے ٹوڑے سے آدمی گر کر مرے تو اجیر ضامن نہ ہوگا اگرچہ اس کی کشتی چلانے یا جانور بانگنے کی وجہ سے ہو (اگرچہ بہت چھوٹا بچہ ہو جو خود نہیں بیٹھ سکتا۔ التمر تاشی۔ ع) اس واسطے کہ اس صورت میں واجب تو آدمی کی ضمانت ہے اور یہ ضمانت بذریعہ عقد کے نہیں واجب ہوتی ہے بلکہ بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے یعنی اگر قتل یا زخمی کرے تو ضامن ہوتا ہے اور اسی وجہ سے یہ ضمانت مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے اور جو ضمانت بوجہ عقد معاملہ کے واجب ہوتی ہے اس کو مددگار برادری نہیں اٹھاتی ہے فہے واضح ہو کہ اجیر مشترک کے ضامن ہونے میں مجتہدین صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے بعض کے نزدیک ضامن ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا لہذا بعض متاخرین فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ اجیر و مستاجر دونوں نصف قیمت پر صلح کر لیں اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع تو ضمان یا عدم ضمان پر ہے اور یہ قول صلح کرنے کا اس سے خارج ہوا تو یہ باطل ہوا۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مقصود یہ ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ہوا بلکہ ایک ہی شخص سے روایات مختلفہ وارد ہوئیں حتیٰ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جیسے اجیر مشترک کو ضامن بنانے کی روایت آئی ویسی ہی عدم تضمین کی بھی روایت آئی اگرچہ روایت شافعی صحیح اور دوسری بظاہر ضعیف ہے یا مجملہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال مختلف ہیں تو قاضی کسی قول پر فیصلہ کرنا مشکل ہے لہذا یہ اولیٰ ہوگا کہ اجیر و مستاجر باہم صلح کر لیں اور نصف قیمت کی کوئی قید نہیں ہے۔ بلکہ جس طرح چاہیں صلح کر لیں تو حاصل یہ ہوا کہ ان کے اختلاف کی صورت میں صلح

کر لینے کا فتویٰ دیا جاوے ولیکن اگر باہم صلح نہ کریں تو لا محالہ حاکم کو کچھ دینا پڑے گا۔ م۔ بعض علما نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا۔ الخلاصہ۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر و علی و غیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ ع۔ فقیہ ابواللیث نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ ہے۔ تاج الشریعہ۔ شیخ مرصیانی و قاضی خاں بھی اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ اگر مروج یا ہوا یا پہاڑ کی ٹکڑے سے کشتی غرق ہو یا لوگوں کے اژدھام سے جمال پھسل پڑے تو ضمان نہیں ہے۔ کذا فی الاختیار۔ قال واذا استاجر من یحمل لہ دنا من الفرات فوقع فی بعض الطرق فانکسروا ان شاء منہ تيمته فی المكان الذی حملہ ولا جبر لہ وان شاء منہ تيمته فی الموضع الذی انکسر واعطاه اجرہ بحسبہ اما الضمان فلما قلنا والسقوط بالعثا واد بالقطاع المحمل وكل ذلك من صنيعه واما الخيار فلانه اذا انکسر فی الطريق والحمل شی واحد تبين انه وقع تعد یا بین الابتداء من هذا الوجه وله وجه آخر وهو ان ابتداء الحمل حصل باذنه فلم یکن من الابتداء تعد یا وانما صار تعد یا عند انکسره فیمیل الی ای الوجهین شاروفی الوجه الثاني له الاجر بقدر ما استوفی فی الوجه الاول لا اجر له لانه ما استوفی اصلا۔ اگر ایک شخص کو مزدور مقرر کیا کہ دریائے فرات سے میرا شہد کا خم فلاں مقام تک پہنچا دے پھر وہ راستہ میں کسی مقام پر گر کر ٹوٹ گیا تو متاجر کو اختیار ہے کہ جہاں سے وہ خم اٹھوایا ہے وہاں جو کچھ اس کی قیمت تھی وہ تاوان لے لے۔ اور جمال کو کچھ مزوری نہ ملے گی یا جس مقام پر ٹوٹا ہے یہاں جو کچھ اس کی قیمت ہے وہ لے لے اور جمال کو اس کے حساب سے اجرت دے دے یعنی مثلاً نصف راستہ پر ٹوٹا تو آدھی اجرت و علی هذا القیاس۔ پھر ضمانت اس وجہ سے واجب ہوگی کہ وہ اجیر مشترک تھا جس کی حرکت سے مال تلف ہوا تو وہ ضامن ہوا اور خم گر پڑنا خواہ اس کے پھسلنے کی وجہ سے ہو یا رسی ٹوٹ جانے سے ہو ہر ایک اسی کی حرکت ہے کہ اس نے اہتمام کے ساتھ احتیاط نہ کی۔ اور متاجر کو دونوں باتوں میں اختیار اس وجہ سے ہوا کہ جب وہ راستہ میں ٹوٹ گیا حالانکہ بوجھ پہنچانا ایک ہی چیز ہے تو ظاہر ہوا کہ ابتداء سے اسی وجہ سے تعدی واقع ہوئی تھی یعنی گویا ابتداء ہی سے اس نے توڑ دیا اور یہاں ایک دوسری وجہ بھی موجود ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ابتدائی اٹھانا تو متاجر کی اجازت سے واقع ہوا تھا تو ابتداء سے تعدی نہ تھا بلکہ توڑنے کے وقت تعدی ہو گیا۔ پس جب تاوان ان دونوں باتوں کے درمیان دائر ہے یعنی ابتداء سے تعدی تھا یا توڑنے کے وقت ہو گیا تو متاجر کو اختیار ہوا کہ دونوں میں سے جس جانب چاہے اختیار کرے۔ مگر دوسری صورت میں اجیر کو اس قدر اجرت ملے گی جس قدر متاجر نے اس کا کام پایا ہے یعنی جہاں تک اس نے خم پہنچایا ہے اور پہلی صورت میں اس کو کچھ اجرت نہیں ملے گی۔

کیونکہ متاجر نے اس کے کام میں سے کچھ نہیں لیا ہے کیونکہ جہاں سے خم اٹھوایا وہیں کی قیمت لے لی اور اور اس صورت میں قیمت میں کچھ زیادتی نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ٹوٹنے کے مقام کی قیمت لی تو یہاں کی قیمت کچھ بڑھی ہوئی ہوگی۔ اور یہ نفع حال کے کام سے حاصل ہوا لہذا اس کی اجرت دینا واجب ہوگی۔ قال واذا فسد الفصاد او بزع البزاع ولم يتجاوز الموضع المتعار فلا ضمان علیه فيما عطب من ذلك وفي

الجامع الصغير بيطار بزرغ دایہ بدانق فنفت او حجام جم عبد ابا مرمولاہ فمات لاضمان علیہ وفی کل واحد من العبارتین نوع بیان وجه انه لا یسکنه التحرز عن السراية لانه یتنی علی قوۃ الطباع وضعفها فی تحمل الالہم فلا یمکن التفتید بالمصلح من العمل ولا کذلک وق الثوب ونحوہ مما قد مناه لان قوۃ الثوب ورقته تعرف بالاجتهاد فامکن القول بالتفتید - اور اگر جراح نے فصد لی یا جانوروں کے بيطار نے جانور کی رگ میں نشتر دیا اور جہاں نشتر دیا جاتا ہے وہاں سے تجاوز نہیں کیا تو اس کی وجہ سے جو کچھ ہلاکت وغیرہ پیش آوے تو اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک بيطار نے بعوض ایک وانگ کے جانور کو نشتر دیا پس وہ ہلاک ہو گیا یا پھنسنے لگانے والے نے ایک غلام کو بحکم اس کے مولیٰ کے پھنسنے لگائے پس غلام مر گیا تو بيطار یا حجام پر ضمان نہیں ہے۔ ان دونوں عبارتوں میں ہر ایک سے ایک طرح کا بیان ظاہر ہوتا ہے یعنی عبارت مختصر میں موضع معناد کا بیان ہے اور اجازت سے سکوت ہے اور جامع صغیر میں اجازت کا بیان ہے اور موضع معناد سے سکوت ہے۔ پس ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زخم کو سراپت سے بچانا اس کے امکان میں نہیں ہے کیونکہ یہ تو طبیعت کی قوت و منفعت پر مبنی ہے۔ یعنی بعض طبیعت تو درد زخم اٹھانے میں قوی ہوتی اور بعض کمزور ہوتی ہے تو درست کام کی قید لگانا ممکن نہیں ہے۔ بخلاف کپڑے وغیرہ کی کندی وغیرہ میں جو سابق میں مذکور ہے کہ اس میں ایسا نہیں ہے کیونکہ کپڑا کٹنے میں کپڑے کی قوت و باریکی اپنی کوشش سے دریافت ہو سکتی ہے تو ان میں درست کام کی قید لگانا ممکن ہے۔ پھر اگر عبارت جامع صغیر میں موضع معناد سے تجاوز ہو تو ضامن ہوگا۔ اور عبارت مختصر میں اگر بدولت اجازت ہو تو ضامن ہوگا۔ ک۔

اور یہاں ایک عجیب مسئلہ ہے کہ ختنہ کرنے والے نے اگر حشفہ کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے کہ اگر مختون اچھا ہو گیا تو نانی پر پوری جان کی دیت واجب ہوگی جیسے زبان کاٹ ڈالنے میں ہوتا ہے اور اگر وہ مر گیا تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال دالاجیر الخاص الذی یتحقق الاجرة بتسليم نفسه فی المدة وان لم یعمل کممن استوجر شهرا للخدمة او لری الغنم وانما سمي اجیر و حد لانه لا یمکن ان یعمل لغيره لان منافعه فی المدة صارت مستحقه له والاجر مقابل بالمنافع ولهذا یتقی الاجر مستحقا وان لقص العمل۔ اور قسم دوم اجیر خاص وہ ہوتا ہے جو مدت مقررہ کے اندر اپنی ذات کو سپرد کر دے اگرچہ کام نہ کیا ہو جیسے ایک شخص ایک مہینہ تک خدمت کے واسطے نوکر رکھا گیا یا بکریاں چرانے کے واسطے نوکر رکھا گیا۔ اور اس کا نام اجیر واحد بھی ہے کیونکہ وہ کسی دوسرے کا کام نہیں کر سکتا اور اجیر واحد کے ہی معنی ہیں کہ ایک شخص کا اجیر ہو اس واسطے کہ اس مدت مقررہ کے اندر اس کے منافع کل اسی ایک اجیر کے مستحق ہو گئے اور کل اجرت اسی منافع کے مقابل ہے۔ ولہذا اجرت کا استحقاق ثابت رہتا ہے اگرچہ کام توڑ دیا جائے۔ فہے بخلاف اجیر مشترک کے کہ اگر متاجر کے قبضہ سے پہلے کام توڑ دیا گیا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام محمد سے روایت ہے کہ اگر ایک درزی نے ایک شخص کا کپڑا ایک درم اجرت پر سیا پھر کپڑے کے مالک کا قبضہ ہونے سے پہلے کسی نے سلائی ادھیر ڈالی تو درزی کو اجرت کا استحقاق نہ ہوگا اور اگر خاص نوکر سے کپڑا سلوایا پھر ادھیر ڈالا یا کسی نے ادھیر ڈالا تو نوکر اپنی تنخواہ کا

مستحق ہوگا۔ ک ع۔ پھر اجیر خاص کو بدون کام کے اجرت کا استحقاق جب ہی ہوتا ہے کہ اس کام کا قابو حاصل ہو اور اگر کسی عذر کی وجہ سے کام کا قابو نہ ہو تو تنخواہ واجرت واجب نہ ہوگی۔ چنانچہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر جنگل میں گارا بنانے کے واسطے کسی شخص کو اجیر خاص کیا پھر اجیر اس کام کے واسطے جنگل کو نکلا مگر اس کے بعد برابر اس دن بھر پانی برسا تو وہ مزدوری کا مستحق نہ ہوگا اور شیخ مرغینانی اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ قال ولا ضمان علی الاجیر الخاص فیہا تلف فی یدہ ولا ما تلف من عملہ۔ اور اجیر خاص کے قبضہ میں جو چیز تلف ہو یا اس کے کام سے تلف ہو تو اجیر خاص پر اس کی ضمان نہیں ہے۔ مثلاً کوئی چیز اس کے پاس سے چوری گئی یا گم ہو گئی یا کسی نے غصب کر لی یا اس کے کام سے بیچہ یا بھاڑا ٹوٹ گیا یا کندی سے کپڑا پھٹ گیا یا گوشت پکھنے میں خراب ہو گیا یا روٹی جل گئی و مانند اس کے کوئی کام خراب ہوا تو اجیر خاص ضامن نہیں ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ اور یہ سب اس وقت تک کہ عمداً نہ ہو اور اگر اس نے عمداً ایسا کیا تو مستودع کے مانند بلا خلاف ضامن ہوتا ہے۔ ع۔

پس حاصل یہ کہ وہ چیز تباہ کرنے یا کام خراب کرنے میں جبکہ عمداً ہو بالا جماع ضامن ہے اور تباہ ہوجانے یا بگڑ جانے میں بغیر عمدی حرکت کے بالا جماع ضامن نہیں ہے خواہ چیز تلف ہو یا کام سے خراب ہو۔ اما الاول فلان العین امانة فی یدہ لانه قبض باذنه۔ پس اس کے قبضہ میں مال عین تلف ہونے کی عدم ضمانت اس وجہ سے ہے کہ مال عین اس کے قبضہ میں امانت ہے کیونکہ اس نے متاجر کی اجازت سے قبضہ کی ہے نہ کہ پس امین سے بلا تعدی وہ ضامن نہ ہوگا۔ وهذا ظاہر عندہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر تو ظاہر ہے نہ کہ حتیٰ کہ اجیر مشترک ان کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ وکذا عندہما لان تضمین الاجیر المشترك نوع استعصان عندہما لصيانة اموال الناس۔ اور اسی طرح صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ اجیر مشترک کو ضامن ٹھہرانا صاحبین کے نزدیک ایک نوع کا استحسان ہے تاکہ لوگوں کے احوال محفوظ و مصون رہیں نہ کہ کیونکہ وہ مہینوں کی چیزیں لے کر زیادہ اجرت کے واسطے کام کرتا ہے اور اکثر حفاظت میں کوتاہی کرتا ہے تو استحساناً ضامن کیا گیا تاکہ حفاظت ہے واجیر الوحد لا یتقبل الاھمال فیکون السلامة غالباً فیوخذ فیہ بالقیاس۔ اور اجیر خاص تو کسی دوسرے کے کام قبول نہیں کرتا تو غالباً اس میں سلامت و حفاظت ہے تو اس کے حق میں اصلی قیاس لیا جائے گا۔ نہ کہ وہ ضامن نہیں ہے۔ واما الثانی۔ رہا بیان دوم یعنی جو اس کے کام سے تلف ہوا اس کا بھی ضامن نہیں ہے۔ فلان المنافع متی صارت مملوكة للمستاجر فاذا اموة بالتصرف فی ملكه صح ویصیر نائباً ما بہ نصار فعلہ منقولاً الیہ کانه فعل بنفسہ فلہذا لا یضمنہ واللہ اعلم۔ اس واسطے کہ منافع جبکہ متاجر کے مملوک ہو گئے تو جب متاجر نے اس کو اپنی ملکیت میں تصرف کا حکم دیا تو یہ حکم صحیح ہوا اور وہ متاجر کا قائم مقام ہو گیا تو اجیر خاص کا فعل منتقل بجانب متاجر ہوا تو متاجر نے بذات خود یہ کام کیا ہے لہذا وہ اجیر مذکور سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الاجارة على احد الشرطين

یہ باب دو شرطوں میں سے ایک شرط پر اجارہ کرنے کے بیان میں ہے

اس عنوان کا حاصل یہ ہے کہ عقد اجارہ میں دو یا زیادہ شرطیں لگائیں اور ہر ایک شرط کے واسطے علیحدہ علیحدہ اجرت کا تعلق کیا یا موافق شرط کے حکم بدلتا ہے لہذا اس کو ایک باب علیحدہ میں بیان کیا۔
 واذ قال للخیاط ان خطت هذا الثوب فارسیا فبدرهم وان خطته مرصفا فبدرهم وان صبغته بعصفر فبدرهم وان صبغته بزعفران فبدرهم وكذا اذا خيرة بين شيئين بان قال اجرتك هذه الدار شهرا بخمسة او هذه الدار الاخرى بعشرة وكذا اذا خيرة بين مسالتين مختلفين بان قال اجرتك هذه الداية الى الكوفة بكذا الاداءى واسط بكذا وكذا اذا خيرة بين ثلاثة اشياء وان خيرة بين امر لينة لم يجز والمعتبر في جميع ذلك البيع والجماع دفع الحاجة غير انه لا بد من اشراط الخيار في البيع وفي الاجارة لا يشترط ذلك لان الاجر انما يجب بالعمل وعند ذلك يصير المعقود عليه معلوما وفي البيع يجب الثمن بنفس العقد فيتحقق الجهالة على وجه لا يرتفع المنازعة الا باثبات الخيار۔
 اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے یہ کپڑا فارسی سلانی کا سیا تو بعوض ایک درم کے یعنی تیری اجرت ایک درم ہوگی اور اگر تو نے اس کو رومی سلانی کا سیا تو تیری اجرت دو درم ہوگی تو یہ جائز ہے اور دونوں کاموں میں سے جس قسم کا کام کرے اس کی اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور اسی طرح اگر رنگریز سے کہا کہ تو نے اگر یہ کپڑا کسم سے رنگا تو بعوض ایک درم کے ہے یعنی تیری اجرت ایک درم ہوگی اور اگر تو نے اس کو زعفران سے رنگا تو بعوض دو درم کے ہے یعنی تیری اجرت دو درم ہوگی تو بھی یہی حکم ہے کہ دونوں میں سے جو رنگ رنگے اسی کی اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور اسی طرح اگر متاجر کو دو چیزوں میں اختیار دیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے یہ گھڑا ہواری بعوض پانچ درم کے یا وہ دوسرا گھڑا ہواری بعوض دس درم کے کرایہ دیا تو بھی یہی حکم ہے یعنی متاجر جس مکان میں رہتا اختیار کرے اسی کا کرایہ واجب ہوگا۔ اور اسی طرح اگر متاجر کو دو مختلف مسافت میں اختیار دیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے یہ جانور کو نہ تک بعوض دس درم کے یا شہر واسط تک بعوض پانچ درم کے کرایہ دیا تو بھی یہی حکم ہے کہ جہاں تک سوار ہو کر جاوے اسی کا کرایہ واجب ہوگا۔

اور اسی طرح اگر متاجر کو تین چیزوں میں اختیار دیا مثلاً کہا کہ اگر تو نے فارسی سلانی سے سیا تو تیرے واسطے ایک درم ہے اور اگر رومی سلانی سے سیا تو تیرے واسطے دو درم ہیں اور اگر ترکی سلانی سے سیا تو تیرے واسطے تین درم ہیں اور اسی طرح رنگ و سواری وغیرہ میں ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ اور اگر اس نے متاجر کو چار چیزوں میں اختیار دیا تو نہیں جائز ہے۔ اور ان سب صورتوں میں بیع پر قیاس کیا گیا ہے اور صفت قیاسی دفع ضرورت ہے یعنی تین چیزوں میں ادنیٰ و اوسط و اعلیٰ سے ضرورت دفع ہو جاتی ہے پس زائد بلا ضرورت نہیں جائز ہے یوں ہی اجارہ میں ہے سوائے اتنی بات کے کہ بیع میں شرط بخیار ضرور ہے جیسا کہ بیع میں بیان ہوا اور اجارہ میں یہ

شرط نہیں ہے اس واسطے کہ اجرت تو جب ہی واجب ہوتی ہے کہ کام پورا ہو یعنی بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوتی ہے اور جب کام پورا ہوا تو اس وقت خود معلوم ہو جائے گا کہ یہی معقود علیہ ہے۔ اور بیع میں ثمن واجب ہوتا نفس عقد کے ساتھ ہوتا ہے تو اس میں معقود علیہ مجہول ہو جائے گا اور یہ جہالت ایسے طور پر ہوگی کہ بغیر خیار ثابت کئے جھگڑا دور نہ ہوگا۔ ولو قال ان خطه اليوم فبدرهم وان خطه غدا فبنصف درهم فان خطه اليوم فله درهم وان خطه غدا فله اجر مثله عند ابی حنیفہ لا یجاوزہ نصف درهم و فی الجامع الصغیر لا ینقص من نصف درهم ولا یزاد علی درهم وقال ابو یوسف ومحمد الشوطان جائز ان وقال زفر الشوطان فاسدان لان الخیاطۃ شی واحد وقد ذکر بمقابلۃ بدلان علی البذل فیکون مجهولا وهذا لان ذکر اليوم للتعجیل و ذکر الغد للترفیہ فیجتمع فی کل یوم تسمیتان ولہما ان ذکر اليوم للتأقیت و ذکر الغد للتعلیق فلا یجتمع فی کل یوم تسمیتان ولان التعجیل والتأخیر مقصودان فنزل منزلة اختلاف النوعین ولا بی حنیفہ ان ذکر الغد للتعلیق حقیقۃ ولا یسکن حمل اليوم علی التأقیت لان فیہ نساد العقد لا یجتمع الوقت والعمل واذا کان كذلك یجتمع فی الغد تسمیتان دون اليوم فیصح الاول ویجب المسمی ویفسد الثاني ویجب اجر المثل لا یجاوزہ نصف درهم لانه هو المسمی فی اليوم الثاني۔ یہ بیان تو معقود علیہ میں اختیار کا تھا اور اگر وقت میں اختیار دیا مثلاً مستاجر نے درزی سے کہا کہ اگر تو نے اس کو آج کے روز سیا تو بعوض ایک درم کے ہے یعنی تیری اجرت ایک درم ہوگی اور اگر تو نے کل سیا تو بعوض نصف درم ہے۔ پس اگر اس نے آج کے دن سیا دیا تو اس کے واسطے ایک درم اجرت ہوگی اور اگر اس نے کل سیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے واسطے اجر المثل ہوگا جو نصف درم سے زائد نہ دیا جائے گا۔ اور جامع صغیر میں یوں فرمایا کہ نصف درم سے کم نہ کیا جائے گا اور ایک درم سے زیادہ نہ دیا جائے گا (لیکن روایت اول اصح ہے) اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ دونوں شرطیں جائز ہیں۔

اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور زفر کی دلیل یہ ہے کہ سلائی تو ایک ہی چیز ہے حالانکہ اس کے مقابلہ میں دو عوض بطور بدل کے ذکر کئے گئے یعنی ایک درم ہے یا نصف درم ہے تو اجرت مجہول ہوگئی۔ اور یہ اس وقت کہ (آج) کا ذکر جلدی کے لئے ہے اور (کل) کا ذکر کرنا آسائش و آرام کے لئے ہے تو ہر ایک دن میں دو تسمیہ جمع ہوئے یعنی جبکہ (آج) اور (کل) کا ذکر جلدی اور آسانی کے واسطے ہوا تو گویا جو عقد کہ کل کے واسطے ہے وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے تو آج کے روز ایک تو آج کے عقد کا تسمیہ ایک درم ہوا اور دوسرا کل کا تسمیہ نصف درم ہوا اور یہی کل کا حال ہے تو ہر روز دو تسمیہ جمع ہو گئے لہذا فاسد ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ (آج) کا ذکر کرنا تو مدت لگانے یعنی جلدی کے واسطے اور (کل) کا ذکر کرنا تعلیق کے واسطے ہے یعنی شرطیہ ہے تو ہر روز دو تسمیہ جمع نہیں ہوئے پس دونوں شرطیں جائز ہوئیں۔ اور اس دلیل سے کہ تعجیل و تاخیر ہر ایک ایسا امر ہے کہ مقصود ہوتا ہے پس بمنزلۃ اختلاف نوعی کے ہو گیا یعنی گویا دو نوع مختلف مانند فارسی و رومی سلائی کے ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کل کا ذکر کرنا تو درحقیقت تعلیق کے واسطے ہے اور آج کا ذکر کرنا میعاد کے واسطے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں عقد فاسد ہوا جاتا

ہے اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہوتے ہیں یعنی اگر وقت کا لحاظ کریں تو وہ اجیر خاص ہوا جاتا ہے اور اگر کام کا لحاظ کریں تو وہ اجیر مشترک ہوتا ہے تو لامحالہ میعاد مقصود نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوئی تو آج کی شرطیں دو تسمیہ جمع نہ ہوں گے بلکہ کل کے روز جمع ہوں گے تو آج کی شرط صحیح ہوگی اور جو اجرت بیان ہوئی وہ واجب ہوگی اور کل کی شرط فاسد ہوگی مگر کام پورا کرنے پر اجرا مثل واجب ہوگا جو نصف درم سے زیادہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ دوسرے دن کی اجرت مقرری اسی قدر یعنی نصف درم ہے فے اور یہی روایت صحیح ہے۔ وفی الجامع الصغیر لا یزاد علی درہم ولا ینقص من نصف درہم لان التسمیۃ الاولى لا تنعدم فی الیوم الثانی فیعتبر لیسع الزیادۃ وتعتبر التسمیۃ الثانیۃ لیسع النقصان فان خاطط فی الیوم الثالث لا یجاء ذبہ نصف درہم عند ابی حنیفۃ وهو التصحیح لانه اذا لم یرض بالتاخیر الی الغدا فبالزیادۃ علیہ الی ما بعد الغدا ولی۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک درم سے زیادہ نہ کیا جائے گا اور نصف درم سے کم نہ کیا جائے گا اس واسطے کہ دوسرے روز پہلا تسمیہ معدوم نہ ہوگا پس پہلا تو زیادتی روکنے کے واسطے معتبر ہے اور دوسرا کمی روکنے کے واسطے معتبر ہے فے لیکن روایت اول اصح ہے۔ ع۔ پھر اگر درزی نے یہ کپڑا تیسرے روز یا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصف درم سے زیادہ نہ دیا جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ مستاجر جب کل تک تاخیر کرنے پر راضی نہ تھا تو اس سے زیادہ پرسوں تک تاخیر کرنے پر بدرجہ اولی راضی نہ ہوگا فے اور صاحبین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ نصف درم سے کم کر دیا جائے۔ الايضاح۔ ع۔ ولو قال ان سکنت فی هذا الدکان عطارا فبدرہم فی الشہود ان اسکتہ حداد فبدرہم ینبہن جازواۃ الامرین فعل استحق السی فیہ عند ابی حنیفۃ ووقالا الاجارۃ فاسدۃ وکذا اذا استاجر بیتا علی انہ ان سکن فیہ فبدرہم وان اسکن فیہ حداد فبدرہم ینبہن فہو جائز عند ابی حنیفۃ ووقالا لا یجوز من استاجر دابة الی الحیرۃ بدرہم وان جاوز بہا الی القادسیۃ فبدرہم ینبہن فہو جائز ویمثل الخلاف وان استاجرہا الی الحیرۃ علی انہ ان حمل علیہا کو شعیر فبدرہم وان حمل علیہا کو حنطۃ فبدرہم ینبہن فہو جائز فی قول ابی حنیفۃ ووقالا لا یجوز۔ اور اگر اس نے مستاجر سے کہا کہ اگر تو نے اس دکان میں عطار بٹھایا تو ایک درہم ماہواری ہے اور اگر تو نے اس میں لوبار بٹھایا تو بعض دو درم ماہواری ہے تو یہ اجارہ جائز ہے اور ان دونوں میں سے اس نے جو کام کیا اسی کی اجرت مسمی کا مستحق ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اجارہ فاسد ہے یعنی اجرا مثل واجب ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کوئی کوٹھڑی اس شرط پر کرایہ دی کہ اگر خود رہے تو بعض ایک درم ماہواری اور اگر اس میں لوبار بٹھایا تو بعض دو درم ماہواری ہے تو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے۔

اور اگر کوئی جانور اس طرح کرایہ کیا کہ حیرہ تک بعض ایک درہم کے ہے اور اگر اس سے آگے قادیسیہ تک جاوے تو بعض دو درم کے ہے تو یہ جائز ہے پس شاید بقول فقیہ ابواللیث یہ اتفاق ہو اور شاید بقول فخر الاسلام وغیرہ اختلافی ہو اور اگر حیرہ تک اس شرط پر کرایہ کیا کہ اگر اس پر ایک من

جولادے تو بعوض ایک ورم کے ہے اور اگر اس پر ایک من گہیوں لادے تو بعوض دو ورم کے ہے تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ وجہ قولہما ان المعقود علیہ مجهول وکذا الاجر احد الشیاءین وهو مجهول والجهالة توجب الفساد بخلاف الخیاطة الرومية والفارسية لان الاجر یجب بالعمل وعندہ یرتفع الجهالة اما فی هذه المسائل یجب الاجر ما لتخلية والتسليم فیبقى الجهالة وهذا الحرف هو الاصل عندہما۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجهول ہے اور ایسی ہی اجرت دو چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور وہ بھی مجهول ہے یعنی دونوں میں سے کوئی ایک اجرت ہونا جہالت ہے اور مجهول ہونے سے فساد لازم آتا ہے بخلاف رومی یا فارسی سلانی کے کہ اس میں اس وجہ سے فساد نہیں کہ اجرت تو بعد کام کے واجب ہوگی اور اس وقت جہالت مرتفع ہو جائے گی۔ اور یہاں جو مسائل مذکور ہیں ان میں سپرد کرنے اور روک دور کرنے سے اجرت واجب ہو جاتی ہے تو جہالت باقی رہے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہی کلیہ ہے۔ ولابی حنیفہؒ انه خیرہ بن عقدین صحیحین مختلفین فیصح کما فی مسألة الرومية والفارسية وهذا لان سکناہ بنفسه یخالف اسکا نہ الحداد الا تری انه لا یدخل ذلك فی مطلق العقد وکذا فی اخواتها والاجارة تعقد للانتفاع وعندہ یرتفع الجهالة ولو احتیج الی الايجاب ببجور التسليم یجب اقل الاجرین المتیقن بہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے متاجر کو مختلف دو عقد صحیح میں اختیار دیا تو جائز ہے جیسے رومی یا فارسی سلانی میں ہے۔ اور ہم نے مختلف عقد اس واسطے قرار دیئے کہ متاجر کا اس کو ٹھری میں خود رہنا یا لوہار کو بستانا دونوں مختلف ہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے کوٹھری کو مطلقاً کرایہ لیا تو اس میں لوہار رہنے کا اختیار نہیں داخل ہوتا اور اسی طرح دوسرے اجارات میں ہے اور اجارہ تو انتفاع کے واسطے ہوتا ہے اور انتفاع کے بعد جہالت جاتی رہے گی اور اگر خالی سپرد کرنے سے اجرت واجب کرنے کی ضرورت پڑی تو دونوں اجرتوں میں سے جو کم ہے وہ واجب ہوگی کیونکہ اس قدر تو متیقن ہے۔

باب اجارة العبد!

یہ باب غلام کے اجارہ کے بیان میں ہے

ومن استاجر عبدا لخدمته فليس له ان يسافر به الا ان يشترط ذلك لان خدمة السفر اشتملت على زيادة مشقة فلا ينقطعها الاطلاق ولهذا جعل السفوح ذرا فلا بد من اشتراطه عما سكاں الحداد والقصار فی الدار لان التفاوت بین الخدمتین ظاہر فاذا تعینت الخدمة فی المحضر لا یبقی غیرہ داخل کما فی الکوب۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام اس واسطے کرایہ پر لیا کہ اس سے خدمت لے تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ غلام مذکور کو سفر میں لے جائے۔

مگر آلکہ اجارہ لینے کے وقت یہ شرط کر لی ہو اس واسطے کہ سفری خدمت زیادہ مشقت کو شامل ہے تو مطلقاً اجارہ میں یہ بات داخل نہیں ہے اور اسی واسطے سفر نسخ اجارہ کا عذر قرار دیا گیا ہے مثلاً حضر میں خدمت کے واسطے اجارہ لیا۔ پھر سفر پیش آیا تو اجارہ نسخ کر سکتا ہے پس سفر میں لے جانے کی شرط کرنا ضرور ہے جیسے مکان کرایہ پر لینے میں لوہا ریا کندی کر کو بھٹانے کی شرط کرنا ضرور ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضری خدمت اور سفری خدمت میں تفاوت ظاہر ہے پس جب حضری خدمت متعین ہوئی تو سفری خدمت اس میں داخل نہ ہے جیسے سواری میں ہوتا ہے فہے کہ اگر شہر میں سوار ہونے کے واسطے کرایہ کیا تو اس کو باہر لے جانا نہیں جائز ہے۔ م۔ اور عینی نے لکھا (یعنی اگر اپنی سواری کے واسطے کرایہ کیا تو غیر کو نہیں سوار کر سکتا) ومن استاجر عبداً محجوراً علیہ شہداً واعطاه الاجر فلیس للمستاجر ان یاخذ منه الاجر واصله ان الاجارة صحیحة استحساناً اذا فرغ من العمل والقیاس ان لا یجوز لانعدام اذن المولی وقیام الحجر فصار کما اذا هلك العبد وجه الاستحسان التصرف نافع علی اعتبار الفراغ سالماً ضار علی اعتبار هلاك العبد والنافع ما ذون فیہ كقبول الهبة واذا جائز ذلك لم یكن للمستاجر ان یاخذ منه الاجر۔ اگر کسی نے ایک غلام محجور کو ایک مہینہ کے واسطے اجارہ لیا اور اجرت اس غلام کو دے دی تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس سے اجرت واپس لے اس کی اصل یہ ہے کہ یہ اجارہ استحساناً صحیح ہے جبکہ کام سے فارغ ہو اور قیاس یہ تھا کہ اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ مولیٰ کی اجازت نہ ارد ہے۔ اور غلام محجور ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام مر گیا فہے یعنی مثلاً اس خدمت میں غلام مر گیا تو مولیٰ کو اجرت نہیں ملے گی بلکہ اس کی قیمت کا مستحق ہوگا لہذا قیاساً اجارہ ناسد ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک استحساناً جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس غلام کے تصرف میں دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ سلامتی کے ساتھ خدمت سے فارغ ہو جائے تو اس راہ سے مولیٰ کے حق میں نافع ہے اور دوم یہ کہ غلام اس خدمت میں تلف ہو جائے اور اس لحاظ سے یہ مولیٰ کے حق میں مضر ہے۔ پس جو صورت کہ نافع ہے اس میں اجازت موجود ہے جیسے یہ قبول کرنے کی اجازت ہے۔ پس جب غلام اس خدمت سے سالم رہا تو گویا مولیٰ نے اس کو اجارہ کی اجازت دے دی اور جب اجارہ جائز ہوا تو مستاجر کو یہ اختیار نہ رہا کہ جو اجرت اس نے غلام کو دی ہے وہ واپس کرے فہے یعنی یہ اجرت اس کے واسطے با اجازت مولیٰ واجب ہو چکی۔ ومن غصب عبداً فاجرا العبد لنفسه فاخذ الغاصب الاجر فاکله فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ وقال اھو ضامن۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کیا پس غلام نے خود اپنے آپ کو کسی کے اجارہ میں دیا پھر غاصب اس کی اجرت لے کر کھا گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب پر ضمان نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ وہ ضامن ہے۔ لانه اكل مال المالك بغير اذنه اذا الاجارة قد صحت علی مامر۔ اس واسطے کہ غاصب نے مالک غلام کا مال بدون اس کی اجازت کے کھا لیا اس لئے کہ اجارہ تو صحیح ہو چکا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا یعنی جب وہ کام سے صحیح سالم رہا تو نافع ہونے کی وجہ سے گویا مولیٰ نے اجازت دے دی اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ ولہ ان الضمان انہا

يجب باتلاف مالی محرز لان التقوم به وهذا غير محرز في حق الغاصب لان العبد لا يحزر نفسه
عنه فكيف يحزر ما في يده . اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت تو جب ہی واجب ہوتی ہے کہ کسی
کا مال محرز تلف کرے یعنی جو مال اس کے قابو میں محفوظ ہو اس کے تلف کرنے پر ضمان ہے۔ کیونکہ اس
مال کا تقوم اسی طور پر ہوتا ہے کہ محرز ہو اور یہ اجرت غاصب کے حق میں کچھ مال محرز نہیں ہے اس
واسطے کہ غلام تو اپنی ذات کا احراز نہیں کر سکتا تو جو چیز اس کے قبضہ میں ہے اس کا احراز کیونکر کرے
گاہے اور یہ سب اس صورت میں کہ غلام نے اپنے آپ کو اجارہ پر دیا ہو اور اگر غاصب نے اس کو
اجارہ پر دیا تو اس کی اجرت غاصب کی ہوگی نہ مالک کی اور اس کے کھالینے سے غاصب پر بالاتفاق ضمان
نہ ہوگی۔ اور اگر مولیٰ نے غلام مجبور کو اجارہ پر دیا تو غلام اس اجرت کو وصول نہیں کر سکتا مگر جبکہ مولیٰ
اس کو وکیل کر دے۔ ع۔ وان وجد المولى الاجر قائماً بعينه اخذ له لانه وجد عين ماله . اور اگر مولیٰ
نے اس اجرت کو بعینہ موجود پایا تو اس کو لے لے کہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ ويجوز قبض العبد الاجر
في قولهم جميعا لانه ما ذون له في التصرف على اعتبار الفراغ على مامر۔ اور واضح ہو کہ اس صورت
میں غلام کا اجرت پر قبضہ کرنا بالاجماع جائز ہے کیونکہ وہ کام سے صحیح سالم فارغ ہو کر مولیٰ کی طرف سے
تصرف کے واسطے ماذون ہو گیا چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے فے یعنی جب اس اجارہ میں کام ہے
غلام صحیح سالم فارغ ہو تو وہ مولیٰ کے حق میں نافع ہے پس گویا مولیٰ نے اجازت دے دی۔ ومن استاجر
عبدا هذين الشهرين شهرا باربعة وشهرا بخمسة فهو جائز والاول منها باربعة لان الشهر المثلث
اولا ينصرف الى ما يلي العقد تحريا للحواز ولظوا الى تبخير الحاجة فينصرف المثلث ما يلي الاول ضرورة .
اگر کسی نے ایک غلام ان دو مہینہ کے واسطے اجارہ لیا کہ ایک ماہ بعوض پانچ درم ہے تو یہ جائز
ہے اور پہلا مہینہ بعوض پانچ درم کے ہوگا اس واسطے کہ جو ماہ پہلے مذکور ہے وہ عقد سے متصل مہینہ
قرار دیا جائے گا تاکہ عقد جائز ہو یا اس نظر سے کہ بالفعل حاجت پوری ہو۔ پس دوسرا مہینہ ضرور اول
کے بعد ہوگا فے خلاصہ یہ ہے کہ عقد میں اس نے دو ماہ ذکر کئے جن کا وقت معلوم نہیں ہے تو بظاہر عقد
جائز نہ ہونا چاہیے لیکن عاقل بالغ کا فعل رائگاں ہونے سے بچانا لازم ہے تو اس نظر سے عقد کے بعد جو
مہینہ شروع ہوگا وہی پہلا مہینہ قرار دیا جائے یا اس نظر سے کہ انسان اپنی ضرورت سے اجارہ دیتا ہے تو
جو مہینہ فی الحال شروع ہو وہی قرار دیا جائے گا۔ اور جب یہ پہلا مہینہ ہو تو دوسرا مہینہ وہ ہوگا جو اس کے
بعد ہو۔ ومن استاجر عبدا شهرا بدراهم فقبضه في اول الشهر ثم جاء آخر الشهر وهو باق او مريض
فقال المستاجر باق او مريض حين اخذته وقال المولى لم يكن ذلك الا قبل ان تاتيني بساعة فالقول
قول المستاجر وان جاء به وهو صحيح فالقول قول المواجه۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام بکرا یہ ایک درم
ماہواری کے اجارہ لیا اور اس غلام پر شروع ماہ میں قبضہ کر لیا۔ پھر غیر مہینہ میں آیا اس حال میں کہ
وہ غلام بھاگا ہوا یا بیمار تھا۔ پس مستاجر نے کہا کہ جب سے میں نے لیا یہ بھاگ گیا یا بیمار ہو گیا اور غلام کے
کے مولیٰ نے کہا کہ یہ نہیں ہوا مگر میرے آنے سے ایک ساعت پہلے یعنی میرے آنے سے ایک ساعت
پہلے بھاگا یا بیمار ہوا ہے تو مستاجر کا قول قبول ہوگا۔ اور اگر وہ غلام کو اس حالت میں تندرست لایا ہو تو

موجر کا قول قبول ہوگا۔ لائنہما اختلافانی امر محتمل فی ترجیح بحکم الحال اذہو دلیل علی قیامہ من قبل وهو یصلح مرجعاً وان لم یصلح حجة فی نفسه اصلہ الاختلاف فی جریان ما علی الطاحونۃ والنقطاعہ۔ اس واسطے کہ ان دونوں نے امر محتمل میں اختلاف کیا ہے پس جو حالت قائم ہو اسی کی راہ سے ترجیح دی جائے گی اس واسطے کہ یہ دلیل ہے کہ ایسی حالت پہلے سے قائم تھی اور حالت موجودہ اس لائق ہوتی ہے کہ اس سے ترجیح دی جاوے یعنی اگرچہ وہ کسی امر کو ثابت کرنے کے لائق نہیں ہے۔ اور اس کی اصل وہ اختلاف ہے جو پین چکی کے پانی جاری ہونے یا نہ ہونے میں واقع ہونے یعنی اگر کسی نے پین چکی کو ایہ پر لی پھر ختم مبعاد پر کہا کہ اس کا پانی منقطع ہو گیا تھا اور موجر نے کہا کہ نہیں منقطع ہوا تھا تو فی الحال دیکھا جائے کہ آیا پانی جاری ہے یا منقطع ہے۔ پس اگر منقطع ہو تو مستاجر کا قول قبول ہے اور اگر پانی جاری ہو تو موجر کا قول قبول ہوگا۔

باب الاختلاف

یہ باب موجر و مستاجر کے درمیان اختلاف واقع ہونے کے بیان میں ہے۔

قال واذا اختلف الخياط ورب الثوب فقال رب الثوب امرتك ان تعلمه قیاد وقال الخياط قیما او قال صاحب الثوب للصباغ امرتك ان تصبغه احمر فصبغة اصفرو قال الصباغ لابل امرتني اصفرو قال لصاحب الثوب لان الاذن يستفاد من جهة الاتوی انه لو انكر اصل الاذن كان القول قوله فكذا اذا انكر صفته لكن يحلف لانه انكر شياء لو اقربه لزمه۔ اگر درزی اور کپڑے کے مالک نے باجم اختلاف کیا پس مالک نے کہا کہ میں نے تجھے یہ حکم دیا تھا کہ اس کی قیاد سی دے اور درزی نے کہا کہ نہیں تو نے مجھے قیص کا حکم دیا تھا یا کپڑے کے مالک و رنگریزی میں اس طرح اختلاف ہوا کہ مالک نے کہا کہ میں نے تجھے سرخ رنگنے کا حکم دیا تھا مگر تو نے زرد رنگ دیا اور رنگریزی نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے زرد رنگنے کا حکم دیا تھا تو کپڑے کے مالک کا قول قبول ہوگا کیونکہ اجازت کا ثبوت تو کپڑے کے مالک کی جانب سے ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اصل سے اجازت ہی دینے کا انکار کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ پس اسی طرح جب صفت سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا و لیکن اس سے قسم لی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی چیز سے انکار کیا کہ اگر اس کا اقرار کرے تو اس پر لازم ہو۔ قال فاذا حلف فالخياط ضامن ومعناه ما مر من قبل انه بالخيار ان شاء ضمنه وان شاء اخذ وا عطا اجر مثله وكذا يخير في مسألة الصبغ اذا حلف ان شاء ضمنه قيمته الثوب ابيض وان شاء اخذ الثوب وا عطا اجر مثله لا يجاوز به السهم وذكروا في بعض النسخ لضمنه ما اذا الصبغ فيه لانه بمنزلة الفاصب۔ اور جب کپڑے کا مالک قسم کھا گیا تو درزی ضامن ہوگا اور اس کے معنی وہ ہیں جو سابق میں بیان ہو چکے کہ مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے اس سے اپنے کپڑے کی قیمت تاوان لے لے اور چاہے کپڑے کو درزی کو اس کا

اجرا مثل دے دے لیکن مقدار مسمی سے زیادہ نہ دیا جائے گا۔ اور اسی طرح رنگہ نیز کے مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہے کہ جب قسم کھا گیا تو چاہے اپنے سپید کپڑے کی قیمت تا وان لے لے اور چاہے رنگین کپڑے کر رنگہ نیز کو اس کا اجرا مثل دے دے مگر مقدار مقررہ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہی اصح ہے۔ ع۔

اور قدوریؒ کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ رنگ کی وجہ سے جو کچھ زیادتی ہو گئی ہو وہ دے دے کیونکہ رنگہ نیز اس صورت میں بمنزلہ غاصب ہو گیا ہے۔ مؤان قال صاحب الثوب عملتہ لے بغیر اجرا وقال الصانع با اجرا فالقول قول صاحب الثوب لانه ینکر تقوم عملہ اذ هو یتقوم بالعقد و ینکر الضمان فالصانع بدعیہ والقول قول المنکر۔ اگر کپڑے کے مالک نے کہا کہ تو نے میرے واسطے بغیر اجرت کے کام کر دیا ہے اور کارگیر نے کہا کہ نہیں میں نے باجرت کام کیا ہے تو کپڑے کے مالک کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس کے کام کے قیمتی ہو جانے سے انکار کرتا ہے کیونکہ کام کا قیمتی ہونا بذریعہ عقد کے ہوتا ہے اور مالک اس کام کا ضامن ہونے سے بھی انکار کرتا ہے۔ اور کارگیر ان دونوں باتوں کا مدعی ہے۔

اور اصول میں معلوم ہوا کہ جو شخص منکر ہو اسی کا قول قبول ہوتا ہے پس کارگیر پر واجب ہے کہ اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے۔ وقال ابو یوسفؒ ان کان الرجل حریفاً لای علیطاً لہ فله الاجر والا فلا لان سبق ما بینہما یعنی جہۃ الطلب با اجرا علی معتادہما۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر بنوانے والا اس کارگیر کا حریف یعنی خلیط ہو یعنی ان دونوں میں لین دین کا معاملہ پہلے سے جاری ہو تو کارگیر کے واسطے اجرت ملے گی ورنہ نہیں کیونکہ سابق میں جو ان کے درمیان معاملہ تھا وہ اس امر کا مؤید ہے کہ یہ معاملہ بھی اجرت ہی پر واقع ہوا جیسا کہ ان دونوں کا معمول تھا۔ وقال محمدؒ ان کان الصانع معروفاً بہذا الصنعة بالاجر فالقول قوله لانه لما فتح العاوت لاجلہ جرى ذلك مجری التنصيص علی الاجر اعتباراً للظاهر و القیاس ما قالہ ابو حنیفہؒ لانه منکر والجواب عن استحسانہما ان الظاهر للدفع والحاجة ہما علی الاستحقاق واللہ اعلم۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کارگیر اس کارگیری میں اجرت پر کام کرنے میں معروف ہو تو اسی کا قول قبول ہو گا کیونکہ جب اس نے دوکان اسی کام کے واسطے کھولی تو یہ اجرت پر تصریح کے قائم مقام ہو گیا بنظر ظاہر۔ پس اس کو اجرت دلائی جائے گی اور قیاس وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اس واسطے کہ کپڑے وغیرہ کا مالک منکر ہے اور صاحبین کے استحسان کا جواب یہ ہے کہ ان کا استحسان بنظر ظاہر ہے اور ظاہر کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ دفعیہ کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یعنی اس سے استحقاق ثابت نہیں ہوتا اور یہاں کارگیر کو اپنا استحقاق ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ پس تو ایسی دلیل لانا چاہیے کہ جس سے استحقاق ثابت ہوتا ہے اور وہ شرعی گواہی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اس پر گواہ لانا واجب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب فسخ الاجارۃ

یہ باب فسخ اجارہ کے بیان میں ہے۔

قال ومن استاجر دارا فوجد بها عيبا يضر بالسكنى فله الفسخ لان المعقود عليه المنافع وانها توجد شيئا كان هذا عيبا حادثا قبل القبض فيوجب الخيار كما في البيع ثم المتاجر اذا استوفى المنفعة فقد رضى بالعيب فيلزمه جميع البديل كما في البيع وان فعل المتاجر ما ازال به العيب فلا خيار للمتاجر لئلا زال سببه۔ اگر ایک مکان اجارہ پر لیا پھر اس میں ایسا عیب پایا جو سکونت کو مضر ہے تو متاجر کو فسخ اجارہ کا اختیار ہے اس واسطے کہ معقود علیہ تو منافع ہیں اور وہ تھوڑا تھوڑا کر کے پائے جاتے ہیں تو یہ عیب قبل قبضہ کے پیدا ہوا پس اس کے واسطے خيار حاصل ہوا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پھر اگر متاجر نے منفعت حاصل کر لی ہو تو وہ عیب پر راضی ہو گیا تو اس کے ذمہ پورا عوض لازم ہو گا جیسے بیع میں ہوتا ہے یعنی اگر مشتری عیب پر راضی ہو جائے تو پورا ثمن واجب ہوتا ہے اور اگر موخر نے فسخ سے پہلے ایسی اصلاح کر دی جس سے عیب جاتا رہا تو متاجر کو اختیار فسخ نہ رہا کیونکہ اس کا سبب زائل ہو گیا ہے اور اگر ایسا عیب ہو کہ جس سے سکونت میں کوئی خلل نہیں ہوتا تو فسخ کا اختیار ثابت نہ ہوگا۔ اور اسی طرح خدمت کے واسطے اگر کوئی غلام اجارہ لیا پھر اس کے بال گر گئے یا ایک آنکھ کی روشنی جاتی رہی۔ اور اس سے کار خدمت میں کوئی ضرر نہیں ہے تو متاجر کو فسخ کا اختیار ثابت نہ ہوگا۔ کما فی الايضاح۔ اور فتاویٰ صفری و تیمیہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی دیوار گر گئی یا کوئی کوٹھری منہدم ہو گئی تو متاجر کو فسخ اجارہ کا اختیار ہے۔ ع۔ اور ظاہر یہ ایسی صورت پر محمول ہے کہ دیوار یا کوٹھری کے گرنے سے سکونت میں خلل پیدا ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر مالک کی غیبت میں بدون اس کے علم کے فسخ کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ عیب کی وجہ سے واپسی ہے حالانکہ ایسی واپسی میں بالاجماع مالک کی آگاہی شرط ہے۔ ہاں اگر پورا مکان گر جائے تو بدون علم مالک کے فسخ کا اختیار ہے و لیکن جب تک اجارہ فسخ نہ کرے تب تک فسخ نہ ہوگا کیونکہ خالی میدان سے بھی انتفاع ممکن ہے۔ اور شمس الاممہ سرخسی نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہ ہوگا و لیکن متاجر کے ذمہ سے اجرت ساقط ہو جائے گی خواہ وہ اجارہ فسخ کرے یا نہ کرے۔

اور اگر زراعت کے واسطے کوئی زمین اجارہ پر لی اور اس میں کھیتی بوئی پھر زمین کو کوئی آفت پہنچی تو کہا گیا کہ آفت سے پہلے اس کا کرایہ واجب ہوگا اور اس کے بعد ساقط ہوگا۔ ع۔ قال

واذا خربت الدار والقطع شرب الضيعة ادا لقطع الماء عن الرعي الفسخ الاجارة لان المعقود عليه قد فسد النافع الخصومة قبل القبض فتا به فوت المبيع قبل القبض وموت العبد

المستاجر ومن اصحابنا من قال ان العقد لا يفسخ لان المنافع قد فاتت على وجه يتصور عودها
 فاشبهه الا باق في البيع قبل القبض وعن محمد ان الاجر لو بناها ليس للمستاجر ان يمتنع ولا للاجر وهذا
 تنصيص منه على انه لم يفسخ لكنه يفسخ - اور اگر کرایہ کا مکان گر گیا یعنی کھنڈل ہو گیا یا زمین
 کے سینچنے کا پانی ٹوٹ گیا یا پن چکی کا پانی ٹوٹ گیا تو اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ (اور یہی امام شافعی و
 مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔) کیونکہ معقود علیہ جاتا رہا اور وہ منافع مخصوصہ ہیں کہ حاصل کرتے
 سے پہلے جاتے رہے تو ایسا ہو گیا جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع تلف ہو گئی یا کرایہ لیا ہوا غلام
 مرگیا۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے مانند شیخ الاسلام و شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے کہا کہ
 عقد فسخ نہیں ہوگا یعنی فسخ کے قابل ہے مگر خود فسخ نہ ہوگا جب تک فسخ نہ کیا جائے کیونکہ منافع کا
 زوال ایسے طور پر ہوا ہے کہ ان کا عود ممکن ہے تو ایسا ہو گیا جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے غلام
 مبیع بھاگ گیا تو عقد فسخ نہیں ہو جاتا بلکہ مشتری کو فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی
 فسخ کا اختیار ہوگا مگر خود فسخ نہیں ہو جائے گا۔ بدلیل اس کے جو امام محمد سے روایت ہے کہ اگر
 منہدم ہو جانے کے بعد موجر نے اس کو بنادیا تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اس کو لینے سے انکار کرے۔
 اور موجر کو بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو دینے سے انکار کرے یہ قول صریح دلیل ہے کہ عقد اجارہ
 فسخ نہیں ہوا تھا ولیکن فسخ کے قابل ہو گیا تھا ف یعنی اگر مستاجر کرتا تو فسخ ہو جاتا اور یہی قول اصح
 ہے الکافی۔ ولو انقطع ما دل الرحي والبیت مما ينتفع به بغير الطحن فعليه من الاجر بحصته لانه جزء
 من المعقود عليه۔ اور اگر پن چکی کا پانی منقطع ہو گیا اور چکی گھر اس قابل ہے کہ سوائے پینے کے
 دوسرے کام آسکتا ہے تو مستاجر پر اس کے حساب سے اجرت واجب ہوگی کیونکہ یہ گھر بھی منجد
 معقود علیہ کے ہے ف واضح ہو کہ مسئلہ استدلال ہے کہ اجارہ فسخ نہیں ہو جاتا بلکہ مستاجر کو
 کو اختیار رہتا ہے کہ چاہے فسخ کر دے اور اگر اس نے فسخ نہ کیا تو معقود علیہ پن چکی مع گھر کے ہے اور
 اجرت ان دونوں کے مقابل ہے پس حساب سے اس کو گھر کا کرایہ دینا پڑے گا۔ اور اگر موجر نے
 درست کر کے پانی جاری کر دیا تو مستاجر کو فسخ کا اختیار نہیں رہے گا جیسے مکان کی صورت میں ہے
 اور یہ حکم کشتی میں جاری نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کشتی کے تختہ غلغولہ ہو گئے پھر مالک نے تختہ جوڑ کر کشتی
 بنائی تو وہ مستاجر کو سپرد کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ ٹوٹنے کے بعد دوبارہ ترکیب دینے میں یہ
 دوسری کشتی ہو گئی۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے تختہ غصب کر کے ان کی کشتی بنائی تو مالک
 کا حق منقطع ہو جائے گا۔ اور گھر کا میدان اس پر عمارت بنانے سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اگر پن چکی کا
 پانی گھٹ گیا۔ پس اگر نقصان فاحش ہو تو مستاجر کو فسخ کرنے کا اختیار ہے ورنہ نہیں۔ قدوسی
 نے کہا کہ اگر نصف پساں سے کم پیسے تو یہ نقصان فاحش ہوگا اور خلاصہ میں ناظمی نے ذکر کیا کہ
 جس قدر پستی تھی جب اس سے نصف پیسے تو مستاجر کو واپس کر دینے کا اختیار ہے۔
 خلاصہ میں کہا کہ یہ روایت قدوسی کے مخالف ہے اور اگر مستاجر نے واپس نہیں کیا بلکہ پسا
 شروع کیا تو یہ اس کی طرف سے رضامندی ہے اور اس کے بعد واپس نہیں کر سکتا۔ اور اگر

خدمت کے واسطے غلام اجارہ لیا پھر وہ بیمار ہو گیا تو چن چکی کے مانند اس کا حکم ہے چکی کے دونوں پاٹ میں سے ایک ٹوٹ جانا عذر ہے یعنی فسخ کر سکتا ہے پھر اگر چکی کے مالک نے فسخ سے پہلے اس کو درست کر دیا تو فسخ کا اختیار باقی نہیں رہے گا اور اگر دونوں نے انقطاع کی مقدار میں اختلاف کیا مثلاً موجد نے کہا کہ ایک مہینہ منقطع رہا اور مستاجر نے کہا کہ نہیں بلکہ دو مہینہ تک پانی منقطع رہا تو مستاجر کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر اجرت واجب ہونے کا منکر ہے۔ قال واذا مات احد المتعاقدين وقد عقد الاجارة لنفسه انفس الاجارة لانه لو بقى العقد تصير المنفعة المملوكة له والاجارة المملوكة له لغير العاقد مستحقة بالعقد لانه ينتقل بالموت الى الورث وذلك لا يجوز۔ اور اگر دونوں اجارہ باندھنے والوں میں سے ایک مر گیا حالانکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے اجارہ باندھا تھا یعنی کسی کی جانب سے وکیل نہ تھا تو اجارہ فسخ ہو جائے گا (یہی امام شافعی و مالک و احمد و اسحاق و ثوری و لیث کا قول ہے)۔ مع۔ کیونکہ اگر یہ عقد باقی رہے تو اس کی منفعت مملوکہ یا اجرت مملوکہ اس عقد کی وجہ سے ایسے شخص کی مستحق ہو جو عاقد نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی موت کی وجہ سے استحقاق مذکور بجانب وارث منتقل ہوگا اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ وارث جو عقد کرنے والا نہیں ہے وہ منفعت یا اجرت کا مالک ہو۔ وان عقدھا لتعیرہ لم تنفسخ مثل الوکیل والوصی والمتولی فی الوقف لانعدام ما اشرونا الیہ من المعنی۔ اور اگر اس عقد کرنے والے نے دوسرے کے واسطے یہ عقد کیا ہو یعنی مثلاً وکیل یا وصی یا متولی وقف ہے تو اس کے مرنے سے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ جس معنی کی جانب ہم نے اشارہ کیا وہ یہاں نہیں پائے جاتے ہیں فسخ یعنی اس کے مرنے سے حق بجانب وارث منتقل ہو کہ وہ یہ دن عقد کے منفعت یا اجرت کا مستحق ہو جاوے۔ اس وجہ سے کہ یہاں عقد کرنے والا دوسرے شخص کا نائب تھا تو اس کے مرنے سے کچھ ضرر نہ ہوگا کیونکہ جو اصلی مستحق ہے وہ زندہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کوئی جائزہ کرایہ کیا اور راہ میں جائزہ کا مالک مر گیا تو اجارہ فسخ نہ ہوگا اور مستاجر کو اختیار ہے کہ جس منزل تک اجارہ ٹھہرا ہے وہاں تک سوار ہو کر جاوے اور جو اجرت ٹھہری ہے وہی لازم ہوگی۔ پس یہ استثناء بوجہ ضرورت کے ہے کیونکہ اس میدان میں کوئی دوسرا جائزہ نہیں مل سکتا اور نہ قاضی ہے کہ جس سے مرافعہ کیا جائے۔ لہذا بعض مشائخ نے کہا کہ اگر وہاں دوسرا جائزہ مل سکتا ہو تو اجارہ ٹوٹ جائے گا یا وہاں قاضی ہو تو بھی اجارہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ ضرورت نہیں الميسوط والذخیره۔ اگر دونوں متعاقدين میں سے کسی کو مینون مطابق ہو گیا تو اجارہ نہیں ٹوٹے گا۔ الخلاصہ۔

بچہ کے باپ نے اس کے واسطے دودھ پلائی اجارہ لی تو باپ کے مرنے سے اجارہ نہیں ٹوٹے گا۔ الاجناس۔ اگر مدت سے پہلے دودھ پلائی یا بچہ مر گیا تو اجارہ ٹوٹ گیا اور گزشتہ مدت کی اجرت حساب کی جائے گی۔ الکرنجی۔ اگر خود وقف کرنے والے نے اجارہ دیا پھر انقضائے مدت سے پہلے مر گیا تو قیاس یہ ہے کہ ٹوٹ جائے اور اسی کو شیخ ابو بکر الاسکاف نے اختیار کیا ہے اور استحسان یہ کہ نہیں ٹوٹے گا۔ الذخیره۔ قال ویصح شرط الخيار فی الاجارة وقال الشافعی لا یصح لان المستاجر لا یسکنه ولا المعقود علیہ بکماله لو کان الخيار له لفوات بعضه ولو کان المواجه فلا یسکنه التسليم ایضا علی الکمال وکل ذلك یمنع الخيار

ولنا انه عقد معامله لا يستحق القبض فيه في المجلس فجاز اشتراط الخيار فيه كالبيع والجامع بينهما دفع الحاجة وفوات بعض المعقود عليه في الاجارة لا يمنع الرد بخيار العيب فكذا بخيار الشرط بخلاف البيع وهذا لان رد الكل ممكن في البيع دون الاجارة فيشتطون فيه دونها ولهذا يجوز المتاجر على القبض اذا سلم المبيع بعد معنى بعض المدة - اورا جاره میں اختیار شرط کرنا صحیح ہے نہ اور جس وقت اختیار شرط ہوا اسی وقت سے مدت اجارہ شروع ہوگی اور یہی امام احمد کا قول ہے - ع - مثلاً میں نے یہ مکان چار درم ماہواری پر اس شرط سے کرایہ لیا کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے - م - اور امام شافعی نے فرمایا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ متاجر کو تمام معقود علیہ واپس کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض معقود علیہ جاتا رہا - یعنی اگر اختیار ثابت ہو تو مدت اختیار کے اندر جو منافع فوت ہو گئے ان کا واپس کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ اختیار کی وجہ سے کل واپس کرنا چاہیے - اور اگر موجد کے واسطے اختیار شرط ہو تو وہ بھی تمام معقود علیہ سپرد نہیں کر سکتا یعنی مدت اختیار میں بعض منافع گزر چکے تو گویا سپردگی سے پہلے بائع کے پاس کچھ مبیع تلف ہو گئی اور یہ ہر ایک ثبوت اختیار سے مانع ہے - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے یعنی نکاح کے مانند نہیں بلکہ مالی معاوضہ ہے جس میں مجلس کے اندر قبضہ واجب نہیں ہوتا ہے یعنی یہ بیع صرف و سلم کے مانند بھی نہیں ہے چنانچہ اس میں مجلس کے اندر قبضہ شرط نہیں ہے - پس اس میں اختیار کی شرط لگانا جائز ہے جیسے بیع میں شرط اختیار جائز ہوتی ہے اور بیع پر قیاس کرنے کی علت مشترکہ یہ ہے کہ ضرورت دفع ہو یعنی دو تین روز غور کی ضرورت ہے تاکہ خسارہ نہ ہو - اور اجارہ میں کچھ معقود علیہ جاتا رہتا بوجہ عیب کے واپس کو نہیں روکتا ہے یعنی بالاتفاق اختیار عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے - حالانکہ کچھ معقود علیہ جاتا رہا پس اسی طرح اختیار شرط کی وجہ سے بھی واپس کر سکے گا بخلاف بیع کے کہ بیع و اجارہ میں فرق ہے - اور فرق کی یہ وجہ ہے کہ بیع میں کل واپس کرنا ممکن ہے نہ اجارہ میں لہذا بیع میں کل واپسی شرط کی گئی نہ اجارہ میں لہذا اجارہ میں اگر کچھ مدت گزر جانے کے بعد موجد نے سپرد کرنا چاہا تو متاجر پر قبضہ کرنے کے لئے جبر کیا جائے گا نہ اور بھید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ مبیع میں سے کچھ فوت ہو تو عین ندارد ہوا اور منافع میں سے کچھ فوت ہوں تو ان کے مثل دوسرے ایام میں موجود ہوں گے مثلاً غلام کی کتابت اگر آج ندارد ہو تو جس دن چاہو اس سے کتابت کا کام تو بخلاف اس کے اگر اس کا ہاتھ ندارد ہو جاوے تو اس کی جگہ دوسرا ہاتھ مثل نہ ہوگا نا حفظہ - م - قال ونفسخ الاجارة بالاعدار عندنا وقال الشافعي لا تفسخ الا بالعيب لان المنافع عندنا بمنزلة الايمان حتى يجوز العقد عليها فاشبه البيع - عذر وہ کی وجہ سے اجارہ نسخ کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے - اور امام شافعی نے فرمایا کہ نہیں نسخ کر سکتا مگر بوجہ عیب کے نسخ کرنا جائز ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک منافع بمنزلہ ایمان ہیں حتیٰ کہ منافع پر ان کے نزدیک عقد واقع ہو سکتا ہے تو وہ بیع کے مشابہ ہو گیا نہ حتیٰ کہ جیسے مبیع کو بغیر عیب کے واپس نہیں کر سکتا - اسی طرح منفعت کو بھی بلا عیب واپس نہیں کر سکتا ہے اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے - ولنا ان المنافع غير مقبوضة هي معقود عليها فنصار العذر في الاجارة كالعيب قبل القبض في البيع فنفسخ به اذا لم يخبه بها

وہو عجز العاقد عن المضي في موجهه الا يتحمل ضرر زائد لم يستحق به وهذا هو معنى العذر عندنا
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع غیر مقبوضہ ہیں یعنی ابھی حاصل نہیں کئے گئے اور یہی معقود علیہ ہیں
تو اجارہ میں عذر ایسا ہو گیا جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے عیب ہو پس عذر کی وجہ سے فسخ کر سکتا
ہے۔ اس واسطے کہ جس سبب سے فسخ جائز ہو وہ بیع و اجارہ دونوں میں موجود ہے اور وہ
سبب یہ ہے کہ عقد کرنے والا موجب عقد کے موافق برتاؤ نہیں کر سکتا۔ مگر اس طرح کہ ایسا
ضرر مزید اٹھا دے جس کا استحقاق بذریعہ عقد نہیں ہوا اور ہمارے نزدیک عذر کے یہی معنی
ہیں فسخ یعنی اجارہ میں جب موجر یا مستاجر کو ایسا ضرر اٹھانا پڑے جو عقد اجارہ کے ذریعہ
سے لازم نہیں ہوا تھا تو یہ عذر ہے جس سے اس کو اجارہ فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور شرح تہنی
رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر عذر بھی فسخ کر سکتا ہے اور یہی قاضی ابن ابی یعلیٰ کا قول ہے۔ ع م۔
وہو کمین استاجر حداً الى قطع ضرره لوجع به فسكن الوجع واستاجر طباخاً ليطبخ له
طعاماً لوليمه فاختلعت منه نفسخ الاجارة لان في المضي عليه الزام ضرر زائد لم يستحق
بالعقد۔ اور عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک لوہاریا جراح کو اس واسطے مزدور کیا کہ اس کی دردناک
داڑھ اکھاڑ دے پھر داڑھ کا درد ختم کیا تو لا محالہ اجارہ فسخ کرے گا یا جیسے باورچی کو اس واسطے اجارہ کیا کہ ولیمہ کا کھانا پکا دے
پھر اس عورت نے خلع لے لیا تو اجارہ فسخ کر لیا کیونکہ اگر فسخ نہ ہو بلکہ اجارہ پورا کرے تو اس کے ذمہ ضرر زائد لازم آئے جس کا استحقاق بذریعہ
اجارہ نہیں ہوا تھا۔ وکذا من استاجر وکان في السوق ليتجوفيه فذهب ماله وكذا
اذا اجبر فکانا ادا دانتهم الفس ولزمته ديون لا يقدر على قضائها الا بشئ ما آجر فسوخ القاضي
العقد وباعها في الدين۔ اور یوں ہی اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک بازار میں
ایک دکان کرایہ لی تاکہ اس میں تجارت کیا کرے پھر اس کا مال جاتا رہا تو لا محالہ فسخ کرے
گا اور اسی طرح عذر موجر کی مثال یہ ہے کہ اس نے اپنی دکان یا مکان کرایہ دیا پھر مفلس ہو گیا
اور اس پر قرضہ چڑھ گئے جن کی ادائی بدول اس کے ممکن نہیں کہ جو چیز اجارہ دی اس کو فروخت
کرے اس کے دامنوں سے ادا کرے تو یہ عذر صحیح ہے کہ قاضی اجارہ فسخ کر کے قرضہ میں اس کا
مکان یا دکان فروخت کرے گا۔ لان في الجري على موجب العقد الزام ضرر زائد لم يستحق بالعقد
وهو المحبس لانه قد لا يصدق على عدم مال آخر ثم قوله فسوخ القاضي العقد اشارة الى انه يقف على قضاء
القاضي في النقص وهكذا ذكر في الزيادات في عذر الدين وقال في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه عذر فان
الاجارة فيه تنقض وهذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضي ووجهه ان هذا بمنزلة العيب قبل
القبض في المبيع على ما مر فيتقروا العاقد بالفسخ ووجه الاول انه فصل مجتهد فيه فلا بد من الزام القاضي
ومنهم من وفق فقال ان كان العذر ظاهراً لا يحتاج الى القضاء وان كان غير ظاهراً كالدين يحتاج الى
القضاء لظهور العذر۔ کیونکہ مقتضی عقد پر چلنے میں ایسا ضرر زائد اس کے ذمہ لازم
ہوا جاتا ہے جس کا عقد سے مستحق نہیں ہوا تھا اور وہ قید خانہ میں گرفتاری ہے یعنی اگر قرضہ نہ
ادا کرے تو محبوس کیا جائے گا بشرطیکہ دوسرا مال ہو کیونکہ دوسرا مال نہ ہونے پر کبھی اس کی تصدیق

نہیں کی جاتی ہیں پھر یہ جو فرمایا کہ قاضی عقد اجارہ فسخ کرے گا تو اشارہ ہے کہ عقد توڑنے میں حکم قاضی کی ضرورت ہے اور یوں ہی زیادات میں عذر قرضہ کے بارہ میں مذکور ہے فسخ اللہ سرخی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جن امور کو ہم نے عذر بیان کیا تو ان میں اجارہ ٹوٹ جائیگا اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ توڑنے میں حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں یہ عذر ایسا ہے کہ جیسے بیع میں قبضہ سے پہلے عیب پیدا ہوا کہ مشتری خود فسخ کر سکتا ہے جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ یعنی امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک اجارہ فسخ نہیں ہوتا تو ضرور ہوا کہ قاضی اپنے حکم سے فسخ لازم کرے اور بعضے مشائخ نے دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دی کہ اگر عذر ظاہر ہو تو حکم قاضی کی ضرورت نہیں اور اگر ظاہر نہ ہو جیسے قرضہ تو عذر ظاہر ہونے کے واسطے حکم قاضی کی ضرورت ہے۔ فسخ مجبوی وقاضی خاں نے کہا یہی صحیح ہے۔ ع۔

اگر مستاجر نے کرایہ کے گھر میں شراب خوری یا سود خوری یا زنا دلوں دے بازی ظاہر کی تو اس کو نیک چال چلن کا حکم کیا جائے گا اور مالک مکان یا پڑوسی اس کو گھر سے نکال نہیں سکتے ہیں اور یہ فسخ اجارہ کا عذر نہیں ہے اور اس پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے اور جواہر الممالکیہ میں ہے کہ اگر سلطان کی رائے ہو تو نکال دے۔ م۔ ع۔ الذخیرۃ۔ ومن استاجر دابة لیسافر علیہا ثم بدالہ من السفوفہ عذر لانہ لو مضی علی موجب العقد یلزمہ من زائد لانہ ربما ینذهب للحج فذهب وقتہ او لطلب عزیبہ فحضر او للتجارة فافتقر۔ اور اگر مستاجر نے سفر کرنے کے واسطے جانور کرایہ پر لیا پھر سفر سے اس کی رائے بدلی تو یہ عذر ہے کیونکہ اگر وہ اس عقد کو پورا کرنے تو اس کو ضرر زائد لازم آئے گا کیونکہ شاید وہ حج کو جاتا ہو کہ اس کا وقت نکل گیا یا قمر مندار کی تلاش میں جاتا ہو مگر وہ حاضر ہو گیا یا تجارت کے واسطے جانا چاہتا ہو مگر وہ مفلس ہو گیا۔ وان بدال للمکادی فلیس ذلک بعذر لانہ یمکنہ ان یقعد ویبعث الدواب علی ید تلمیذہ او اجیرہ۔ اور اگر جانور کے بھاڑا دینے والے کو ایسا امر ظاہر ہوا تو یہ اس کے حق میں عذر نہیں ہے کیونکہ وہ ایسا کر سکتا ہے کہ خود بیٹھ رہے۔

اور اپنے شاگرد یا نوکر کے ہاتھ جانور بھیج دے۔ ولو مرض المواجه ففقد فکذا الجواب علی رواية الاصل وذكر کرخی رحمہ اللہ عذر لانہ لا یجری عن ضرر یندفع عنہ عند الضرورة دون الاختیار۔ اور اگر بھاڑا دینے والا بیمار ہو کر بیٹھ رہا تو بھی روایت مسوط کے موافق یہی حکم ہے اور کرخی نے ذکر کیا کہ یہ عذر ہے کیونکہ یہ ضرر سے خالی نہیں ہے پس لا چاری وقت اس کے ذمہ سے یہ ضرر دور کیا جاوے اور اختیار کی حالت میں دور نہیں کیا جائے گا۔ ومن آجر مبداء ثم بامه فلیس بعذر لانہ لا یلزمہ الضرر بالمعنی علی موجب العقد وانما یفوتہ الاستیاج وانہ امر دائد۔ اگر کسی نے اپنا غلام اجارہ پر دیا پھر اس کو ضرر و خست کیا تو یہ عذر نہیں ہے۔

بالاتفاق اس سے اجارہ نسخ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مقتضاء عقد کے موافق چلنے میں اس کو کوئی ضرر لازم نہیں آتا ہے بلکہ بالفعل نفع اٹھانا فوت ہوتا ہے اور یہ ایک امر زائد ہے نہ پھر اس میں اختلاف روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے یا نہیں۔ شمس اللامۃ سرخسی نے کہا کہ صحیح روایت یہ ہے کہ بیع حق مستاجر ساقط ہونے تک موقوف ہے اور مستاجر اس بیع کو نہیں توڑ سکتا ہے اور اسی طرف صدر الشہید نے میل کیا ہے حتیٰ کہ مفتی اس کے جواب میں یوں لکھے کہ مستاجر کے حق میں یہ بیع جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔ اور اگر مستاجر کے ہاتھ فروخت کرے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے اور جو حکم اجارہ میں ذکر ہوا یہی رہن میں ہے۔ م۔ واضح ہو کہ کوفہ وغیرہ میں دستور یہ ہے کہ درزی لوگ بطور خود کپڑے لے کر کتہ اور غیرہ بناتے اور فروخت کیا کرتے ہیں۔ قال اذا استاجر الخياط غلاما فافلس وترك العمل فهو عذر لانه يلزمه الضرر بالمضي على موجب العقد الفوات مقصوده وهو راس ماله وتاويل المسألة خياط يعمل لنفسه اما الذي يخيط باجر فراس ماله الخياط والمخيط والمقراض فلا يتحقق الافلاس فيه۔ اگر درزی نے ایک طفل کو اجرت پر مقرر کیا پھر مفلس ہوا اور کام چھوڑ دیا تو یہ عذر ہے۔ یعنی مثلاً سالانہ چالیس روپیہ پر مقرر کیا تھا پھر کام چھوڑ دیا تو اجارہ نسخ ہوگا کیونکہ اگر وہ موافق عقد کے چلے تو اس کو ضرر لاحق ہوگا۔

کیونکہ اس کا مقصود فوت ہو گیا یعنی راس المال جاتا رہا اور اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ درزی سے ایسا درزی مراد ہے جو اپنے واسطے کام کرتا ہو یعنی خود کپڑے سی کر فروخت کرتا ہو اور رہا وہ درزی جو اجرت پر لوگوں کے کپڑے سیا کرتا ہے تو اس کا راس ڈور اور سوئی وغینہ ہے تو اس میں افلاس کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے ہیں۔ وان اراد ترك الخياطة وان يعمل في الصرف فهو ليس بعذر لانه يمكنه ان يقعد الغلام للخياطة في ناحية وهو يعمل في الصرف في ناحية وهذا بخلاف ما اذا استاجر وكان للخياطة فاراد ان يتركها وليشتغل بعمل آخر حيث جعله عذرا ذكره في الاصل لان الواحد لا يمكنه الجمع بين العملين اما ههنا العامل شخصان فامكنهما۔ اور اگر درزی مذکور نے یہ چاہا کہ سلائی چھوڑ کر صرانی کا کام کرے تو یہ امر طفل مذکور کے اجارہ توڑنے کے واسطے عذر نہیں ہے اس واسطے کہ درزی ایسا کر سکتا ہے کہ دکان کے ایک کونے میں طفل کو سلائی کے واسطے بٹھالے اور دوسرے کونے میں خود صرانی کا کام کرے اور یہ حکم برخلاف اس صورت کے ہے کہ سلائی کے واسطے ایک دکان کرایہ کی پھر سلائی کا کام چھوڑ کر دوسرا کام کرنا چاہا تو اس کو امام محمد نے نسخ اجارہ کے واسطے عذر قرار دیا ہے چنانچہ کتاب مبسوط میں مصرح ذکر کیا ہے۔

کیونکہ ایک ہی شخص دو کاموں کو جمع نہیں کر سکتا ہے اور یہاں کام کرنے والے دو شخص ہیں پس ہر ایک اپنا کام کر سکتا ہے۔ ومن استاجر غلاما ليخدمه في المصر ثم سافر فهو عذر لانه لا يعرى عن الزام ضرب زائد لان خدمته السفر اشق وفي المنع من السفر ضرر وكل ذلك لم يستحق بالعقد فيكون عذر۔ اگر ایک غلام اس واسطے اجارہ لیا کہ شہر میں اس سے خدمت لے گا پس سفر اختیار کیا تو یہ نسخ اجارہ کے واسطے عذر ہے۔ کیونکہ اجارہ باقی رکھنا ضرر زائد سے خالی نہیں ہے کیونکہ سفر کی خدمت میں زیادہ مشقت ہوتی ہے اور سفر سے روکنے میں ضرر ہے اور زائد مشقت یا

سفر سے روکنا دونوں میں سے ہر ایک ایسا امر ہے جو عقدا جارہ میں مستحق نہیں ہوا ہے تو یہ نسخ
اجارہ کے واسطے عذر ہوگا۔ وکذا اذا اطلق لها امرانه يتقيد بالحضر بخلاف ما اذا اجور عقارا
ثم سافر لانه لا ضرر اذا لم تاجر يمكنه استيفاء المنفعة من المعقود عليه بعد غيبته حتى لو اراد
المستاجر السفر فهو عذر له فیه من المنع من السفر والنظام الاجر بدون السكنى وذلك ضرر۔
اور اسی طرح اگر اس نے خدمت کو مطلق رکھا ہو یعنی کہا کہ میں غلام کو خدمت کے واسطے اجارہ
لیتا ہوں اور حضریا سفر کی قید نہیں لگائی تو بھی سفر کی صورت میں اجارہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ سابق
میں بیان ہوا کہ مطلق اجارہ مقید بخدمت حضر ہوتا ہے یعنی بدون شرط کئے اس کو سفر میں نہیں لے
جاسکتا۔ اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ اپنا مکان اجارہ دیا پھر سفر اختیار کیا تو
اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اس لئے کہ مستاجر کو موجد کے غائب ہونے کے
بعد بھی مکان سے منفعت حاصل کرنا ممکن ہے ہاں اگر مستاجر سفر کا قصد کرے تو یہ عذر ہے کیونکہ
اجارہ باقی رکھنے میں سفر سے روکنا لازم آتا ہے یا بدون سکونت کے کرایہ واجب کرنا لازم آتا ہے
اور یہ ضرر ہے۔

مسائل منثورۃ | یعنی مسائل متفرقہ کے بیان میں۔ قال ومن استاجر ارضا استعارها
فاحرق لخصا لک فاحترق شیء فی ارض اخرى فلا ضمان علیه لانه غیر متعہ
فی هذا السبب فاشبه ما فی البئر فی دار لنفسه وقيل هذا اذا كانت الرياح هادئة ثم تغيرت اما
اذا كانت مضطربة یضمن لان سوق النار یعلم انها لا تستقر فی ارضه۔ اگر کوئی زمین اجارہ یا
عاریت لی پھر کھیتی کا کوڑا کرکٹ جلا یا پس اس کی وجہ سے دوسری زمین میں سے کچھ گھلیاں وغیرہ
جل گیا تو اس شخص پر ضمان نہیں ہے۔ کیونکہ سبب مذکور پر اگلیتہ کرنے میں یہ شخص ظلم و تعدی کرنے والا
نہ تھا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے اپنے گھر میں کنواں کھودا یعنی اگر اس میں کوئی شخص گر رہے
تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ اس کی طرف سے کوئی تعدی نہیں ہے۔ شمس اللہ شمس
وغیرہ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ ہواڑ کی ہوئی ہو پھر آگ لگانے کے بعد ہوا بدل گئی۔ اور
اگر ہوا پریشان چل رہی ہو تو وہ ضامن ہوگا اس واسطے کہ ایسی حالت میں آگ جلنے والا جانتا ہے
کہ آگ خالی اسی کی زمین تک نہیں رہے گی فاسی طرح اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انکار رکھ دیا
پھر اتفاق سے ہوا کا جھونکا اس کو اڑائے گیا جس سے دوسرے کا کچھ مال جل گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا۔
اس لئے کہ جس حالت پر رکھا تھا اس سے تغیر ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ورنہ گاہ اندھی
وغیرہ آنے سے پتھر کے ذریعہ سے کوئی نقصان ہوا تو بھی یہی حکم ہے۔ کافی الاجناس۔

اگر اپنی زمین سنبی اور پانی پھوٹ کر پڑوسی کی زمین میں پہنچا اور کچھ نقصان کر دیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر ایسے طور پر ہو کہ جس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہو کہ لامحالہ پانی دوسرے کی زمین میں پہنچے گا تو ضامن
ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر اپنے احاطہ میں تیرا بندوبست کا لٹا نہ بنایا مگر اتفاقاً تیرا پڑوسی کے
مکان میں پہنچا اور کسی آدمی کو مارا یا مال تباہ کیا تو وہ قیمت مال کا ضامن ہے اور مقتول کی دیہہ اس کی

مددگار برادری پہنچائی۔ اور اسی طرح اگر لوہا رنے اپنی دکان میں بھیٹی سے جلتا لوہا نکال کر نہائی پر رکھ کر
کوٹا جس سے شرارہ اڑ کر عام راستہ پر پہنچا اور کسی شخص کو جلادیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی تو لوہا رشی مددگار
برادری پر اس کی دیت لازم ہوگی اور اگر کسی کا کپڑا جلادیا تو اس کی قیمت لوہا ر کے مال پر واجب ہے اور
اگر اس نے نہائی پر رکھا اور رہنوز نہیں کوٹا تھا کہ ہوا اس کی چنگاری اڑا کر لے گئی اور اس نے نقصانات
میں سے کوئی نقصان کیا تو اس کا کوئی ضامن نہ ہوگا۔ الواقعات مع۔ قال اذا عقد الخياط او الصباغ
في حائوته من يطرح عليه العمل بالنصف فهو جائز لان هذه شركة الوجود في الحقيقة فهذه البرجاءتته يقبل
وهذا الجذاقته يعمل فينتظم بذلك التصلعة فلا تضره الجهالة فيما يحصل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر درزی
یا رنگریز نے اپنی دکان میں ایسے شخص کو بٹھایا جو ان کو آدھے پر کام دیتا جاتا ہے یعنی وہ جس اجرت
پر لوگوں سے کام لیتا ہے اس کے آدھے پر ان کو دیتا ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ درحقیقت شرکت الوجود
ہے پس یہ شخص جس کو بٹھایا ہے اپنی وجاہت سے کاموں کو قبول کرتا ہے اور درزی یا رنگریز اپنی
استادی سے اس کام کو پورا کرتا ہے۔ پس ایسا کرنے سے مصلحت کا انتظام ہوگا پس جو کچھ حاصل ہو
اس کا مجہول ہونا کچھ مضرت نہیں ہے۔ اور یہ استحسان ہے اور قیاس اس کو مقتضی ہے کہ جائز نہ ہو۔
اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ وہاں والے کا راس المال صرف منفعت ہے اور وہ راس المال نہیں
ہو سکتا ہے اور لمحاوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک استحسان سے قیاس بہتر ہے۔

پھر واضح ہو کہ مصنف نے اس کو شرکت الوجود قرار دیا اور شارحین نے بیان کیا کہ یہ شرکت الصنع
ہے لیکن شیخ مصنف نے جو دلیل بیان کی وہ شرکت الصنائع سے زیادہ مناسب ہے۔ م۔ ع۔

قال ومن استاجر جلا يحمل عليه محملا وراكبين الى مكة جازوله المحمل المعتاد وفي القياس لا يجوز
وهو قول الشافعي للجهالة وقد يفتى ذلك الى المنازعة وجه الاستحسان ان المقصود هو الراكب وهو
معلوم والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف الى المتعارف فلا تفتى الى المنازعة كذا اذا
لم يزلوا والدثر۔ اگر کسی نے ایک اونٹ اس واسطے کرایہ پر لیا کہ اس پر ایک محل و دو سوار
بٹھلا کر مکہ تک لے جائے گا تو یہ جائز ہے اور متاجر کو ایسی محل رکھنا چاہیے جو معتاد ہو۔ یعنی
جیسی محل اس اونٹ پر رکھی جاتی ہو ویسے ہی لاوے اور قیاس یہ ہے کہ ایسا اجارہ جائز نہ ہو۔
اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ طول و عرض و بوجھ مجہول ہے اور ایسا ہونے میں کبھی جھگڑے
تک نوبت پہنچتی ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اصلی مقصود تو سوار ہے اور وہ معلوم
ہے یعنی لوگوں کا بوجھ قریب قریب یکساں ہوتا ہے اور محل اس میں تابع ہے۔ اور محل کے طول و
عرض وغیرہ میں جو کچھ جہالت ہے وہ متعارف پر مدار رکھنے سے دور ہو جاتی ہے تو جھگڑے
تک نوبت نہیں پہنچے گی۔ اور اسی طرح اگر بچھونے و اوڑھنے دکھائے نہ گئے ہوں تو بھی اجارہ جائز
ہے۔ یعنی جس قدر متعارف ہو اسی پر مدار رکھا جائے گا۔ قال وان شاهد الجهال المحمل فهو
اجود لانه انفي للجهالة واقرب الى تحقيق الرضا۔ اور اگر اونٹ والے کو محل دکھادی گئی تو یہ
بہتر ہے کیونکہ اس میں جہالت زیادہ دور ہو جاتی ہے اور رضا مندی خوب ظاہر ہوتی ہے۔

اگر دو اونٹ مکہ تک اس شرط سے کرایہ کئے کہ اونٹ پر ایک محل دو آدمی مع اپنے اوڑھنے و
 بچھونے کے ہوں گے اور دوسرے پر ایک زائکہ ہوگی جس میں پانچ گون ستر اور اس کے مناسب
 روغن زیتون و سرکہ ہوگا اور بقدر کفایت پانی ہوگا۔ اور اس کی مقدار بیان نہ کی اور اوڑھنا
 بچھونا بھی نہیں دکھلایا اور مشکیزہ و لوٹا و تیلی وغیرہ ضرورت کی چیزوں کا وزن بھی نہیں بیان کیا تو یہ استحساناً بوجہ
 تعارف کے جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر یہ شرط لگائی کہ جو چیزیں مکہ معظمہ سے لوگ ہدیہ لایا کرتے ہیں بھی لاؤں گا
 تو بھی استحساناً جائز ہے۔ اور وہ ان سب صورتوں میں جو متعارف ہو لاد سکتا ہے۔ المیٹ۔ اور اسی کے مثل امام مالک
 سے مروی ہے۔ ع۔ وان استلجیر بعد الحمل علیہ مقدار من الزاد فاکل منه فی الطريق چنانچہ نذیر عوض ماکل لاد نہ
 استحق علیہ جملہ مسمی فی جمیع الطريق فله ان یستوفیہ۔ اگر ایک اونٹ زاد راہ لادنے کے واسطے کرایہ کیا اور
 زاد راہ کی مقدار مثلاً دس من بیان کر دے پھر راستہ میں اس مقدار میں سے کچھ کھایا تو اس کو اختیار ہے کہ جس قدر
 کھایا اس کے عوض دوسرا لادے۔ کیونکہ جس قدر بوجھ اس نے بیان کیا تمام
 راستہ اس قدر بوجھ لادنے کا وہ مستحق ہے پس اس کو اختیار ہے کہ
 بہر حال میں پورا وزن رکھے۔ وکذا غیر الزاد من المکیل والموزون و رد الزاد معتاد عند البعض کورد المار
 فلا مانع من العمل بالاطلاق۔ اور اسی طرح اگر سوائے زاد راہ کے کوئی چیز کیلی یا وزنی ہو تو اس میں بھی
 یہی حکم ہے اور چونکہ بعضوں کے نزدیک زاد راہ کی کمی بار بار پوری کر لینا مانند پانی کے معتاد ہے
 تو بدون شرط کے اس پر عمل کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی یعنی اگر کہا جائے کہ مسافر لوگ زاد راہ
 میں سے جس قدر کھا لیتے ہیں اس کی جگہ دوسرا نہیں لادتے ہیں۔ پھر بد دن شرط کے یہ کیونکر جائز ہوگا
 تو جواب دیا کہ جیسے مستاجروں میں پانی کی مقدار پوری کر لینا متعارف ہے۔ اسی طرح بعض کے
 نزدیک زاد راہ بھی پورا کرنا معتاد ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔
 - اور امام مالک کے نزدیک اگر یہ رواج ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر یہ شرط ہو کہ کمی کو پورا
 نہیں کرے گا تو موافق شرط کے پورا نہیں کر سکتا اور اگر یہ شرط ہو کہ کمی کے بجائے دوسرا پورا کرنا جائز
 گا تو بالاتفاق پورا کر سکتا ہے اور کھانے سے کمی ہونا یا چوری وغیرہ سے تلف ہونا برابر ہے۔ ع۔ اور اگر
 دو شخصوں نے ایک جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ دونوں باری باری سے سوار ہوتے رہیں اور مقدار
 بیان نہ کی کہ کتنی دور تک کی باری ہے تو رواج کی وجہ سے جائز ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔

کتاب المکاتب

یہ کتاب مکاتب کے بیان میں ہے

قال واذا کاتب عبده او امته علی مال شرطه علیہ وقبل العبد ذلک صار مکاتباً اما العبد المذکور
 تعالیٰ فکاتبوهم ان علمتهم فیہم غیر اذہذا الیس امر ايجاب باجماع بین الفقہاء وانما ہوا مردب ہوا الصبح
 فی العمل علی الاباحۃ الفاعل الشرط اذہو مباح بدو نہ اما التذبیۃ فمعلقۃ بہ والمواد بالظہر المذکور علی

ما قبل ان لا یضرب المسلمین بعد العتق فان کان یضربہم فالافضل ان لا یتکلم بہ وان کان یصح لرفعہ .
 اگر ایہ غلام یا اپنی باندی کو ایسے مال پر مکاتب کیا جو اس غلام یا باندی پر شرط کیا اور اس مملوک
 نے اس پر قبول کیا تو وہ مکاتب ہو گیا یعنی جائز ہے اور اثر مترتب ہو گا پس جائز ہونا تو بدلیل قولہ
 اعلیٰ فکا ہو ہم الایہ یعنی تمہارے مملوکوں میں سے جو شخص کتابت کی درخواست کرے تو ان کو
 مکاتب کرو و لکن لیسکہ تم ان میں بہتری دیکھو۔ پس اس سے مشروع ہونا تو نکل آیا اور ربایہ کہ
 واجب ہے یا مندوب ہے تو فرمایا کہ یہ حکم ایجابی نہیں ہے بدلیل اس کے کہ فقہاء نے اجماع
 کیا بلکہ یہ حکم مندوب ہے اور یہی اصح ہے یعنی مباح سے بڑھ کر ہے کیونکہ مباح پر محمول کرنے
 میں شرط کا لغو ہونا لازم آتا ہے یعنی (بشرطیکہ تم ان میں بہتری دیکھو) بے فائدہ ہوئی جاتی ہے۔ کیونکہ
 کتابت تو بدون اس شرط کے مباح ہے۔ اور ربامندوب ہونا تو وہ اسی شرط سے معلق ہے یعنی
 مباح پر محمول کرنے میں یہ شرط بیفائدہ ہوتی ہے حالانکہ کلام الہی اس سے پاک ہے اور مندوب
 ہونے میں شرط کا فائدہ ہے تو یہی مراد۔ پھر بہتری مذکور سے کہا گیا کہ یہ مراد ہے کہ بعد آزاد ہونے
 کے مسلمانوں کو ضرر نہ پہنچا دے۔ پس اگر بعد آزادی کے مسلمانوں کے حق میں مضر ہو تو افضل
 یہ کہ اس کو مکاتب نہ کرے اگرچہ مکاتب کر دینا جائز ہو جاتا ہے اور معنی یہ ہیں کہ اگر غلام
 مذکور امین و کمائی کرنے والا نہ ہو تو مسلمانوں کے حق میں مضر ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا
 قول ہے۔ ع۔ و اما اشتراط قبول العبد فلانہ مال یلزمہ فلا بد من التزامہ۔ اور غلام کے قبول
 کرنے کی شرط اس واسطے لگائی کہ عوض کتابت تو مال ہے۔ پس غلام کا قبول کرنا ضرور ہے تاکہ اس
 کی جانب سے التزام ہو فے یعنی کتابت سے غلام کے ذمہ مال لازم ہو گا تو ضرور ہے کہ وہ اپنے ذمہ
 لازم ہونا قبول کرے۔ ولا یعتق الا باءا کل البدل لقولہ علیہ السلام ایما عبد کو تب علی مائۃ دینار
 نادھا الا عشرۃ دنانیر فہو عبد وقال علیہ السلام المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم و فیہ اختلاف الصحابۃ
 رضی اللہ عنہم و ما اختارنا قول زید رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ مکاتب اس وقت آزاد ہو گا کہ پورا
 عوض ادا کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی غلام سو دینار پر مکاتب کیا گیا۔
 پھر اس نے سب ادا کر دیئے سوائے دس دینار کے تو بھی وہ غلام رہے گا۔ رواہ ابو داؤد و نسخہ
 الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب غلام ہے جب تک اس پر ایک درہم باقی ہے
 رواہ ابو داؤد۔ اور اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار مختلف ہیں اور ہم نے قول زید بن ثابت رضی اللہ
 عنہ اختیار کیا یعنی جو موافق باحادیث ہے۔ ولایتی بادانہ وان لم یقل المولی اذا ادیتھا فانت حر لان
 موجب العقد یشیت من غیر التصویح بہ کما فی البیع ولا یجب حط شیء من البدل اعتبارا بالبیع۔
 اور مکاتب اس مال کو ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اگرچہ مولیٰ نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ جب تو اس کو
 ادا کر دے تب تو آزاد ہے کیونکہ مقتضائے عقد بدون اس کی تصریح کے ثابت ہو جائیگا کہ بیع صحیح
 میں ہو تا ہے اور عوض میں سے کچھ کم کر دینا واجب نہیں ہے بقیاس بیع کے فے یعنی جیسے بیع میں ٹمن سے

کم کرنا بالغ کے ذمہ واجب نہیں ہے اسی طرح مال کتابت سے کم کرنا مولے کے ذمہ واجب نہیں ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ کتابت بھی غلام کو اسی کے ہائے فروخت کرنے کے معنی میں ہے۔ م۔ قال ويجوز ان يشترط المال حالا ويجوز مؤجلا ومنجا وقال الشافعي لا يجوز حالا ولا بد من تعجيم لانه عاجز عن التسليم في زمان قليل لعدم الاهليته قبله للرق بخلاف المسلم على اصله لانه اهل للملك فكان احتمال القدرة ثابتا وقد دل الاقدام على العقد عليها فتثبت به۔ اور کتابت اس شرط سے جائز ہے کہ مال فی الحال ادا کرے اور اگر کل میعاد و قسط وار ہو تو بھی جائز ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ فی الحال ادا کرنے کی شرط نہیں جائز ہے اور قسط وار ہونا ضرور ہے کیونکہ فی الحال زبلنے میں وہ ادائے عوض سے عاجز ہے کیونکہ بوجہ رقیبت کے اس سے پہلے لیاقت نہیں ہے۔ یہ تو کتابت میں ہے بخلاف سلم کے کہ وہ فی الحال ان کے قاعدہ پر جائز ہے کیونکہ سلم الیہ کو فی الحال ملکیت کی لیاقت حاصل ہے۔ پس قادر ہونا ازراہ گمان کے ثابت ہے یعنی عاجزی متعین نہیں ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اس نے عقد ثمن پر اقدام کیا تو اس سے مال پر قدرت ثابت ہو جائے گی فہے پس حاصل یہ ہے کہ سلم کی صورت میں مسلم الیہ مرد آزاد ہے تو اس کے حال سے یہ ظاہر ہے کہ وہ بالفعل ہر مال پر قادر ہے۔ پس اگر سلم میں فی الحال ادا کرنا شرط ہو تو جائز ہے۔

اور کتابت میں غلام بوجہ مملوکیت کے کچھ مال پر قادر نہ تھا پس فی الحال ادا پر قادر نہیں ہے پس یہ شرط نہیں جائز ہے۔ ولنا ظاهر ما تلونا من غير مشروط التعجيم ولانه عقد معاوضة والبدل معقود به فاشبه الثمن في البيع في عدم اشتراط القدرة عليه بخلاف المسلم على اصله لان المسلم فيه معقود عليه فلا بد من القدرة عليه۔ اور ہماری دلیل کئی طرح ہے اول بظاہر آیا کہ اس میں کوئی قسط وار کی شرط نہیں ہے یعنی فی الحال و قسط وار سب کو شامل ہے۔ اور دوم یہ کہ کتابت بھی ایک عقد معاوضہ ہے اور عوض اس میں ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ سے معقود علیہ حاصل ہوگی یعنی یہ مال ادا کر کے غلام کو اپنے نفس کی آزادی حاصل ہوگی۔ پس کتابت میں یہ مال ایسا ہو گیا جیسے بیع میں ثمن ہوتا ہے۔ کہ اس میں قدرت ہونا شرط نہیں ہے اور ہمارے اصول کے موافق بیع سلم سے یہ مخالف ہے۔ کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے وہ ایسی چیز ہے جس کے حاصل کرنے پر عقد واقع ہوا ہے یعنی بذریعہ مال کے یہ چیز حاصل کی جائے گی تو اس پر قدرت ہونا شرط ہے جیسے بیع میں بیع ہوتا ہے حتیٰ کہ بیع جائز ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ بالغ کو بیع پر قدرت ہو اور یہ شرط نہیں کہ مشتری کو ثمن پر قدرت ہو اسی طرح کتابت میں یہ شرط نہیں کہ غلام کو مال پر قدرت ہو۔ ولان مبنی الکتابۃ علی الساہلۃ فیہملہ المولی ظاہرا بخلاف المسلم لان بناء علی المضائقۃ فی الحال کما امتنع من الاداء یدد الی الرق۔ علاوہ اس کے کتابت اور سلم میں فرق کی وجہ یہ بھی ہے کہ کتابت تو آسانی پر مبنی ہے یعنی چشم پوشی کا قصہ پہلے سے ہوتا ہے تاکہ یہ غلام آزاد ہو جائے۔ پس اگر فی الحال ادائی کا اقرار ہو تو بھی بظاہر مولیٰ اسے مہلت دے گا بخلاف بیع سلم کے کہ وہ مضائقہ پر مبنی ہے یعنی دونوں طرف سے ہر ایک اپنا حق کس کر لینا چاہتا ہے۔ یعنی جس وقت واجب ہوا اسی وقت وصول کرے گا۔ بالجملہ

جب کتابت فی الحال ادا کرنے کی شرط سے جائز ہوئی تو جیسے ہی غلام ادا لئے مال سے انکار کرے گا تو پھر رقیق کر دیا جائے گا۔ قال وتجاوز كتابة العبد الصغير اذا كان يعقل البيع والشراء لتحقيق الايجاب والقبول اذا العاقل من اهل القبول والتصرف نافع في حقه والشافعي يخالفنا فيه وهو بناء على مسألة اذن البصی فی التجارة وهذا بخلاف ما اذا كان لا يعقل البيع والشراء لان القبول يتحقق فلا ينقصد العقد حتى لو ادى عنه غيرة لا يعتق وليست رد ما دفع۔ صغير غلام کو مکاتب کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کو سمجھتا ہو کیونکہ ایجاب و قبول اس کی جانب سے متحقق ہوگا۔ اس واسطے کہ عاقل کو قبولیت حاصل ہوتی ہے اور یہ قبولیت اس غلام کے حق میں بھی نافع ہے اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہمارے مخالف ہیں۔ اور یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ تمیز دار طفل کو تجارت کی اجازت دینا آیا صحیح ہے یا نہیں۔ پس ہمارے نزدیک صحیح ہے اور ان کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور یہ حکم بر خلاف ایسی سورتہ کے کہ غلام صغیر خرید و فروخت کو نہ سمجھتا ہو تو اس کی کتابت بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ قبولیت اس کی جانب سے متحقق نہ ہوگی۔ پس عقد کتابت منعقد نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کی طرف سے کسی غیر نے ادا کر دیا تو بھی وہ آزاد نہ ہوگا اور غیر نے جو کچھ ادا کیا وہ پھیر لے۔ قال ومن قال لعبد جعلت عليك القلوة ويها الى نجوم ما اول النجم كذا او آخره كذا فاذا ادبته فان انت حر وان عجزت فانت رقيق فان هذه مكاتبة لانه اتى بتفسير الكتابة۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ میں نے تیرے اوپر ہزار درم رکھے جن کو تو قسط وار کر کے مجھے ادا کر کہ اس کی پہلی قسط اس طرح اور آخری قسط اس طرح ہوگی یعنی مقدار و وقت بیان کر دیا۔ اور اسی طرح جملہ اقساط بیان کئے اور کہا کہ پھر جب تو نے مجھے یہ درم ادا کر دیئے تو تو آزاد ہے اور اگر تو عاجز ہوا تو رقیق ہے۔ پس یہ کتابت صحیح ہے کیونکہ مولیٰ نے کتابت کو تفسیر کے ساتھ بیان کر دیا۔ ولو قال اذا ادبت الى الفاكه شهور مائة فانت حر فهدى مكاتبة في رواية ابى سليمان لان التجيم يدل على الوجوب وذلك بالكتابة وفي نسخ ابى حفص لا يكون مكاتبا اعتبارا بالتعلق بالاداء مرة۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر تو نے مجھے ہزار درم ادا کئے سو درم ماہواری کر کے تو تو آزاد ہے تو ابو سلیمان کی روایت میں یہ کتابت ہے اس واسطے کہ قسط کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ غلام پر مولیٰ نے اس کو واجب کیا اور یہ بات بذریعہ کتابت کے ہوتی ہے۔ اور ابو حفص کبیر کے نسخہ میں یہ کتابت نہ ہوگی بنظر اس کے کہ اس نے ادا کرنا ایک بار معلق کیا فخر الاسلام نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ قال واذا صحت الكتابة خرج المكاتب عن يد المولى ولم يخرج عن ملكه۔ اور واضح ہو کہ جب عقد کتابت صحیح ہو گیا تو مکاتب اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل جاتا ہے اور اس کی ملک سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ اما الخروج من يده لتحقيق معنى الكتابة وهو الضم فيضم ما لکيته نفسه او لتحقيق مقصود الكتابة وهو اداء البدل فيملك البيع والشراء والخروج الى السفرة وان نهاه المولى واما عدم الخروج عن ملكه فلما ردنا ولانه عقد معاوضة ومبناه على المساواة وينعدم بتخيير العتق ويتحقق بتاخره لانه ثبت له نوع ملكية وثبت له في الذمة حق من وجه۔ پس مولیٰ کے قبضہ سے نکل جانا اس واسطے ہوتا ہے کہ کتابت کے معنی متحقق ہوں اور اس کے معنی ملانا پس مکاتب اپنے قبضہ کو اپنی ذاتی ملکیت کی

جانب ملاتا ہے یعنی فی الحال اس کو اپنے ہاتھ کی کمائی کا اختیار ہوتا ہے اور انجام اپنی ذات کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ پس ہاتھ کا اختیار ذات کے اختیار سے مل جاتا ہے یا مولیٰ کے قبضہ سے نکلنا اس غرض سے کہ کتابت کا مقصود حاصل ہو اور وہ ادائے عوض ہے۔ پس مکاتب کو خرید و فروخت کا اور سفر میں جانے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ مولیٰ اس کو منع کر دے۔ رہا یہ امر کہ وہ مولیٰ کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا تو اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی یعنی جب تک اس پر ایک درم باقی رہے تب تک وہ غلام ہے اور اس دلیل سے کہ کتابت ایک عقد معاوضہ ہے اور یہ معنی ہے کہ دونوں طرف سے مساوات ہو اور فی الحال اس کے آزاد ہونے سے یہ بات جاتی رہے گی۔ یعنی اگر وہ فی الحال آزاد ہو جائے اور مولیٰ کی ملک سے نکل جائے تو غلام کو اپنی ذات کا عوض یعنی آزادی حاصل ہو جائے حالانکہ مولیٰ کو ابھی مال حاصل نہیں ہوا ہے تو مساوات جاتی رہی۔ اور اگر وہ بعد ادا مال کے آزاد ہو تو مساوات متحقق ہوگی۔

کیونکہ غلام کو ایک قسم کی ملکیت بھی حاصل ہوئی اور اس کے ذمہ ایک راہ سے حق بھی ثابت ہوا۔ فان اعتقه عتق باعتاقه لانه مالك لرقية۔ اگر مکاتب کرنے کے بعد مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد کرنے سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اس کی ذات کا ابھی تک مالک ہے۔ ویسقط عنه بدل الكتابة لانه ما التزامه الا مقابلا بحصول العتق له وقد حصل دونہ۔ اور جب وہ آزاد ہو گیا تو اس کے ذمہ سے کتابت کا عوض ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہ مال دینے کا التزام تو اسی طور پر کیا تھا کہ اس مال کا عوض اس کو آزادی حاصل ہو حالانکہ بدون اس کے آزادی حاصل ہو گئی تو وہ اس کا ذمہ دار نہ رہا۔ قال واذا وطئ المولى مكاتبة لزمه العقر لانها صارت اخصن باجزائها تسلا الى المعقود بالكتابة وهو الوسول الى اللبدل من جانبہ والى الحرية من جانبها بناء عليه ومنافع البضع ملحقه بالاجزاء والاعیان اگر مولیٰ نے اپنی مکاتبہ باندی سے وطی کر لی تو اس کے ذمہ عقر لازم آئے گا یعنی ایسی عورت کا جو کچھ مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ کیونکہ یہ عورت بہ نسبت مولیٰ کے اپنے اجزاء کی زیادہ مختار ہوئی تاکہ مقصود کتابت حاصل کیا جائے اور وہ مولیٰ کی جانب عوض حاصل ہونا اور مکاتبہ کی جانب آزادی حاصل ہونا بمقابلہ عوض مذکور یعنی کتابت سے مقصود یہ ہے کہ مولیٰ کو مال کتابت حاصل ہو اور اس کے عوض میں باندی کو آزادی حاصل ہو اور بضع عورت کے منافع بمنزلہ اجزاء و اعیان کے ہیں نہ تو اس کا استحقاق بھی باندی ہی کو حاصل ہے یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اس طرح کہ تم نے تو یہ کہا کہ باندی کو اپنے اجزاء کا استحقاق بہ نسبت مولیٰ کے زیادہ ہوتا ہے یعنی مولیٰ اس کے اجزاء کا مستحق نہیں رہتا بلکہ مکاتب یا مکاتبہ خود ہی مستحق ہوتی ہے حتیٰ کہ جو کچھ ہاتھ سے کمائے وہ مولیٰ نہیں لے سکتا ہے اور یہاں مولیٰ نے اس کے کسی جزو بدن کو نہیں بلکہ صرف وطی سے منفعت پائی تو منفعت کی وجہ سے مولیٰ ضامن نہ ہوگا پس جواب دیا کہ بہ منفعت بمنزلہ جزو کے ہے لہذا مولیٰ ضامن ہوگا۔ وان جنی علیها ادعی ولدھا لامتہ الجنایة لما بینا۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی مکاتبہ پر جنایت کی یعنی مثلاً اس کو قتل کیا یا کوئی عوض تلف کیا یا اس کے بچہ کے ساتھ ایسا کیا تو مولیٰ کے ذمہ یہ جرم لازم ہوگا کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ اپنے اجزاء کی وہی مستحق ہے نہ لیکن قصاص بوجہ ظہیم کے لازم ہوگا۔ ع۔

وان اتلف مالا لها غرم لان المولی کالاجنبی فی حق اکسابها ونفسها اذ لو لم يجعل كذلك لاتلفه المولی فیمتنع حصول الغرض المتبغی بالعقد۔ اور اگر مولی نے اس کا کچھ مال تلف کر دیا تو ضامن ہے اس واسطے کہ مکاتب و مکاتبہ کی کمائی و ذات کے حق میں مولی مثل اجنبی کے ہے یعنی اجنبی کی طرح ضامن ہوگا کیونکہ اگر ایسا حکم نہ دیا جائے تو مولی اس کے مال کو تلف کر ڈالے تو عقد کتابت سے جو مقصود ہے وہ حاصل ہونا محال ہو جائے۔

فصل فی الکتابۃ الفاسدۃ

یہ فصل کتابت فاسدہ کے بیان میں ہے

قال واذا کاتب اسلم عبدا علی خمر او خنزیر او علی قیمته فالکتابۃ فاسدۃ۔ اور اگر مسلمان نے اپنے غلام کو شراب یا سور پر مکاتب کیا یا ان دونوں میں سے کسی کی قیمت پر مکاتب کیا تب کتابت فاسدہ ہے۔ اما الاول فلان الخمر والخنزیر لا یستحقه المسلم لانه لیس بهال فی حقہ فلا یصلح بدلا فیفسد العقد۔ پس امر اول یعنی شراب و سور پر کتابت جائز نہ ہونا اس واسطے ہے کہ شراب و سور ایسی چیز ہے کہ مسلمان اس کا مستحق نہیں ہوتا ہے کیونکہ مسلمان کے حق میں یہ مال نہیں ہے تو یہ عوض نہیں ہو سکتی پس عقد فاسد ہوگا۔ واما الثانی فلان قیمته مجهولة قدر او جنسا ووصفا فتفاحشت الجہالة وصار کما اذا کاتب علی ثوب او دابة ولانه تنصیف علی ما هو موجب العقد الفاسد لانه موجب للقیمة۔ اور امر دوم یعنی ان کی قیمت پر کتابت اس واسطے نہیں جائز ہے کہ مقدار قیمت و جنس و وصف مجہول ہے اور یہ جہالت شدید ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایک جانور یا ایک کپڑے پر مکاتب کیا کہ یہ بالاتفاق فاسد ہے اور اس دلیل سے بھی فساد ہے کہ یہ عقد فاسد کے حکم پر تصریح ہے اس واسطے کہ عقد فاسد کا مقصد یہی کہ قیمت واجب ہو۔ قال فان ادى الخمر عتق وقال زفر لا یعتق الا بآداء قیمته الخمر لان البدل هو القیمۃ۔ پھر اگر مکاتب نے شراب ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا یہی ظاہر الروایۃ ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ جب ہی آزاد ہوگا کہ شراب کی قیمت ادا کرے کیونکہ عوض تو قیمت ہے نہ سبب اور صواب یہ کہ جتنی ذرات کی قیمت ادا کر کے آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ مع۔ وعن ابی یوسف انه یعتق باء الخمر لانه بدل صوریۃ ولیعتق باء القیمۃ ایضا لانه هو البدل معنی وعن ابی حنیفۃ انه انما یعتق باء الخمر اذا قال ان ادیتها فانت ولانه حیث ین یكون العتق بالشروط لا یعتق بالکتابۃ وصار کما اذا کاتب علی میتۃ او دم ولا فصل فی ظاہر الروایۃ ووجه الفرق بینہما و بین المیتۃ ان الخمر والخنزیر مال فی الجملة فاسکن اعتبار معنی العقد فیہما وموجبہ العتق عند اداء العوض المشروط واما المیتۃ فلیست بهال اصلا فلا یمکن اعتبار معنی العقد فیہ فاعتبر فیہ معنی الشرط وذلك بالتصمیم علیہ۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ وہ شراب ادا کر کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ بظاہر یہ عوض ہے اور قیمت ادا کر کے بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بالمعنی

یہی عوض ہے اور نوادر میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ شراب ادا کرنے پر جب ہی آزاد ہوگا کہ جب مولیٰ نے اس سے یوں کہا ہو کہ جب تو شراب ادا کرے تب تو آزاد ہے کیونکہ ایسی صورت میں آزاد ہونا بوجہ شرط کے ہوگا نہ بوجہ عقد کتابت کے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مردار یا خون پر مکاتب کیا یعنی مردار و خون کی طرح شراب پر مشروط کرنے میں آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اس پر اپنی ذات کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں مردار میں شراب و سور میں کچھ فرق نہیں ہے یعنی نوادر میں روایت پر فرق ہے پھر مردار میں اور شراب و سور میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ شراب و سور فی الجملہ مال ہے یعنی کفار کے حق میں مال ہے۔ اگرچہ مسلمان کے حق میں بالکل مال نہیں ہیں تو ان درنوں میں عقد کے معنی اعتبار کرنا ممکن ہیں اور اس کا مقتضاء یہ ہے کہ عوض مشروط ادا کرنے پر آزاد ہو جائے۔ رہا مردار تو وہ بالکل مال نہیں ہے۔ پس اس میں عقد کے معنی اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے تو اس میں شرط کے معنی اعتبار کئے گئے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس نے شرط کی تصریح کی ہونے مثلاً کہا ہو کہ اگر تو مجھے مردار یا خون ادا کرے تو تو آزاد ہے۔ پس اگر ادا کیا تو آزاد ہو گیا۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے تجھے مردار یا خون پر مکاتب کیا کہ جب تو مجھے ادا کرے تو آزاد ہے پس اگر ادا کرے تو آزاد ہوگا لیکن اپنی ذات کی قیمت اس پر واجب ہوگی۔ ع۔ واذا عتق باء اءمین الخمر لزمہ ان یسعی فی قیمتہ لانه وجب علیہ رد قیمتہ لفساد العقد وقد تعدی بالعتق فیجب رد قیمتہ کما فی البیع الفاسد اذا تلف المبیع۔ اور جب وہ عین شراب ادا کرے آزاد ہو گیا تو اس پر لازم ہے کہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے۔ یعنی اپنی قیمت کمائی کر کے مولیٰ کو ادا کرے کیونکہ عقد فاسد ہونے کی وجہ سے اس پر اپنا رقبہ پھیر دینا واجب ہوا۔ حالانکہ اس کا پھیر دینا بوجہ عتق کے متعذر ہے پس اپنی قیمت واپس کرنا واجب ہے جیسے بیع فاسد میں اگر مبیع مشتری نے تلف کر دی تو اس کی قیمت پھیرنا واجب ہوتی ہے۔ قال ولا ینقص عن المسمی ویزاد علیہ لانه عقد فاسد فیجب القیمة عند هلاك المبدل بالغۃ ما بلغت کما فی البیع الفاسد وهذا لان المولی ما رضی بالنقصان والعید رضی بالنقصان والعید رضی بالزیادۃ کیلادی بطل حقه فی العتق اصلاً فنجب القیمة بالغۃ ما بلغت و فیہا اذا کاتبہ علی قیمتہ یعق باء الم القیمة لانه هو البذل و امکان اعتبار معنی العقد فیہ واثر الجهالة فی الفساد بخلاف ما اذا کاتبہ علی ثوب حیث لا یعق باء اء ثوب لانه لا یوقف فیہ علی مراد العاقد لاختلاف اجناس لثوب فلا یثبت العتق بدون ارادته۔ اور واضح ہو کہ اولیٰ قیمت میں اس مقدار سے کم نہ کیا جائے گا جو بیان ہوئی تھی اور اس سے زیادتی ہو سکتی ہے اس واسطے کہ یہ عقد تو فاسد تھا۔ پس مبدل تلف ہونے کے وقت اس کی قیمت واجب ہوگی چاہے جس قدر پہلے جیسے بیع فاسد میں ہوتا ہے۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ مولیٰ اپنے نقصان پر راضی نہیں ہوا اور غلام البتہ زیادتی پر راضی ہو گیا اس دلالت سے کہ عتق میں اس کا حق باطل نہ ہو لہذا قیمت جہاں تک پہنچی سب واجب نہ ہوگی۔ رہی وہ صورت کہ غلام کو اس کی قیمت پر مکاتب کیا تو وہ اپنی قیمت ادا کرے

آزاد ہو جائے گا کیونکہ قیمت ہی اس کا عوض ہے اور اس میں معنی عقد اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے
 اور جس قیمت پر دونوں اتفاق کریں وہی قیمت قرار پاوے گی۔ ورنہ جس پر دو اندازہ کرنے والے
 متفق ہوں وہ لازم ہوگی اور اگر اندازہ کرنے والے مختلف ہوں تو جب تک دونوں سے زیادہ قیمت
 نہ ادا کرے تب تک آزاد نہ ہوگا۔ المبسوط والذخیرہ۔ ع۔ اگر کہا جاوے کہ قیمت تو مجہول ہے پھر کیونکر
 آزاد ہوگا۔ اس کا جواب دیا کہ مجہول ہونے کا اثر یہ ہے کہ عقد فاسد ہو یعنی باطل نہیں ہو سکتا اور فاسد
 میں یہی قیمت واجب ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ایک کپڑے پر آزاد کیا تو ایک کپڑا ادا کرنے
 سے آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ خالی کپڑا کہنے سے مولیٰ کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ کپڑے کے اجناس
 مختلف ہیں پس جب تک مولیٰ کی مراد معلوم نہ ہو تب تک آزادی ثابت نہ ہوگی۔ قال وکذا لک
 ان کاتبہ علی شئ بعینہ لغیرہ لم یجز لانہ لایقدر علی تسلیمہ۔ اور اسی طرح اگر
 غلام کو کسی شے معین پر جو دوسرے کی ملک ہے مکاتب کیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ غلام
 ان کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ و مرادہ شئ متعین بالتعین حتی لو قال کانتک علی ہذا الالف
 الدرہم وہی لغیرہ جاز لانہا لا تتعین فی المعاوضات فیستلحق بدراہم دین فی الذمۃ فیجوز۔ اور
 اس مسئلہ میں شے سے مراد ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے یعنی جیسے یہ کپڑا یا یہ گھوڑا
 یا یہ مکان وغیرہ حتیٰ کہ اگر متعین نہ ہوتی ہو۔ مثلاً کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر مکاتب کیا حالانکہ یہ
 کسی غیر کی ملکیت ہے تو عقد کتابت جائز ہوگا کیونکہ درہم ایسی چیز ہے جو معاوضات میں متعین نہیں
 ہوتے ہیں تو عقد ایسے درہموں سے متعلق ہوگا جو غلام کے ذمہ قرضہ ہوں گے پس عقد جائز ہو جائے گا
 وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ رواہ الحسن رحمہ اللہ انہ یجوز حتیٰ اذا ملکہ وسلمہ یعتق فان عجز بر دنی الرق لان المسی
 مال والقدرۃ علی التسليم مرہومۃ فاشبه الصداق۔ اور حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ یہ
 عقد جائز ہے حتیٰ کہ اگر اس چیز کی ملکیت حاصل کر کے مولیٰ کو دے دی تو آزاد ہو جائے گا اور اگر عاجز
 ہو تو رقیق کر دیا جائے گا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ مال ہے اور سپرد کرنے کی قدرت بھی مہوم ہے
 تو مہر کے مشابہ ہو گیا۔ قلنا ان العین فی المعاوضۃ معقود علیہ والقدرۃ علی المعقود علیہ شرط للصحۃ
 اذا کان العقد یحتمل الفسخ کما فی البیع بخلاف الصداق فی النکاح لان القدرۃ علی ما هو المقصود
 بالنکاح لبس بشرط فعلی ما هو تابع فیہ اولیٰ فلوا جاز صاحب العین ذلک نعن محمدؑ انہ یجوز لانہ یجوز البیع
 عند الاجازۃ فالکتابۃ اولیٰ۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ معاوضہ میں مال عین ہی معقود علیہ ہوتا
 ہے اور معقود علیہ پر قدرت ہونا عقد صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ عقد قابل فسخ ہو جیسے بیع ہوتی ہے
 بخلاف مہر کے جو نکاح میں ہوتا ہے کہ وہاں قدرت مہر شرط نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح میں جو
 مقصود ہے یعنی نوالہ و تناسل اس پر قدرت شرط نہیں ہے تو مہر پر جو نکاح میں تابع ہوتا ہے بدرجہ
 اولیٰ قدرت شرط نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اگر غیر کے مال میں پر عقد کتابت کیا تو جائز نہیں ہے پھر
 اگر اس غیر نے جو اس مال معین کا مالک ہے اجازت دے دی تو کیا یہ عقد جائز ہو جائے گا یا نہیں۔
 پس امام محمدؑ سے روایت ہے کہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اجازت کے وقت بیع جائز ہو جاتی ہے تو کتابت

بدرجہ اولی جائز ہو جائے گی۔ وعن ابی حنیفۃؒ "انہ لا یجوز اعتبار بحال عدم الاجازۃ علی ما قال فی الکتاب
والجامع بینہما انہ لا یفسد ملک المکاسب وهو المقصود لانہا تثبت للحاجة الی الاداء منها ولا حاجة فیما
اذا کان البذل عینا معینا والسؤال فیہ علی ما بینا - اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت
ہے کہ یہ جائز نہیں ہے جیسے عدم اجازت کے وقت جائز نہیں ہے جیسا کہ جامع صغیر میں مذکور ہے۔ اور
دونوں میں علت مشترک یہ ہے کہ ایسی اجازت حاصل ہونے سے کمائیوں کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی حالانکہ
کتابت سے فی الحال ہی مقصود ہوتا ہے کہ کمائیاں حاصل کرے۔ کیونکہ کتابت اس واسطے ثابت ہوتی ہے
کہ کمائیوں سے ادا کرنے کی ضرورت ہے اور جب عوض کوئی مال معین ہو تو اس کی کچھ حاجت نہیں ہے
اور مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب مال معین ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ وعن ابی یوسفؒ
انہ یجوز اجاز ذلک اولم یجز غیر انہ عند الاجازۃ یجب تسلیم عینہ وعند عدمہا یجب تسلیم قیمتہ کما فی
النکاح والجامع بینہما صیغۃ لتسمیۃ لکونہ مالا ولو ملک المکاتب ذلک العین فعن ابی حنیفۃؒ رواہ
ابو یوسفؒ انہ اذا اواہ لا یعتق دلیٰ ہذا الروایۃ لم ینعقد العقد الا اذا قال لہ اذا ادیت الی فانہ حرم فیہ
یعتق بحکم الشرط وہکذا عن ابی یوسفؒ وعنه انہ یعتق قال ذلک اولم یقل لان العقد ینعقد مع الفساد لکون
المسہی مالا فیعتق باءاد المشروط ولو کاتبہ علی عین فی ید المکاتب ففیہ روایتان وہی مسألۃ الکتابۃ علی الاعیان
وقد عرف ذلک فی الاصل وقد ذکرنا وجہ الروایتین فی کفایۃ المنتہی - اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے
روایت ہے کہ یہ عقد جائز ہے خواہ اس چیز کا مالک اجازت دے یا نہ دے لیکن اتنی بات ہے کہ اگر
اس نے اجازت دے دی تو بعینہ اسی چیز کا سپرد کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر اجازت نہ دی تو اس کی
قیمت سپرد کرنا واجب ہوگی جیسے نکاح میں ہوتا ہے اور نکاح پر قیاس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز
یہاں عوض بیان کی گئی اس کا بیان کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ بھی مال ہے جیسے نکاح میں جب مہر مسمی صحیح
ہو جاتا ہے اور وہ غیر کا مال ہوتا ہے۔ پس اگر غیر نے اجازت دی تو عین مسمی دیا جاتا ہے اور اگر اجازت
نہ دی تو اس کی قیمت دی جاتی ہے وہی یہاں ہوگا۔

اور اگر مکاتب اس مال عین کا مالک ہو گیا تو ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر مکاتب
نے اس مال عین کو ادا کیا تو آزاد نہ ہوگا اور اس روایت کے موافق عقد مذکور منعقد نہیں ہوگا مگر جب
ہی کہ مولیٰ نے اس سے یوں کہا ہو کہ جب تو نے مجھے یہ مال ادا کیا تو آزاد ہے۔ پس اس صورت میں
موافق شرط کے آزاد ہو جائے گا اور ایسا ہی قول خود امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور ابو یوسفؒ سے
دوسری روایت یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا خواہ مولیٰ نے ایسا کہا ہو یا نہ کہا ہو کیونکہ یہ عقد تو فاسد
منعقد ہوگا۔ اس واسطے کہ جو چیز بیان کی گئی وہ مال ہے تو مال مشروط ادا کرنے پر آزاد ہو جائے گا اور اگر
مولیٰ نے غلام کو ایسے مال معین پر مکاتب کیا جو اس مکاتب کے قبضہ میں ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں
یعنی بسوط کی کتاب الشرب میں روایت ہے کہ جائز ہے اور کتاب المکاتب میں روایت ہے کہ نہیں جائز
ہے۔ اور واضح ہو کہ مال معین پر مکاتب کرنا یہی کتابت علی الاعیان کا مسئلہ ہے۔ اور یہ کتاب بسوط
میں معروف ہے اور کفایۃ المنتہی میں ہم نے دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی۔ قال وان کاتبہ علی

مائة دينار على ان يرد المولى اليه عبد الغني عينه فالكاتبه فاسدة عند ابى حنيفة ومحمد. اور اگر مولیٰ نے اس کو سوا شریفیوں پر اس شرط سے مکاتب کیا کہ مولیٰ اس کو ایک غلام غیر معین واپس دے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کتابت فاسد ہے۔ وقال ابو یوسفؒ ہی جائزۃ ویقسم المائة الدینار علی قيمة المکاتب و علی قيمة عبد وسط فتبطل منها حصۃ العبد فیکون مکاتباً بما یبقی لان العبد المطلق یصلح بدل الکتابۃ ویصرف الی الوسط فکذا یصلح مستثنیٰ منه وهو الاصل فی ابدال العقود۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ کتابت جائز ہے اور سوا شریفیوں کو مکاتب کی قیمت پر اور ایک اوسط درجہ کے غلام کی قیمت پر تقسیم کیا جائے پس جو کچھ اوسط غلام کے حصہ میں پڑے وہ ان سوا شریفیوں میں سے مستثنیٰ کر کے باقی کے عوض وہ مکاتب ہوگا۔ اس واسطے کہ غلام مطلق اس لائق ہوتا ہے کہ کتاب کا عوض ہو اور اس سے درمیانی درجہ کا غلام رکھا جاتا ہے پس اسی طرح یہ غلام مستثنیٰ بھی ہو سکتا ہے اور عقود کے معاوضات میں یہی اصل ہے فے واضح ہو کہ جس معاملہ میں طرفین سے مالی معاوضہ ہو وہ عقود کہلاتے ہیں۔ جیسے بیع و کتابت وغیرہ اور جس معاملہ میں ایک جانب سے اپنا حق ساقط کرنا اور دوسری جانب سے مال ہو یا نہ ہو تو وہ ہنوخ کہلاتے ہیں جیسے طلاق و خلع وغیرہ۔ پس کتابت عقد معاوضہ ہے گویا غلام سے مال لیا اور اس کا رقبہ اس کو دیا اگرچہ وہ اپنے رقبہ کا مالک نہ ہو سکے۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز تنہا عوض ہو سکتی ہے تو عوض معین سے اس کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے جیسے یہاں غلام ہے۔ چنانچہ اگر اپنے مملوک کو ایک غلام پر مکاتب کیا تو صحیح ہے اور مطلق غلام سے درمیانی درجہ کا غلام رکھا جائے گا تو اسی طرح سوا شریفیوں میں سے اس غلام کا استثناء بھی صحیح ہے۔ پس اوسط درجہ کا غلام استثناء کر کے باقی عوض کتابت ہے۔ فرض کرو کہ جس غلام کو مکاتب کیا اس کی قیمت چھ سو روپیہ ہے اور اوسط درجہ کے غلام کی قیمت چار سو روپیہ ہے۔

پس سوا شرفیاں ان دونوں پر پھیلانے سے چالیس بمقابلہ غلام اوسط پڑیں تو یہ نکال کر باقی ساٹھ شریفیوں کے عوض اپنا غلام مکاتب ہوا یہ توضیح قول ابی یوسفؒ ہے۔ ولہما انہ لا یستثنیٰ العبد من الدنانیر و انما یستثنیٰ قيمة و القيمة لا تصلح بدلا فکذا لا یستثنیٰ۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریفیوں میں سے غلام کا استثناء نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی قیمت استثناء ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ قیمت مجہولہ اس لائق نہیں ہے کہ عقد میں عوض ہو سکے تو وہ مستثنیٰ بھی نہیں ہو سکتی ہے فے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ کتابت فاسد ہے۔ قال داؤد کا تبہ علی حیوان فیر موصوف فالكاتبۃ جائزۃ استحساناً۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک حیوان پر جس کا وصف نہیں بیان کیا ہے مکاتب کیا تو استحساناً کتابت جائز ہے۔ ومعنا ان یبین الجنس ولا یبین النوع والصفة۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ حیوان کی جنس بیان کر دی اور اس کی نوع و صفت نہیں بیان کی فے یعنی مثلاً کہا کہ تجھے میں نے ایک غلام یا گھوڑے پر مکاتب کیا اور مثلاً غلام کی قسم کہ ترک کی ہے یا ہندی ہے۔ اور اس کی صفت کہ اعلیٰ ہے یا ادنیٰ ہے یا اوسط ہی نہیں بیان کی تو خالی جنس معلوم ہو جانے سے عقد کتابت جائز ہو جائے گا اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ویصرف الی الوسط ویجبر علی قبول القيمة وقد مر فی النکاح۔ اور درمیانی درجہ کا حیوان رکھا جائے گا اور اگر اس کی

قیمت دی تو بھی مولیٰ قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ نکاح کے باب المہر میں بھی بیان ہو چکا۔ اما
 اذا لم یبین الجنس مثل ان یقول وانه لا یجوز لانه یشمل اجناساً مختلفة یتفاحش الجہالة - اور اگر اس
 نے جنس بیان نہ کی مثلاً کہا کہ میں نے تجھے ایک جاندار پر مکاتب کیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جب جاندار
 میں بہت سے اجناس مختلفہ شامل ہیں تو جہالت بہت شدید ہو گئی ہے حتیٰ کہ شاید وہ ایک مکھ
 پکڑ کر دے تو وہ بھی ایک جاندار ہے۔ واذابین الجنس کالعبد والرصف فالجہالة یسیرة ومثلها
 یتحمل فی الکتابۃ یتعبر جہالة البدل بجہالة الاجل فیہ - اور جب اس نے جنس بیان کر دی مثلاً
 غلام یا خادم تو جہالت خفیفہ ہے پس کتابت میں ایسی جہالت خفیفہ برداشت ہوتی ہے۔ پس
 عوض میں خفیف جہالت کا قیاس اس عقد میں میعاد مجہول ہونے پر ہے یعنی کتابت میں اگر اولے
 عوض کی میعاد مجہول ہو تو نکاح کی میعاد مہر کے مانند جائز ہے اور کتابت کو نکاح سے ایک مشابہت
 بھی ہے کہ معاوضہ مالی بغیر مال ہے اور ایک راہ سے اس کو بیع کے ساتھ مشابہت ہے لہذا اگر
 جنس مجہول ہو تو نہیں جائز ہے اور چونکہ نوع و وصف کی جہالت خفیفہ ہے تو نکاح کی طرح جائز ہے
 وقال الشافعی لا یجوز وهو القیاس لانه معاومنة فاشبه البیع - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جہالت
 خفیفہ بھی نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے اور یہی امام احمدؒ کا قول ہے کیونکہ کتابت ایک معاوضہ
 ہے تو بیع کے مشابہ ہو گیا ہے پس نکاح کی مشابہت اعتبار نہیں کی۔ ولنا انه معاومنة مال
 بغير مال او بمال لكن على وجه یسقط الهلكة فیہ فاشبه بالنکاح والجامع انه یبئن علی المسامحة بخلاف
 البیع لان میناکا علی المسامحة - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت معاوضہ مالی بغیر مال ہے یا
 معاوضہ مالی بمال ہے لیکن ایسے طور پر واقع ہوا کہ اس میں ملکیت ساقط ہوتی ہے بخلاف بیع کے
 کہ وہ سختی و تنگی پر مبنی ہے یعنی بیع پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ قال واذا کاتب النصرانی عبداً علی نصر
 فهو جائز معناه اذا کان مقدراً معلوماً والعبد کافر لانها مال فی حقهم بمنزلة الفحل فی حقنا۔
 پھر اگر نصرانی نے اپنے غلام کو شراب پر مکاتب کیا تو یہ جائز ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ شراب کی
 مقدار معلوم ہو اور یہ غلام کافر ہو کیونکہ شراب ان لوگوں کے حق میں ایسا مال ہے جیسا ہمارے حق
 میں سرکہ ہے۔ وایہما أسلم فله موی قيمة الخمر لان المسلم ممنوع عن تملیک الخمر وتملکها
 وفی التسليم ذلك اذا الخمر غیر متعین فیبع عن التسليم البدل فیجب علیه قيمة وهذا بخلاف
 ما اذا تباع الذہبان خمر انهم اسلم احدہما حیث یفسد البیع علی ما قالہ البعض لان القيمة تصلح
 بدلاً فی الکتابۃ فی العبدۃ فانه لو کاتب علی وصیف واتی بالقيمة یجبر علی القول فجاز ان یتقی العقد
 علی القيمة اما البیع لا یتعقد صحیحاً علی القيمة فافترقا۔ اور نصرانی یا مکاتب میں سے جو کئی
 مسلمان ہو گیا تو ہر حال میں مولیٰ کو شراب کی قیمت ملے گی اس واسطے کہ مسلمان شراب کے مالک
 ہونے و مالک کرنے سے ممنوع ہے اور شراب سپرد کرنے میں یہ بات لازم آتی ہے یعنی اگر مکاتب
 مسلمان ہوا تو اس کو دینا لازم آتا ہے۔ اور اگر نصرانی مسلمان ہو تو اس کو لینا لازم آتا ہے اس
 واسطے کہ شراب متعین نہیں ہے تو عوض سپرد کرنے سے عاجز ہو گا تو اس پر قیمت واجب ہو گی اور

یہ بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ دو ذمیوں نے شراب کی خرید و فروخت کی پھر ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو بقول بعض مشائخ کے یہ بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ عقد کتابت میں قیمت فی الجملہ عوض ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اگر غلام کو ایک خدمتی چھو کر ہی یہ مکاتب کیا اور مکاتب مذکور اس کی قیمت لایا تو مولے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو جائز ہے کہ عقد مذکور قیمت پر باقی رہے اور یہی بیع تو وہ قیمت پر صحیح منعقد نہیں ہوتی ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ قال واذا قبضها عتق لان فی الكتابة معنی المعاوضة فاذا وصل احد العوضین الی المولی سلم العوض الآخر للعبد وذلك بالعتق بخلاف ما اذا كان العبد مسلماً حیث لم یجوز الكتابة لان المسلم یس من اهل للتزام النحر ولو ادها عتق وقد بینا من قبل واللہ اعلم۔ اور جب مولیٰ نے بشراب پر قبضہ کر لیا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ عقد کتابت میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں پس جب دونوں عوضوں میں سے ایک اس کے مولیٰ کو پہنچ گیا تو غلام کو دوسرا عوض مسلم ہو گا اور یہ اسی طرح ہے کہ وہ آزاد ہو جائے بخلاف اس کے اگر وہ غلام مسلمان ہو تو کتابت نہیں جائز ہے۔ اس واسطے کہ مسلمان کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ شراب اپنے ذمہ رکھے اور اگر اس نے شراب ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ما یجوز للمکاتب ان یمفعله !

یہ باب ان افعال کے بیان میں جن کا کرنا مکاتب کو جائز ہے

قال ویجوز للمکاتب البیع والشراء والسفر لان موجب الكتابة ان یصیر حراً بابد او ذلک بما لکیتہ التصرف مستبداً به تصرفاً یوصله الی مقصوده وهونیل المحررة باداء البذل والبیع والشراء من هذا القبیل وکذا السفر لان التجار لا یبالوا لتفق فی المحضر فیتجلیح الی المسافرة ویملک البیع بالمحاباة لانه من صنیع التجار فان التاجر قد یجانی فی صفقه لیوبح فی اخری۔ مکاتب کو روایہ کے خرید و فروخت کرے اور سفر کرے کیونکہ مقتضائے کتابت یہ ہے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو اور یہ اسی طور پر ہو گا کہ وہ مستقل طور پر ہر ایسے تصرف کا مالک ہو جس سے اس کا مقصود حاصل ہو اور مقصود یہ کہ عوض ادا کر کے آزاد ہو جائے اور خرید و فروخت کا تصرف اسی قسم سے ہے اور اسی طرح سفر بھی اسی قسم سے ہے کیونکہ بسا اوقات دس میں تجارت ممکن نہیں ہوتی پس سفر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور مکاتب کو یہ بھی اختیار ہے کہ گھٹی کے ساتھ فروخت کرے کیونکہ یہ تاجروں کے افعال میں سے ہے، کیونکہ تاجر بھی ایک بیع میں گھٹی اٹھاتا ہے تاکہ دوسری بیع میں نفع اٹھائے۔ قال فان شرط علیہ ان لا یخرج من الکوفة فله ان یمخرج استحساناً۔ اور اگر مولیٰ نے مکاتب پر یہ شرط لگائی ہو کہ کوفہ سے باہر نہ جاوے تو بھی استحساناً اس کو باہر جانا جائز ہے۔ لان هذا الشرط مخالف لمقضى العقد وهو مالک لکیتہ الید علی جهة الاستبداد وثبوت الاختصاص فیطل الشرط وصح العقد لانه شرط لم یتمکن فی صلب العقد

وہ مثلہ لالتفسد الکتابۃ وھذا لان الکتابۃ تشبہ البیع وتشبہ النکاح فالحقناھا بالبیع فی شرط تمکن فی صلب العقد کما اذا شرط خدمۃ مجہولۃ لانہ فی البدل وبالنکاح فی شرط لم یتمکن فی صلبہ هذا هو الاصل اول قول ان الکتابۃ فی جانب العید اعتاق لانہ اسقاط الملک وھذا الشرط يخص العید باعتبار اعتاقانی حق ھذا الشرط والاعتاق لا یبطل بالشرط الفاسدۃ۔ کیونکہ ایسی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ مقتضائے یہ ہے کہ وہ مستقل طور پر اپنے ہاتھ کا مالک ہو اور جو کما دے اسی کے واسطے خاص ہو پس یہ مخالف شرط خود باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔ کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو صلب عقد میں متمکن نہیں ہوئی اور ایسی شرط سے کتابت فاسد نہیں ہوتی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کو ایک مشابہت بیع کے ساتھ ہے اور ایک مشابہت نکاح کے ساتھ ہے۔ پس ہم نے یہ کہا کہ جو شرط فاسد کہ عین عقد کتابت میں متمکن ہو تو اس میں عقد کتابت کو بیع کے ساتھ لاحق کیا جائے کسی خدمت مجہولہ کی شرط لگائی تو یہ ایسی ہی شرط ہے جو عین عقد میں متمکن ہے کیونکہ یہ بدل کے اندر داخل ہے۔ اور اگر ایسی شرط فاسد لگائی جو صلب عقد کے اندر متمکن نہیں ہے تو اس میں ہم نے عقد کتابت کو نکاح کے ساتھ ملحق کیا پس اصل یہی ہے۔

یا ہم کہتے ہیں کہ غلام کی جانب سے عقد کتابت بمعنی اعتاق ہے کیونکہ یہ اسقاط ملک ہے اور یہ شرط غلام کے ساتھ مخصوص ہے تو اس شرط کے حق میں یہ عقد کتابت اعتاق اعتبار کیا گیا۔ اور اعتاق ایسی چیز ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ قال ولا یتزوج الا باذن المولی لان الکتابۃ فک الجور مع قیام الملک ضرورۃ التوسل الی المقصود والتزوج لیس وسیلۃ الیہ وبجوز باذن المولی لان الملک لہ۔ اور مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ نکاح کرے مگر اس صورت میں جائز ہے کہ مولی اس کی اجازت دے دے اس واسطے کہ کتابت یہ ہے کہ باوجود ملکیت قائم ہونے کے ممانعت تصرف کو توڑ دے تاکہ وہ اپنے مقصود کو پہنچے یعنی مال ادا کرے آزاد ہونا اس کو مقتضی ہے اور نکاح کرنا اس مقصود کا وسیلہ نہیں ہے تو وہ داخل نہ ہوا اور مولی کی اجازت سے جائز ہے کہ اس کی ملکیت قائم ہے ولا یهب ولا یتصدق الا بالشیء الیسیر لان الہبۃ والصدقۃ تبرع وهو غیر مالک لیسئلک الا ان الشیء الیسیر من ضرورت التجارۃ لانہ لا یجد بد امن ضیافۃ واعارۃ لیجتمع علیہ المعاجزون ومن ملک شیاء یملک ما هو من ضروراتہ وتوابعہ۔ اور مکاتب کو یہ اختیار نہیں کہ مال ہبہ کرے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ صدقہ دے مگر خفیف چیز کا اختیار ہے کیونکہ ہبہ وصدقہ تو احسان ہے اور مکاتب اس کا مالک نہیں تو دوسرے کی ملک میں بھی نہیں دے سکتا یعنی احسان کے طور پر مال کا تصرف نہیں کر سکتا ہے سوائے محفیف چیز کے کہ اس کا تصرف البتہ جائز ہے کہ وہ اس کی تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ اس کو اس امر سے حارہ نہیں کہ کسی کی ضیانت کرے یا کچھ عاریت دے تاکہ تجارت کے قافلہ ولے مجتمع ہوں اور مکاتب کو تجارت کی اجازت ہے اور جو شخص کسی امر کا مجاز ہوتا ہے تو اس امر کے تابع متعلقات اور ضروریات کا بھی مجاز ہوتا ہے۔ ولا یتکفل لانہ تبرع معض فلیس من ضروریات التجارۃ والاکتساب فلا یملک بنوعیہ لفساد ما لا لان کل ذلک تبرع ولا

یقرض لانه تبرع لیس من توابع الاکتساب فان وهب علی عوض لم یصح لانه تبرع ابتداء فان زوج
امته جاز لانه اکتساب للہال فانه یتملک بہ المہر فدخل تحت العقد۔ اور مکاتب کو یہ اختیار نہیں
ہے کہ کفالت قبول کرے اس دلیل سے کہ یہ محض احسان ہے تو تجارت و کمائی کی ضرورت میں
نہیں ہے تو مکاتب کو کفالت نفس یا کفالت مال کسی کا اختیار نہیں ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر
ایک احسان ہے۔ اور مکاتب کو نقد قرض دینے کا بھی اختیار نہیں ہے اس دلیل سے کہ یہ بھی
احسان ہے اور کمائی کے توابع میں سے نہیں ہے۔

پھر اگر مکاتب نے عوض پر سہ کیا تو بھی نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ بھی ابتداء میں احسان ہوتا ہے
اور اگر اس نے اپنی مملوکہ باندی کا نکاح کر دیا تو جائز ہے کیونکہ یہ مال حاصل کرنے کا طریقہ ہے کیونکہ
مکاتب اس کے ذریعہ سے مہر کا مالک ہوگا تو یہ اس کے عقد کتابت کے تحت میں داخل ہے۔ قال
و كذلك ان کاتب عبدہ والقیاس ان لا یجوز وهو قول زفر و الشافعی لان مالہ العتق والکاتب لیس من
من اہلہ کالاعتاق علی مال وجہ الاستحسان انه عقد اکتساب للہال فیملکہ کتزیج الامۃ وکالبیع وقد
یکون هو نفع من البیع لانه لا یرذل المملک الا بعد وصول البدل الیہ والبیع ذیلہ قبلہ ولہذا یملکہ الاب
والوصی ثم ہو یوجب للمملوک مثل ما ہو ثابت لہ بخلاف الاعتاق علی مال لانه یوجب فرق ما ہو ثابت لہ۔
اور اسی طرح مکاتب کو اختیار ہے کہ اپنے تجارتی غلاموں میں سے کسی غلام کو مکاتب کرے اور
قیاس یہ تھا کہ یہ جائز نہ ہو اور یہی زفر و شافعی کا قول ہے۔ کیونکہ کتابت کا انجام یہ ہے کہ وہ آزاد
ہو جائے حالانکہ مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے جیسے اس کو مال پر آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ
ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ سے مال حاصل ہوتا ہے یعنی مکاتب
اپنا عوض کتابت ادا کرے گا۔ پس مکاتب اول ایسے عقد کا مختار ہوگا جیسے اس کو اپنی باندی بیاہ دینے کا
اختیار ہے۔ اور جیسے اپنا مال بیچنے کا اختیار ہے بلکہ بیع سے کتابت کبھی زیادہ نافع ہوتی ہے اس واسطے
کہ کتابت تو مملوک سے ملکیت زائل نہیں کرتی مگر اس وقت کہ پورا عوض اس کو وصول ہو جائے اور بیع
وصول ثمن سے پہلے ملکیت زائل کر دیتی ہے پس اس راہ سے کتابت زیادہ نافع ہوتی۔ اور اسی وجہ سے
باپ اور وصی کو صغیر کا غلام مکاتب کرنے کا اختیار ہے۔ پھر مکاتب نے جس غلام کو مکاتب کیا اس کے
واسطے بھی وہی اختیارات ثابت ہوں گے جو مکاتب اول کو حاصل ہیں۔ بر خلاف مال پر آزاد کرنے کے
یعنی اگر مکاتب کی جانب سے یہ جائز ہو کہ وہ اپنے تجارتی غلام کو مال پر آزاد کرے تو اعتاق ایسی چیز
ہے کہ وہ مملوک کے واسطے ایسے اختیارات ثابت کرے گا جو خود مکاتب سے بڑھ کر ہیں تو لازم آوے
کہ مکاتب نے ایک غلام کو ایسے اختیارات دیئے جن کا خود بھی مالک نہیں ہے۔ یعنی خود ابھی غلام ہے
اور اس نے دوسرے کو آزاد کر دیا حالانکہ یہ ممکن نہیں ہے لہذا مال پر آزاد کرنا جائز نہ ہوا اور مال پر
مکاتب کرنا جائز ہوا۔ قال فان اوصی الثانی قبل ان یرتق الاول فولاۃ للمولی لان لہ فیہ نوع ملک ولیمع
اضافۃ الاعتاق الیسوفی الجملة فاذا تعذر اضافۃ الی مباشر العقد لعدم الاہلیتہ اضعیف الیہ کما فی العبد
اذا اشتری شیاً ثبت المملک للمولی۔ پھر اگر اول مکاتب کے آزاد ہونے سے پہلے دوسرے مکاتب

نے ادا کر دیا تو اس کی ولادت مکاتب اول کے مولیٰ کو ثابت ہوگی اس واسطے کہ مولیٰ کی بھی اس میں ایک طرح کی ملکیت ہے اور آزاد کرنے کی نسبت اگر کسی جانب ایک طرح صحیح ہے۔ پھر جب مکاتب کرنے والے یعنی مکاتب اول کی طرف مکاتب دوم کو آزاد کرنے کی نسبت اس وجہ سے ممکن نہ ہوئی کہ وہ ابھی غلام ہے تو اس کے مولیٰ کی طرف نسبت کر دی گئی جیسے غلام ماذون نے اگر کوئی چیز خریدی تو اس کے مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ماذون کو مالک ہونے کی لیاقت نہیں ہے اگرچہ اصل خریداری ماذون ہے اسی طرح جب مکاتب اول ابھی غلام ہے اور اس کو ولادت کی لیاقت نہیں ہے تو ولادت اس کے مولیٰ کو مل جائے گی۔ قال فلو ادی الاول بعد ذلك وعتیق لا یتقل الولاء الیہ لان المولیٰ جعل معتقاً والولاء لا یتقل من العتیق۔ پھر اگر مولیٰ کو ولادت ملنے کے بعد مکاتب اول نے اپنا عوض ادا کیا اور آزاد ہو گیا تو اس کے مکاتب کی ولادت اس کی جانب منتقل نہ ہوگی کیونکہ مولیٰ اس کا آزاد کرنے والا قرار دیا گیا اور آزاد کرنے والے سے ولادت منتقل نہیں ہوتی۔ وان ادی الثانی بعد عتیق الاول فولاؤہ لہ لان العاقد من اهل ثبوت الولاء وهو الاصل فیثبت۔ اور اگر مکاتب دوم نے مکاتب اول کے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا عوض ادا کیا اور آزاد ہوا تو مکاتب دوم کی ولادت اس کے مکاتب کرنے والے یعنی مکاتب اول کو ملے گی کیونکہ مکاتب کرنے والے کو اس وقت میں ولادت کی لیاقت حاصل ہے اور اصل مکاتب کرنے والا وہی ہے تو اسی کو ولادت ابھی حاصل ہوگی۔ قال وان اعتق عبداً علی مال او یاعہ من نفسه او زوج عبداً لم یجزلان هذه الاشیاء لیست من الکسب ولا من توابعہ اما الاول فلانہ اسقاط المملک عن رقبتہ واشبات الدین فی ذمۃ المفلس فاشبه الزوال بغیر عوض وکذا الثانی لانه اعتاق علی مال فی المحقیقۃ واما الثالث فلانه تنقیص للعبد وتعییب لہ وشغل رقبۃ بالمہور والنفقة بخلاف تزویج الامۃ لانه اکتساب لاستفادۃ المہر علی مامر۔ اور اگر مکاتب نے اپنی کمائی کے غلام کو مال پر آزاد کیا یا غلام کے رقبہ کو اس کے ہاتھ بیچ ڈالا یا غلام کو کسی عورت کے ساتھ بیاہ دیا تو یہ کچھ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں کماٹی یا اس کے توابع میں سے نہیں ہیں۔ چنانچہ مال پر آزاد کرنے کی وجہ تو یہ ہے کہ یہ اس غلام کی گردن سے اپنی ملکیت نائل کرنا اور ایک مفلس سے ذمہ اپنا قرضہ ثابت کرنا ہوا تو گویا اس نے مفت آزاد کر دیا اور اسی طرح اس غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کا بھی یہی حال ہے کیونکہ وہ ظاہر میں بیع ہے مگر درحقیقت مال پر اعتاق ہے۔

اور رہی تیسری صورت یعنی غلام کو بیاہنا تو یہ اس غلام کو ناقص و عیب دار کر دیتا اور عورت کے مہر و نفقہ میں اس کی گردن بھنانا ہوا۔ پس یہ نہیں جائز ہے بخلاف اس کے اگر اپنی کمائی کی باندی کو بیاہا تو وہ جائز ہے کیونکہ یہ کماٹی کا ایک طریقہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے مہر حاصل کرے گا چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ قال وکذا لک الدب والوصی فی رقیق الصغیر بمنزلة المکاتب لانہما یملکان الاکتساب کالمکاتب فلان فی تزویج الامۃ والکتابۃ نظراً لہ ولا نظراً لہما سواہما والولایۃ نظریۃ۔ اور واضح ہو کہ باپ اپنے طفل صغیر کے مملوک میں اور وصی اپنے یتیم صغیر کے مملوک میں بمنزلہ مکاتب

کے اختیار رکھتے ہیں یعنی جیسے مکاتب کو اپنی کمائی کے غلام میں اختیارات ہیں ایسے ہی اختیارات صغیر کے غلام میں اس کے باپ یا وصی کو حاصل ہیں یعنی اس سے زائد نہیں ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کو بھی صغیر کے مال میں کمائی کرنے کا اختیار مانند مکاتب کے حاصل ہے یعنی اسی بہت سے اس کے غلام کو مکاتب کر سکتے ہیں اور اس کی باندی کو بیاہ سکتے ہیں مگر اس کے غلام کو نہیں بیاہ سکتے ہیں کیونکہ کمائی پر مدار ہے اور اس دلیل سے کہ اس کی باندی بیاہ دینے میں اور اس کے مملوک کو مکاتب کرنے میں صغیر کے حق میں بہتری ہے۔ اور ان دونوں تصرف کے سوائے امور مذکورہ میں بہتری نہیں ہے اور یہ ولایت جو باپ یا وصی کو صغیر کے مال میں حاصل ہوتی ہے وہ ولایت نظری ہوتی ہے یعنی بہتری کی نظر سے ولایت ہوتی ہے نہ پس جس کام میں اس کے حق میں بہتری ہو وہی جائز ہے اور جس میں بہتری نہ ہو وہ نہیں جائز ہے۔ قال فاما الماذون له فلا يجوز له شئ من ذلك عندنا بحقیقۃ رحمہم و محمد و قال ابو یوسفؒ له ان يزوج امته وعلى هذا الخلاف المضارب والمفاوض والشريك شراكة عنان هو قاسه على المكاتب واعتبره بالاجارة ولهما ان الماذون له يملك التجارة وهذا ليس بتجارة فاما المكاتب يملك الاكتساب وهذا اكتساب ولانه مبادلة المال بخير المال فيعتبر بالكتابة دون الاجارة اذ هي مبادلة المال بالمال ولهذا لا يملك هؤلاء كلهم تزوج العبد۔ رہا وہ غلام جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے یعنی غلام ماذون تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کو ان امور میں سے کسی چیز کا اختیار نہیں ہے۔ یعنی تجارت کے غلام کو مکاتب نہیں کر سکتا نہ تجارتی باندی کا بیاہ کر سکتا ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو تجارتی باندی بیاہ دینے کا اختیار ہے اور ایسا ہی اختلاف مضارب و مفاوض و شریک عنان کے شریک میں ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے ماذون کو مکاتب پر قیاس کیا اور بیاہ دینے کو اجارہ پر قیاس کیا یعنی جیسے اجارہ میں باندی کے منافع سے مال حاصل ہوتا ہے ایسے ہی بیاہ دینے میں اس کے منافع سے مہر حاصل ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام ماذون کو تجارت کا اختیار ہے اور یہ تجارت میں سے نہیں ہے اور رہا مکاتب تو اس کو کمائی کا اختیار ہے۔ اور یہ بھی کمائی کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنا تو مبادلہ مال بغیر مال ہے پس اس کو کتابت پر قیاس کرنا چاہیے نہ اجارہ پر کیونکہ اجارہ تو مبادلہ مال بمال ہے اور اسی واسطے یہ سب لوگ غلام کو بیاہنے کے مجاز نہیں ہیں نہ یہاں تک کہ اصل اس باب میں یہ ہے کہ ہر دو شخص جس کا تصرف تجارت و غیر تجارت میں عام ہو وہ باندی کا بیاہ کر سکتا ہے۔ جیسے باپ و وصی و دادا و فاضل و مکاتب و قاضی و امین قاضی۔ اور ہر وہ شخص جس کا تصرف تجارت میں خاص ہو جیسے مضارب و شریک عنان و ماذون تو یہ لوگ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی بیاہنے کے مجاز نہیں ہیں القاضی و المحبونی اور مصنفؒ نے مفاوض کو ماذون کے ساتھ ملایا لہذا شارح کافیؒ نے کہا کہ لفظ مفاوض اس مقام پر سہو کاتب سے لکھا گیا ہے کیونکہ مفاوض تو بمنزلہ مکاتب کے ہے اور شارح غایتہ البیان نے کہا کہ

مفاوض کو بالاتفاق باندی بیابنے کا اختیار ہوتا ہے چنانچہ کمرخی نے مختصر میں مصرح لکھا اور فقہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں باپ و وصی و شریک مفاض و مکاتب کو ذکر کر کے فرمایا کہ ان چاروں اقسام کی طرف سے مملوک کو مال پر آزاد کرنا جائز نہیں ہے اور مکاتب کرنا استحساناً جائز ہے اور اگر ان چاروں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ اور اگر غلام ماذون یا شریک عنان یا مضارب ہو پس ان تینوں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ اور ان کا مکاتب کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے اور اگر ان تینوں میں سے یا ان چاروں میں سے کسی نے غلام کو بیاہ دیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ اور شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ طفل ماذون یا غلام ماذون یا شریک عنان یا مضارب ان میں سے کسی کی طرف سے غلام کو بیاہنا یا مکاتب کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے اور مفاض کو لکھا کہ وہ باپ و وصی کی طرح باندی بیاہ سکتا ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ مفاض کو بالاتفاق باندی بیاہنے کا اختیار ہوتا ہے۔

فصل

قال اذا اشترى المكاتب اباه او ابنه دخل في كتابة لانه من اهل ان يكاتب

وان لم يكن من اهل الاعتاق فيجعل مكاتباً تحقيقاً للصلة بقدر الامكان الا ترى ان الحرمتی كان يملك الاعتاق ليعتق عليه۔ اگر مکاتب نے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لیا تو وہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا کیونکہ مکاتب مذکور کو یہ لیاقت ہے کہ دوسرے کو مکاتب کرے اگرچہ آزاد کرنے کی لیاقت نہ ہو تو جہاں تک اس کی جانب سے صلہ رحم ممکن ہے وہ یہی ہے کہ اس کے ساتھ مکاتب ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مرد آزاد اگر اعتاق کا مالک ہو اور وہ باپ یا بیٹے کو خریدے تو اس پر سے آزاد ہو جاتا ہے۔ وان اشترى ذارحم محرّم منه لاولاد له لم يدخل في كتابة عند ابی حنیفہ "وقال لا يدخل اعتباراً بقرباة الولاد اذ وجوب الصلة ينتظمهما ولهذا لا يفرقان في العرف في حق العرية وله ان للمكاتب كسباً لا ملكاً غير ان الكسب يكفي للصلة في الولاد حتى ان القادر على الكسب يخاطب بنفقة الوالد لولد ولا يكفي في غيرهما حتى لا يجب نفقة الدخ الا على الموسر ولان هذه قرابة توسطت بين بني الاعمام وقرابة الولاد فانقضاها بالثانی فی العتق وبالاول فی الكتابة وهذا اول لان العتق اسرع نفوذاً من الكتابة حتى ان احد الشريكين اذا كاتب كان للاخر نسخه واذا اعتق لا يكون له نسخه۔ اور اگر مکاتب نے اپنے ایسے ذی رحم محرم کو خرید جس سے قرابت ولاد نہیں ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اس کی کتابت میں داخل نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ داخل ہو جائے گا بقیاس قرابت ولادت کے اس واسطے کہ صلہ رحم واجب ہونا قرابت محرمہ کو شامل ہے خواہ قرابت ولادت ہو یا نہ ہو لہذا مرد آزاد کی صورت میں آزاد ہو جانے میں دونوں قسم میں کچھ فرق نہیں ہے یعنی مرد آزاد نے اگر باپ یا بیٹے کو خرید جس سے قرابت ولادت ہے تو جیسے یہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اس طرح اگر اپنے گئے بھائی کو خرید لیا تو وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ پس آزاد کی صورت میں جیسے ان دونوں میں فرق نہیں ہے تو دونوں آزاد ہو جاتے ہیں اسی طرح مکاتب کی صورت میں ان دونوں میں فرق نہ ہوگا کہ دونوں مکاتب

ہو جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے واسطے کمائی حاصل ہے اور ملکیت حاصل نہیں ہے لیکن قرابت ولادت میں صلہ رحم کے واسطے کمائی کافی ہے۔ چنانچہ جو شخص کمائی پر قادر ہو اس کو حکم ہوتا ہے کہ اپنے والد و اولاد کو نفقہ دے اور سوائے والد و اولاد کے دوسروں کے حق میں یہ کمائی کافی نہیں ہے حتیٰ کہ سگے بھائی کا نفقہ صرف اسی پر واجب ہوتا ہے جو تو نگمہ ہو یعنی کمائی والے پر واجب نہیں ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ قرابت محرمہ میں ولادت وغیر ولادت میں ازراہ صلہ رحم کے فرق ہے اور اس دلیل سے کہ ایسی قرابت جو محرمہ ہو نگمہ بغیر ولادت ہو تو یہ چچا زاد قرابت اور ولادت قرابت کے درمیان ہے تو آزاد ہو جانے کے حق میں ہم نے ایسی قرابت کو قرابت ولادت میں ملایا اور مکاتب ہو جانے میں اس کو چچا زاد قرابت میں ملایا یعنی مثلاً اس کا بھائی اس نظر سے کہ اس کو زکوٰۃ دینا حلال ہے اور اس کی زوجہ سے نکاح کرنا حلال ہے۔ اور اس کی گواہی قبول ہے اور اگر عہدی قتل واقع ہو تو اس سے قصاص لیا جاتا ہے پس اس راہ سے وہ چچا زاد قرابت کے مثل ہے اور اس راہ سے کہ اس سے مناکحت حرام ہے اور اس کے ساتھ صلہ رحم فرض ہے تو اس راہ سے وہ قرابت ولادت کے مشابہ ہے۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر مالک ہو تو آزاد ہو جانے میں بمنزلہ چچا زاد قرابت کے ہے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ اولیٰ ہے کیونکہ کتابت سے عتق زیادہ سرعت کے ساتھ نافذ ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے مکاتب کیا ہو تو دوسرا شریک اس کو فسخ کر سکتا ہے اور اگر اس نے آزاد کیا ہو تو فسخ نہیں کر سکتا ہے۔ قال واذا اشترى ام ولد دحل وولدھا فی الکتابۃ ولم یجوز بیعھا ومعتاۃ اذا کان معها ولدھا اما دخول الولد فی الکتابۃ فلما ذکرناہ واما امتناع بیعھا فلانھا تبع للولد فی هذا المحکم۔ اور اگر مکاتب نے اپنی ام ولد کو خرید یا یعنی غیر کی باندی کو جو مکاتب کی زوجہ ہے اور جس کے ساتھ مکاتب کے لطفہ سے کوئی بچہ پیدا کیا تو اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اور مکاتب اس کی مال کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عورت کے ساتھ میں اس کا بچہ ہو جو مکاتب سے پیدا ہوا ہے۔ یعنی یہاں ام ولد سے مملوکہ مراد نہیں ہے بلکہ مکاتب کی زوجہ مراد ہے جس کے ساتھ مکاتب کا کوئی بچہ ہو تو نکاح نہیں ٹوٹے گا۔ ولیکن یہ بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا اور اس وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے یعنی مکاتب اگر آزاد نہیں کر سکتا تو مکاتب کر سکتا ہے۔ پس وہ بچہ مکاتب ہو جائے گا۔ کیونکہ صلہ رحم جہاں تک ممکن ہے وہ واجب ہے رہا اپنی زوجہ کو اس واسطے نہیں فروخت کر سکتا کہ وہ اس حکم میں بچہ کے تابع ہے یعنی حق آزادی میں وہ بچہ کے تابع ہے۔ قال علیہ السلام اعتقھا وولدھا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ماریہ قبطیہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرزند ابیہم پیدا ہوئے تو آپؐ نے فرمایا کہ اس کو اس کے بیٹے نے آزاد کر دیا۔ رواہ البیہقی والقاسم ابن اصبح وابن ماجہ والمحاکم۔

اور ابن جزم نے کہا کہ ابن اصبح کی اسناد جدید ہے اور اس کے سب راوی ثقات ہیں اور

کتاب البیوع میں کہا کہ صحیح السند ہے اور بیہقی نے اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر وقف کر کے صحیح کہا اور حدیث مرفوع ابن عباس کو معلول کہا و لیکن عینی نے اس کو رد کر دیا کہ دو واقعہ ہیں یعنی ابن عباس نے مرفوع روایت کیا اور حضرت عمر پر موقوف بھی روایت کیا۔ پھر ابن حزم سے صحیح نقل کی اور ابو اعلیٰ قاری نے کہا کہ ابن الفطان نے اپنی کتاب میں فرمایا کہ یہ حدیث ابن عباس سے باسناد جید مروی ہے پھر تائید اس کی صحیح بخاری کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد کوئی غلام یا لونڈی نہیں چھوڑی۔ وقد رواہ ابن حبان عن ام المومنین عائشہؓ حالانکہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا زندہ موجود تھیں پس ظاہر ہے کہ وہ آپ کی وفات سے آزاد ہو گئی تھیں اور یہ کسی روایت میں مذکور نہیں کہ آپ نے اپنی حیات میں ماریہ قبطیہ کو آزاد کیا۔ اور ابو اعلیٰ موصلی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جو کوئی باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو جب اس کا مولیٰ مرے تو وہ آزاد ہے الا آنکھ وہ اپنی موت سے پہلے اس کو آزاد کر دے یعنی اگر پہلے آزاد کرے تو بھی آزاد ہو جائے گی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ام ولد اپنی آزادی میں اپنے بچہ کے تابع ہوتی ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں جب اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ مکاتب ہو گیا تو مکاتب اپنی زوجہ کو فروخت نہیں کر سکتا۔ وان لم یکن معها ولد فکذلک الجواب فی قول ابی یوسف ومحمد لانہا ام ولد بخلاف الابی حنیفہ وولدہ ان القیاس ان یجوز بیعہا وان کان معها ولد لان کسب المکاتب موقوف فلا یتعلق بہ ما لا یحتمل الفسخ الا انہ یشبت ہذا الحق فیما اذا کان معها ولد تبعاً لثبوتہ فی الولد بناء علیہ ومدون الولد لو ثبت یشبت ابتداء القیاس ینفیہ۔ اور اگر مکاتب کی جو روکے ساتھ مکاتب سے اس کا بچہ موجود نہ ہو یعنی بچہ ہوا تھا مگر ساتھ نہیں ہے تو بھی ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہی جواب ہے یعنی مکاتب اس کو فروخت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ عورت درحقیقت اس کی ام ولد ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو اس امر کو مقتفی تھا کہ اس عورت کی بیع جائز ہو اگرچہ اس کے ساتھ بچہ ہو کیونکہ مکاتب کی کماٹی بالفعل متوقف ہے۔ یعنی ابھی یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ مکاتب اپنی کماٹی کا مالک ہے تو اس کی کماٹی سے ایسا حکم متعلق نہیں ہو سکتا جو قابل فسخ نہیں ہے۔ ولیکن ہم نے یہ حکم ایسی صورت میں ثابت کر دیا جب اس عورت کے ساتھ میں بچہ ہو۔

کیونکہ بچہ میں یہ حکم ثابت ہو کر اس کی بناء پر بالبیع اس کی ماں میں ثابت ہو گیا اور اگر بدوں بچہ کے یہ حق ثابت ہوا تو ابتداء سے مستقل طور پر ثابت ہو گا لانکہ قیاس اس کی نفی کرتا ہے فقہ تو بدوں بچہ کے حکم استحسانی ثابت نہ ہو گا بلکہ حکم قیاس رہے گا کہ مکاتب اس کو فروخت کر سکتا ہے۔ وان دللہ ولد من امہ له دخل فی کتابۃ لما بینا فی المشتري فکان حکمہ کحکمہ۔ اور اگر مکاتب کی خریدی ہوئی باندی سے اس کا کوئی بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا بوجہ اس کے جو ہم نے خریدے ہوئے بچہ میں بیان کیا یعنی وہ اگر آزاد نہیں کر سکتا تو مکاتب کر سکتا ہے۔ پس جہاں تک ممکن تھا صلہ رحم واجب ہوا تو اس بچہ کا حکم مثل مکاتب کے ہو جائے گا۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ پھر یہ باندی اس کی ام ولد ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے پہلے امام

شافعی کے بقول ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور یہی امام احمد و ابو یوسف و محمد کا قول ہے۔ اور قول دوم یہ کہ ام ولد نہ ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہ و مالک کا قول ہے۔ وکسبہ لہ لان کسب الولد کسب کسبہ ویکون كذلك قبل الدخوة فلا ينقطع بالذخوة اختصاصه۔ اور یہ بچہ جو کچھ کمائی کرے وہ مکاتب کی ہوگی کیونکہ اس بچہ کی کمائی مکاتب کی کمائی کی کمائی ہے یعنی مکاتب نے یہ بچہ کمایا اور بچہ نے مال کمایا اور جب تک مکاتب نے اس کی نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تب تک اس کی کمائی مکاتب کی تھی تو دعویٰ کرنے سے بھی کمائی کا اختصاص منقطع نہ ہوگا۔ وکذلك ان ولدت المکاتبہ ولدها لان حق امتناع البیع ثابت فیہا مؤکد فیسری الی الولد کالتدبیر والاستیلاء۔ اور اسی طرح اگر مکاتبہ باندی کے کوئی بچہ ہو اخواہ حلال طور پر ہو یا حرام طور پر ہو یہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا کیونکہ بیع ممتنع ہونے کا حق اس مکاتبہ میں بتائید ثابت ہے تو یہ حق اس کی اولاد میں بھی پھیلے گا جیسے مدبر ہونا و ام ولد ہونا پھیل جاتا ہے۔ قال ومن زوج امته من عبدا ثم کاتبہما فولدت منه ولد ادخل فی کتابتہا وکان کسبہ لہا لان تبعیتہ الام ار جح ولہذا یتبعہا فی الرق والحرية۔ اگر ایک شخص نے اپنی باندی کو اپنے غلام کے ساتھ بیاہ دیا پھر ان دونوں کو مکاتب کر دیا۔ پھر یہ باندی اس غلام سے کوئی بچہ جنی تو یہ بچہ اس باندی کی کتابت میں داخل ہوگا اور یہ بچہ جو کچھ کمادے وہ اس کی ماں کے واسطے ہوگا کیونکہ ماں کے تابع ہونے کا پلہ بھاری ہے اور اسی وجہ سے آزادی یا غلامی میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی کی مملوکہ ہو تو بچہ بھی اسی کا مملوک ہوگا۔ اگرچہ باپ مرد آزاد ہو اور اگر ماں آزادہ عورت ہو تو بچہ بھی آزاد ہوگا۔ اگرچہ باپ کسی کا غلام ہو پس آزادی و غلامی میں تو بچہ اپنی ماں کا تابع ہوتا ہے اور نسب میں باپ کا تابع ہوتا ہے۔ اور اگر زید نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ جو اولاد پیدا ہو وہ آزاد ہے تو جائز ہے اور اولاد جو پیدا ہوگی وہ آزاد ہوگی اور اگر اپنی مملوکہ باندی سے اولاد ہو تو وہ باپ کے تابع ہے۔ قال وان تزوج المکاتب باذن مولاه امرأۃ زعمت انہا حرة فولدت منه ولد اثم استعقت فاولادہا عبید ولا یأخذہم بالقیمة وکذلك العید یاذن لہ المولی بالتزویج وھذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و قال محمد اولادہا احرار بالقیمة۔ اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے نکاح کیا جو دعویٰ کرتی تھی کہ میں آزاد ہوں پھر مکاتب کی اس سے اولاد ہوئی۔ پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی یہ میری مملوکہ ہے اور یہ استحقاق ثابت کرنے کے عورت کو لے لیا تو اس کی اولاد سب مملوک ہوں گی اور ان کو بقیہ نہیں لے سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر غلام کو اس کے مولیٰ نے نکاح کی اجازت دی ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنی اگر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا جو اپنی آزادی کی مدعیہ تھی اور اولاد پیدا ہوئی۔ پھر ثابت ہوا کہ وہ کسی کی مملوکہ ہے تو اس کا مالک اس کو مع اس کی اولاد کے لے لے گا۔ اور غلام مذکور اس اولاد کو بقیہ نہیں لے سکتا ہے۔

اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ مکاتب یا غلام کی اولاد

سب بقیمت آزاد ہوں گی۔ اور یہی زفر و شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ لانه شارك الحر
فی سبب ثبوت هذا الحق وهو الغرور وهذا لانه ما رغب فی نکاحها الا لئلا حرية الاولاد۔ امام محمد
کی دلیل یہ ہے کہ اس حق کے ثابت ہونے کے سبب میں یہ غلام آزاد کا شریک ہو گیا اور یہ سبب
دھوکا ہے اور آزاد سے مشارکت کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب نے اس عورت سے نکاح کی رغبت صرف
اسی وجہ سے کی تھی کہ آزادی اولاد کی شرافت حاصل کرے۔ تو جیسے اگر کسی آزاد نے کسی عورت
سے اس دھوکے میں نکاح کیا کہ یہ آزادہ ہے اور وہ آزادگی کی مدعیہ تھی۔ پھر ثابت ہوا کہ وہ کسی کی مملوکہ
ہے تو اولاد بقیمت آزاد ہوتی ہے کیونکہ اس مرد کو دھوکا ہوا۔ اسی طرح مکاتب کو بھی دھوکا ہوا تو یہاں
آزادی کا سبب فقط دھوکا ہے اور اس سبب میں مکاتب و آزاد دونوں یکساں شریک ہیں پس جیسے
اس سبب سے آزاد کی اولاد بقیمت آزاد ہوتی ہے اسی طرح مکاتب کی اولاد بھی بقیمت آزاد ہوگی۔

ولهما انه مولود بين رقيقين فيكون رقيقا وهذا لان الاصل ان الولد يتبع الام في الرق والحرية تخالفنا هذا الاصل
فی الحر باجماع الصحابة وهذا ليس فی معناه لان حق المولى هناك مجبور بقیمة ناجزة وههنا بقیمة متاخدة
الی ما بعد العتاق فیبقى علی الاصل فلا يلحق به۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ اولاد
تو دو مملوکوں کے بیچ میں پیدا ہوئی ہے پس یہ اولاد بھی رقیق ہوگی اور یہ اس وجہ سے کہ اصل یہ قرار
پائی ہے کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی میں اپنی ماں کا تابع ہوتا ہے لیکن سر و آزاد کے دھوکا کھانے میں
نہم نے اس اصل کے خلاف بوجہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیا اور یہاں مکاتب و غلام کا یہ حال نہیں
ہے۔ یعنی مکاتب و غلام کا حال مثل آزاد کے نہیں ہے تاکہ یہ دونوں آزاد کے ساتھ شامل کئے جائیں
اور قیاس بوجہ اجماع صحابہ کے ترک کیا گیا اس وجہ سے کہ آزاد کی صورت میں باندی کے مولیٰ کا جو کچھ حق
اس اولاد میں تھا وہ نقد قیمت دے کر پورا کر دیا جاتا ہے اور یہاں مکاتب و غلام کی صورت
میں اس حق کے عوض ایسی قیمت مل سکتی ہے جو مکاتب و غلام کے آزاد ہو جانے کے
بعد ادا ہوگی۔

پس یہ اس کے معنی میں نہ ہوا تو یہاں اصل قیاس کے موافق حکم رہے گا یعنی اولاد بقیمت آزاد نہ
ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ آزاد نے اگر دھوکے میں کسی باندی سے نکاح کیا تو قیاس یہ تھا کہ اولاد اس
باندی کے مولیٰ کی مملوک ہو لیکن ہم نے قیاس چھوڑ دیا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ اولاد
کے باپ مرد آزاد سے ان کی قیمت اندازہ کر کے باندی کے مولیٰ کو دی جائے گی۔ لہذا آزاد کی صورت
میں ہم نے موافق اجماع صحابہ کے حکم دیا پھر ایسی صورت مکاتب و غلام کو پیش آئی لیکن ہم نے دیکھا کہ
دونوں میں فرق ہے وہ اس طرح کہ مرد آزاد پر اپنی اولاد کی قیمت فی الحال واجب الادا ہے۔ کیونکہ آزاد
ہر ایک چیز کا مالک ہوتا ہے اور مکاتب و غلام ابھی کسی چیز کا مالک نہیں ہے تو اس پر اولاد کی قیمت بالفعل
واجب الادا نہیں ہو سکتی بلکہ جب کبھی آزاد ہو جائے تب واجب الادا ہوگی حالانکہ اس سے باندی کے
مولیٰ کا حق غرابی میں پڑتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ آزاد کے معنی میں نہیں ہے تو ہم نے یہاں اصل قیاس پر حکم دیا
پھر واضح ہو کہ مکاتب و غلام پہا آزادی کے بعد قیمت واجب الادا ہونا بشرط جامع صغیر میں مصرح ہے

اور رہا آزاد کی صورت میں اجماع صحابہ تو صریح منقول نہیں ہے لیکن ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ علیؓ و عثمانؓ سے روایت کیا۔ قال وان وطی المکاتب امة علی وجه الملك بغیر اذن المولی ثم استعقها رجل فعليه العقر یؤخذ به فی الكتابة وان وطیها علی وجه النکاح لم یؤخذ به حتی یعتق وكذلك الماذون له ووجه الفرق ان فی الفصل الاول ظهر الدین فی حق المولی لان التجارة وتوابعها داخله تحت الكتابة وهذا العقر من توابعها لانه لولا الشرائع لما سقط العدد مما لم یسقط الحد لا یجب العقر اما لم یظهر فی الفصل الثاني لان النکاح ولس من الاکساب فی شئ فلا ینتظمه الكتابة کالكفالة۔ اگر مکاتب نے کسی باندی سے بطور ملک کے بدون اجازت مولی کے وطی کی یعنی صحیح طور پر ایک باندی خرید کر بلا اجازت مولی اس سے وطی کی پھر اس شخص نے اس باندی کو اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو مکاتب پر اس وطی کا مہر عوض واجب ہوگا۔ جس کے ادائے واسطے حالت کتابت میں یعنی فی الحال ماخوذ کیا جائے گا یعنی آزادی تک تاخیر نہ ہوگی اور اگر بطور نکاح کے بدون اجازت مولی کے اس سے وطی کی ہو تو مہر کے واسطے فی الحال ماخوذ نہ ہوگا یہاں تک کہ آزاد ہو جاوے۔

اور اگر بجائے مکاتب کے غلام ماذون ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے بالجملہ خرید کی وطی و نکاح کی وطی میں فرق ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ وطی ملک کی صورت میں دین بحق مولی ظاہر ہوا کیونکہ تجارت مع اپنے توابع کے عقد کتابت کے تحت میں داخل ہے۔ اور یہ عقر بھی تو توابع تجارت میں سے ہے کیونکہ اگر خرید نہ ہوتی تو اس کے ذمہ سے حد زنا ساقط نہ ہوتی اور جب تک حد زنا ساقط نہیں ہوتی تب تک عقر واجب نہیں ہوتا ہے اور نکاح کی صورت میں دین مہر بحق مولی ظاہر نہ ہوا کیونکہ نکاح کرنا کچھ کمائی میں سے نہیں ہے تو عقد کتابت اس کو شامل نہ ہوگا۔ جیسے کفالت کرنے کو شامل نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مکاتب نے کسی شخص کی کفالت مالی قبول کر لی تو فی الحال اس سے مال کا دعوی نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو جائے کیونکہ یہ عقد کتابت میں داخل نہیں ہے۔ قال واذا اشترى المکاتب جاریة شرافا فاسدا ثم وطیها فردھا اخذ بالعقر فی المکاتبه وكذلك العبد الماذون له لانه من باب التجارة فان التصرف تارة یقع صحیحا ومرتة یقع فاسدا والكتابة والاذن ینتظمانہ بنوعیه کالتکیل فکان ظاهرا فی حق المولی۔ اور اگر مکاتب نے کوئی باندی بطور خرید فاسد کے خرید کر اس سے وطی کی پھر اس کو واپس کر دیا تو اس کے عقر کے واسطے حالت کتابت میں یکڑا جائے گا اور غلام ماذون کا بھی اس صورت میں یہی حکم ہے یعنی وہ بھی بالفعل ماخوذ ہوگا کیونکہ فاسد خریداری بھی از قسم تجارت ہے کیونکہ تصرف کبھی صحیح واقع ہوتا ہے اور کبھی فاسد اور مکاتب کرنا و تجارت کی اجازت دینا اس تصرف کی دونوں قسموں کو شامل ہے یعنی صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے جیسے وکیل کرنے میں ہوتا ہے۔ یعنی وکیل مطلق کو تصرف صحیح و تصرف فاسد دونوں کا اختیار ہوتا ہے تو گویا مولی نے اس کی اجازت دی پس یہ تاوان مولی کے حق میں بھی ظاہر ہوگا۔

قال ولدت المکاتبۃ من المولی فہی بالخیار ان شارحت مضت علی الکتابہ وان شارحت عجزت لنفسها وصارت ام ولد له لانہا تلتقہا

فصل

جہتا حرۃ عاجلۃ ببدل واجلۃ بغير بدل فتغیر بینہما۔ اگر مکاتبہ اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو اس کو اختیار ہے چاہے عقد کتابت پورا کرے اور چاہے اپنے نفس کو عاجز کرے اس کی ام ولد ہو جائے کیونکہ اس کو آزاد ہونے کے دو طریقے حاصل ہوئے ایک یہ ہے کہ عوض ادا کر کے بالفعل آزاد ہو جائے اور دوسرا یہ کہ بغیر عوض کے مولیٰ کی وفات پر آزاد ہو تو وہ ان دونوں راہوں میں مختار ہوگی جس کو چاہے اختیار کرے۔ و تشب ولدھا ثابت من المولیٰ و هو حولان المولیٰ بملك الاعتاق فی ولدھا و مالہ من الملك یكفی لصحة الاستیلاء بالدعوة۔ اور مکاتبہ کے بچہ کا نسب مولیٰ سے ثابت ہوگا اور وہ آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ اس کے بچہ کو آزاد کر سکتا ہے اور مولیٰ کو جو کچھ ملکیت حاصل ہے وہ دعویٰ استیلاء و صحیح ہونے کے واسطے کافی ہے۔ و اذا مضت علی الکتابۃ اخذت العقر من مولاھا لا اختصا صہا بنفسھا و بنافعھا علی ما قد سنا ثم ان مات المولیٰ عتقت بالاستیلاء و سقط عنها بدل الکتابۃ۔ اگر مکاتبہ مذکورہ نے کتابت پوری کرنی چاہی تو اپنے مولیٰ سے اپنا عقر وصول کرے گی یعنی مہر مثل اور یہی مالک و شافع و واحد کا قول ہے کیونکہ مکاتبہ مذکورہ کو اپنی ذات و اپنے منافع کا اختصاص حاصل ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اگر اولے کتابت سے پہلے اس کے مولیٰ نے انتقال کیا تو وہ بوجہ ام ولد ہونے کے آزاد ہو جائے گی اور عوض کتابت اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ و ان ماتت ہی و ترک مالاً تو ذی منہ مکاتبہا و مابقی میراث لابنہا جویا علی موجب الکتابۃ فان لم تترك مالاً فلا سعایۃ علی الولد لانہ حر۔ اور اگر مولیٰ سے پہلے یہ خود مرگئی اور اس نے کچھ مال چھوڑا تو اس مال سے اس کا عوض کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ اس کے فرزند کے واسطے میراث ہوگا۔ اور یہ مقتضائے کتابت پر چلنا ہوا اور اگر اس نے کچھ مال نہ چھوڑا ہو تو فرزند پر کما کی مشقت نہ ہوگی کیونکہ وہ آزاد ہے۔ ولو ولدت ولدا آخر لم یلزم المولیٰ الا ان یدعی لحرمة وطیہا علیہ فلولم یدع و ماتت من غیر وفاء یسعی هذا الولد لانه مکاتب تبعالہا فلومات المولیٰ بعد ذلك عتق و بطل عنه السعایۃ لانه بمنزلۃ ام الولد اذ هو ولدھا فیتبعہا۔ اور اگر مکاتبہ مذکورہ اس کے بعد دوسرا بچہ جنی تو وہ مولیٰ کے ذمہ لازم نہ ہوگا الا اس صورت میں لازم ہوگا کہ مولیٰ اس کا دعویٰ کرے۔ کیونکہ مکاتبہ مذکورہ کی وطی مولیٰ پر حرام ہے۔ پھر اگر مولیٰ نے اس بچہ کا دعویٰ نہ کیا اور مکاتبہ مذکورہ مرگئی اس حالت سے کہ اس نے اولے کتابت کے لائق مال نہیں چھوڑا تو یہ دوسرا بچہ مال کتابت کے واسطے سعایت کرے گا۔ کیونکہ وہ اپنی ماں کی طبیعت میں مکاتبہ ہے۔

پھر اگر ادا کرنے سے پہلے مولیٰ مر گیا تو یہ بچہ آزاد ہو جائے گا اور اس کے ذمہ سے سعایت ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ یہ بچہ بمنزلہ ام ولد ہے اس واسطے کہ وہ ام ولد کا بچہ ہے تو اسی کے تابع ہوگا۔ قال و اذا کاتب المولیٰ ام ولدہا جاز لحاجتہا الی استفادۃ الحرۃ قبل موت المولیٰ و ذلك بالکتابۃ و لا تنافی بینہما لانه تلقنہ اجہتا حرۃ۔ اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو مکاتبہ

کر دیا تو جائز ہے کیونکہ مولیٰ کی موت سے پہلے آزادی حاصل ہونے کی وہ محتاج ہے یعنی اگر وہ مولیٰ کی موت سے پہلے آزاد ہو جائے تو اس کے حق میں یہ ہے اور یہ بات بذریعہ کتابت کے حاصل ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ام ولد ہونے اور مکاتبہ ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے کیونکہ اس نے آزادی کی دو راہیں پائیں۔ فان مات المولیٰ عتقت بالاستیلاء لتعلق عتقها بموت السيد۔ پھر اگر مولیٰ مر گیا تو وہ بوجہ ام ولد ہونے کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ مولیٰ کے مرنے پر اس کی آزادی منعلق تھی۔ وسقط عنها بدل الكتابة۔ اور عوض کتابت اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا۔ لان الغرض من ایجاب البذل العتق عند الاداء فاذا عتقت قبله لا یسکن توقیر الغرض علیه فسقط وبطلت الكتابة لامتناع البقاء لها من غیر فائدہ غیرانہ تسلیم لها الاسباب والاولاد لان الكتابة انفسخت فی حق البذل وبقیت فی حق الاولاد والاکساب لان الفسخ لنظرها والنظر فیہا ذکرنا۔ اس واسطے کہ عوض واجب کرنے سے غرض یہ تھی کہ اس کے اولاد کرنے کے وقت آزادی حاصل ہو جائے اور جب اس سے پہلے آزادی حاصل ہو گئی تو اب اولاد مال پر اس غرض کی توقیر ممکن نہیں ہے تو مال ساقط ہو گیا اور کتابت باطل ہو گئی کیونکہ بے فائدہ اس کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات بے کلام ولد مذکورہ کو اس کی کمائیاں و اولاد سپرد کر دی جائے گی کیونکہ عوض کے حق میں کتابت فسخ ہو گئی ہے اور اولاد کمائی کے حق میں باقی ہے کیونکہ کتابت کا فسخ کر دینا تو ام ولد مذکورہ کی بہتری کی نظر سے ہے اور بہتری کی نظر اس میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے یعنی ام ولد کے حق میں کتابت فسخ ہو جائے اور اس کی اولاد کمائی کے حق میں باقی رہے۔ ولو ادت المکاتبہ قبل موت المولیٰ عتقت بالکتابۃ لانہا باقیہ۔ اور اگر مولیٰ کی موت سے پہلے اس نے مال کتابت ادا کر دیا تو بوجہ کتابت کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ ابھی وہ باقی ہے۔ قال وان کاتب مدبر تہ جائز لہا ذکرنا من الحاجة ولا تانی اذا الحریۃ غیر ثابتہ وانما الثابت مجرد الاستحقاق۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی مدبرہ باندی کو مکاتبہ کر دیا تو جائز ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ اس کو آزادی حاصل ہونے کی حاجت ہے اور مدبرہ و مکاتبہ ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے اس واسطے کہ مدبرہ ہونے سے اس کو آزادی بالفعل حاصل نہیں ہے بلکہ خالی استحقاق آزادی ہے۔ وان مات المولیٰ ولا مال لہ غیر ہا فہی بالخیار بین ان تسعی فی ثلثی قیمتہا وجميع مال الکتابۃ وھذا عند ابی حنیفہؒ وقال ابو یوسفؒ تسعی فی الاقل منها۔ اور اگر مولیٰ مر گیا اور سوائے اس مدبرہ کے جس کو مکاتبہ کیا ہے کوئی مال نہیں ہے تو یہ مدبرہ مکاتبہ مختار ہے کہ چاہے اپنی وہ تہائی قیمت کے واسطے سعایت کرے یا پورے مال کتابت کے واسطے کوشش کرے۔

اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دونوں میں سے کم کے واسطے سعایت کرے گی۔ وقال محمدؒ تسعی فی الاقل من ثلثی قیمتہا وثلثی بدل الکتابۃ۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ اپنی قیمت کی دو تہائی سے اور عوض کتابت کی دو تہائی سے جو کم ہو اس کے واسطے سعایت کرے۔ فالخلاف فی الخیار والمقدار ابو یوسفؒ مع ابی حنیفہؒ فی المقدار ومع محمدؒ فی نفی الخیار اما الخیار فمخرج تجزی الاعتاق والاعتاق عندہا لہما تجزی بقی الثلثان رقیقا وقد تلقتہا ہتھویۃ بدلیں معجلۃ بالتدبیر ومؤجلۃ

بالکتابہ فتخیر عندہما لماعتق کلہما بعثی بعضہا نفی حرۃ ووجب علیہا احد المالین فتختار الاقل لامحالة
فلا معنی للتخیر واما المقدار فلمحمدؐ انه قابل البدل بالکل وقد سلم لها الثلث بالتدبیر فمن البطلان
ان یجب البدل بمقابلۃ الاثری انه لو سلم لها الکل بلکن خرجت من الثلث یسقط کل بدل الکتابۃ فہمنا
یسقط الثلث فصار کما اذا تآخر التدبیر عن الکتابۃ ولہما ان جمیع البدل مقابل بثلاثی رقبتهما فلا یسقط منه
شیء وھذا لان البدل وان قویل بالکل صورۃ وصیغۃ لکنہ مقید بما ذکرنا معنی وارادۃ لانہا استحققت حرۃ
الثلث ظاہرا والظاہر ان الانسان لا یلتزم المال بمقابلۃ ما یستحق حرۃ وصار ھذا کما اذا طلق امرأۃ
ثنتين ثم طلقھا ثلثا علی الف کان جمیع الالف بمقابلۃ الواحدۃ الباقیۃ لدلالۃ الارادۃ کذا ھمنا بخلاف ما
تقدمت الکتابۃ وھی المسأله التی تلین لان البدل مقابل بالکل اذ لا استحقاق عندہ فی شیء فافتقر
لپس اختلاف تینوں اماموں کے درمیان مدبرہ کے مختار ہونے اور مقدار میں دونوں باتوں میں جاری
ہے پس مقدار میں ابو یوسفؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کے ساتھ ہے اور مختار نہ ہونے میں امام
ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اختیار ہونا اس امر کی شاخ ہے کہ
اعتناق کے ٹکڑے ہوتے ہیں یا نہیں اور امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کے نزدیک جب اعتناق کے ٹکڑے ہو سکتے
ہیں تو مدبرہ کا دو تہائی رقبہ مملوک رہ گیا اور اس کو آزادی کی دو راہیں دو عوض سے حاصل ہوئیں۔ ایک
فی الحال بذریعہ مدبرہ ہونے کے اور دوم میعاد بذریعہ مکاتبہ ہونے کے پس وہ ان دونوں میں مختار
ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک جب اعتناق متجزی نہیں ہوتا ہے۔ اور بعض ٹکڑے کے آزاد ہونے سے
وہ کل آزاد ہوگی تو وہ ایک آزادہ عورت ہے اور اس پر دونوں عوض میں سے ایک واجب ہے پس
وہ خواہ مخواہ کمتر مقدار کو اختیار کرے گی تو یہاں مختار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اور رہا مقدار کا
بیان تو امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے پورے عوض کو کل مدبرہ کے مقابل کیا اور حال یہ کہ مدبرہ کو
ایک تہائی بوجہ تدبیر کے مل گیا تو اس کے مقابلہ میں عوض واجب ہونا محال ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
اگر کل رقبہ اس کو مل جاتا یاں طور کہ وہ تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی تو کل عوض کتابت ساقط ہو جاتا۔ پس یہاں
تہائی ساقط ہو جائے گا۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کتابت کے بعد مدبرہ کرنا واقع ہوا کہ اس میں بالاتفاق ہی ہوتا ہے
چنانچہ آئندہ مسئلہ آتا ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تمام عوض بمقابلہ اس کے دو تہائی رقبہ کے ہے۔
پس اس میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا اور یہ بات ہم نے اس واسطے بیان کی کہ عوض کتابت کا مقابلہ اگرچہ
بظاہر کل رقبہ کے ساتھ واقع ہوا ولیکن ازراہ معنی وارادہ کے وہ دو تہائی کے مقابلہ میں ہے کیونکہ
یہ امر ظاہر ہے کہ وہ ایک تہائی کی مستحق آزادی ہو چکی اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قدر حصہ کی
آزادی کا استحقاق ہو جائے اس کے مقابلہ میں آدمی اپنے اوپر مال لازم نہیں کرتا ہے۔ اور یہ
معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو دو طلاقیں دیں۔ پھر اس کے بعد ہزار درم پر اس کو تین
طلاقیں دے دیں تو پورے ہزار درم بمقابلہ باقی ایک طلاق کے ہوں گے کیونکہ ارادہ اس پر
دلائل کرتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہوگا بخلاف اس کے جبکہ کتابت پہلے واقع ہو تو ایسا نہ ہوگا۔

اور یہی آئندہ مسئلہ ہے جو کتاب ہے کیونکہ اس صورت میں پورا عوض بمقابلہ کل رقبہ کے ہوگا اس لئے کہ پہلے سے کچھ استحقاق ثابت نہیں ہے تو دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا ہے پس اگر کتابت چھ واقع ہو تو اس کو مقدم کتابت پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ قال وان دبر مکاتبہ مع التدبیر لیس بئینا۔ اور اگر اس نے اپنی مکاتبہ کو مدبرہ کیا تو مدبرہ کرنا صحیح ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ولھا الخیار ان شئت مضت علی الکتابۃ وان شئت عجزت نفسھا وصارت مدبرۃ لان الکتابۃ لیست بلازمۃ فی جانب المملوک فان مضت علی کتابتھا فمات المولی ولا مال له غیرھا فھی بالخیار ان شئت سعت فی ثلثی مال الکتابۃ۔۔۔۔۔ او ثلثی قیمتھا عند ابی حنیفہ۔ وقال تسعی فی الاقل منهما فانما الخیار فی هذا الفصل فی الخیار بناء علی ما ذکرنا اما البقار فستفق علیہ ووجہہ ما بینا۔ پھر مکاتبہ ہو کر جو مدبرہ ہوئی ہے اس کو اختیار ہے چاہے اپنا عقد کتابت پورا کرے اور چاہے اپنے آپ کو عاجز کر کے مدبرہ ہو جائے اس واسطے کہ عقد کتابت مملوک کی جانب لازمی نہیں ہوتا ہے (اور یہی امام مالکؒ وشافعیؒ و احمد کا قول ہے۔ پس اگر اس نے عقد کتابت پورا کرنا اختیار کیا پھر پورا ہونے سے پہلے مولی مر گیا اور سوائے اس باندی کے اس کا کچھ مال نہیں ہے تو یہ مکاتبہ مدبرہ مختار ہوگی چاہے دو تہائی مال کتابت کے واسطے سعی کرے اور چاہے اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے سعی کرے۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دونوں میں سے کم مقدار کے واسطے سعایت کرے گی یعنی اس کو اختیار نہیں ہے۔ پس اس صورت مسئلہ میں صرف مختار ہونے میں اختلاف ہے یہ اس بناء پر جو ہم نے سابق میں بیان کیا یعنی امامؒ کے نزدیک اعتناق متجزی ہوتا ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا اور یہی مقدار تو اس میں سب کا اتفاق ہے یعنی دو تہائی سب کے نزدیک متعین ہے۔ اور اس کی وجہ وہ ہے جو ہم نے سابق میں بیان کی یعنی کل عوض بمقابلہ کل رقبہ کے ہے تو کوئی استحقاق ثابت نہ ہوا کیونکہ مدبرہ اس کے بعد ہوئی ہے۔ قال واذا اعتق المولی مکاتبہ عتق باعتاقہ لقیام ملکہ فیہ۔ اگر مولی نے اپنی مکاتبہ کو آزاد کر دیا تو وہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہو جائے گی کیونکہ اس میں مولی کی ملکیت قائم ہے جسے کیونکہ سابق میں معلوم ہو چکا کہ مکاتبہ جب تک کل ادا نہ کرے آزاد نہیں ہوتا حتیٰ کہ جب تک ایک درم باقی رہے وہ غلام ہے۔ و سقط بدل الکتابۃ لانه ما التزمہ الا مقابلا بالعتق وقد حصل له دونہ فلا یلزمہ والکتابۃ وان كانت لازمۃ فی جانب المولی ولكنها تفسخ بوضاء العبد والظاهر رضاءه تو سلا الی عتقہ بغیر بدل مع سلامۃ الاکساب لہ لاننا بقی الکتابۃ فی حقہ۔ اور جب مکاتبہ کو آزاد کر دیا تو اس کے ذمہ سے عوض کتابت ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے ذمہ مال کا التزام یوں ہی کیا تھا کہ مال کے مقابلہ میں اس کو آزادی حاصل ہو۔ حالانکہ اس کو بدو مال کے حاصل ہوگی تو اب مال اس کے ذمہ لازم نہ ہوگا اور عقد کتابت اگرچہ مولی کی جانب لازم ہوتا ہے یعنی مولی اسکو توڑ نہیں سکتا لیکن غلام کی رضا مندی سے فسخ ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں جب غلام کو مفت اپنی آزادی مع اپنی کمائی کے حاصل ہوتی ہے تو ظاہر یہی کہ وہ فسخ کتابت پر راضی ہے کیونکہ ہم نے کمائی کے حق میں اس کی کتابت کو باقی

رکھنے سے یعنی ہم کتابت کو اس طرح نہیں توڑتے ہیں کہ اس کی کمائی اس کے مولیٰ کی ہو جائے بلکہ جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہے گویا کتابت باقی ہے تو جب کمائی اس کو ملتی ہے اور وہ آزاد ہوا جاتے ہے تو ضرور وہ اس بات پر راضی ہوگا کہ عقد کتابت ٹوٹ جائے۔ قال وان کا تبہ علی الف درہم الی سنة فصالحہ علی خمس مائۃ معجلۃ فہو جائز استحسانا و فی القیاس لا یجوز لانہ اعتیاض عن الاجل و ہولیس بہال والدین مال فکان ربوا ولہذا لا یجوز مثله فی المحر و مکاتب الغیر وجہ الاستحسان ان الاجل فی حق المکاتب مال من وجہ لانہ لا یقدر علی الاداء الا بہ فاعطى له حکم المال و بدل الکتابۃ مال من وجہ حتی لا تصح الکفالة بہ فاعتدل فلا یکون ربوا ولان عقد الکتابۃ عقد من وجہ دون وجہ والاجل ربوا من وجہ فیکون شبهۃ الشبهة بخلاف العقدین المحرین لانہ عقد من کل وجہ فکان ربوا والاجل فیہ شبهۃ۔ اور اگر مملوک کو ہزار درم پر بوعده ایک سال کے مکاتب کیا پھر نقد پانچ سو درم پر اس سے صلح کر لی تو استحسانا جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ (اور یہی قول مالک و شافعی و ابو یوسف و زفر ہے المحلیۃ لشافعیہ - ع) کیونکہ یہ میعاد سے عوض ہو جائے گا اور میعاد کوئی مال نہیں ہے اور دین مذکور مال ہے۔ پس یہ بیاج ہو گیا ولہذا آزاد کی صورت میں اور غیر کے مکاتب کی صورت میں ایسا جائز نہیں ہوتا ہے یعنی مثلاً ایک آزاد پر ہزار درم آزاد ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درم ادھار ہوں جن کی میعاد ایک سال ہے اور نقد پانچ سو درم پر اس سے صلح کرے تو جائز نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کے حق میں میعاد بھی ایک طرح کا مال ہے کیونکہ وہ بدون میعاد کے ادا نہیں کر سکتا ہے تو میعاد کے واسطے بھی مالیت کا حکم حاصل ہو گیا۔ اور عوض کتابت بھی ہر وجہ سے مال نہیں بلکہ ایک وجہ سے مال ہے حتیٰ کہ عوض کتابت کی کفالت صحیح نہیں ہوتی تو دونوں برابر ہو گئیں یعنی عوض کتابت بھی ایک وجہ سے مال ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال ہے تو دونوں میں اعتدال ہو گیا یعنی میعاد کا مقابلہ نصف مال کتابت سے مساوی ہے تو یہ بیاج نہ ہو گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت ایک وجہ سے عقد ہے یعنی مالی معاوضہ ہے اور دوسری وجہ سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت بنظر بیع کے عقد معاوضہ ہے اور بنظر غلام کے معاوضہ نہیں ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال نہیں ہے تو یہاں بیاج کا شبہ نہ ہوا بلکہ شبہ کا شبہ ہوا اور وہ معتبر نہیں ہے بخلاف اس کے اگر دو آزادوں کے درمیان یہ معاملہ ہو تو وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ وہ ہر طرح سے عقد مالی ہے اور میعاد میں بیاج کا شبہ ہے تو یہ معتبر ہو کر بیاج ہو گا کیونکہ بیاج کا شبہ ہنزلہ بیاج کے ہوتا ہے۔ قال و اذا کاتب المریض عبدا علی الفی درہم الی سنة و قیمتہ الف ثم مات و لا مال له فیرثہ ولہم یجزی الورثۃ فانہ یؤدی ثلثی الالفین حالاً و الباقی الی اجلہ لان له ان یتوک الزیادۃ بان یکاتبہ علی قیمتہ فله ان یؤخرها فصار کما اذا مالع المریض امرأۃ علی الف الی سنة جاز لان له ان یطلقها بغیر بدل لہما ان جمیع المسمی بدل الوتبیۃ حتی اجزی علیہا احکام الابدال و حق الورثۃ متعلق بالبدل لکذا بالبدل والتاجیل اسقاط معنی فیتعبر من ثلث البیع بخلاف الخلع لان البدل فیہ

لا یقابل المال فلم یتعلق حق الورثۃ بالمبدل فلا یتعلق بالمبدل ونظیر هذا اذا باع المریض داره بثلاثۃ
الاف الی سنة وقبضتها الف ثم مات ولم یجز الورثۃ فعندہا یقال للمشتوی او ثلثی جمیع الشئ حالاً
والثلث الی اجلہ والا فالقض البیع وعندہ یتبر الثلث بقدر القیمۃ لا فیما زاد علیہ لما بینا من المعنی -
اگر مریض نے یعنی مرض الموت کے مریض نے اپنے غلام کو دو ہزار درم بمیعا دیکساں مکاتیب کیا حالانکہ
اس غلام کی قیمت ایک ہزار درم ہے پھر مر گیا اور اس کا کچھ مال سولے اس مکاتیب کے نہیں ہے اور
وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو مکاتیب مذکور دو ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا کرے اور باقی
ایک تہائی اپنی میعاد پر ہوگا یا وہ کتابت توڑ کر رقیق کر دیا جائے گا۔

اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ ایک ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا
کرے اور باقی اپنی میعاد پر ہوگا۔ کیونکہ مریض کو یہ اختیار تھا کہ زیادتی ترک کرے یا اس طور کہ صرف
اس کی قیمت ایک ہزار درم پر مکاتیب کرے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ زیادتی میں تاخیر دے دے
یعنی مریض مذکور کے واسطے چلے زیادتی کا اختیار تھا ویسے اس کی میعاد کا بھی اختیار ہے تو ایسا ہوگا
جیسے کسی مریض نے اپنی خور و کو ہزار درم پر بوعده ایک سال کے خلع دیا تو جائز ہے۔ اسی وجہ سے کہ
مریض کو یہ اختیار ہے کہ زوجہ کو بلا عوض طلاق دے دے۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جمیع مسمی یعنی
دو ہزار درم بمقابلہ رقبہ کے ہیں حتی کہ عوض کے احکام پورے دو ہزار درم پر جاری ہوتے ہیں اور وارثوں کا حق مبدل
سے متعلق ہے یعنی رقبہ غلام سے متعلق ہے پس اس کے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا یعنی دو ہزار درم سے متعلق ہوگا کیونکہ یہی
اس کا بدل ہے اور میعاد دینا ازراہ معنی کے اسقاط حق ہے یعنی گویا حق میں سے کچھ ساقط کر دیا تو اس کا اعتبار تمام مال
کی تہائی سے ہوگا یعنی مریض کا اختیار صرف تہائی ترکہ میں رہتا ہے تو میعاد لگا کر گھٹانا پورے عوض مسمی یعنی دو ہزار درم
کی تہائی سے معتبر ہوگا بخلاف خلع کے کہ خلع میں جو عوض ٹھہرا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے تو مبدل سے وارثوں کا
حق متعلق نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ تو اس کی زوجہ ہے تو اسی طرح اس کے بدل سے بھی متعلق نہ ہوگا اور اس کی
نظیر یہ ہے کہ مریض نے اپنا گھر جس کی قیمت ایک ہزار درم ہے بقیمت تین ہزار درم بوعده ایک سال
فروخت کیا پھر مر گیا اور وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری سے کہا جائے گا کہ پورے ثمن کی دو تہائی فی الحال ادا
کر اور ایک تہائی اپنی میعاد پر ادا کر ورنہ بیع توڑ دی جائے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک صرف مقدار قیمت
کی تہائی معتبر ہوگی نہ اس سے زیادہ بوجہ مذکورہ بالا۔ یعنی مشتری سے کہا جائے گا کہ ایک ہزار کی دو تہائی
بالفعل ادا کر اور باقی اپنی میعاد پر ہے کیونکہ وارثوں کا حق میعاد نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے کیونکہ
مریض کو یہ اختیار تھا کہ مکان مذکور کو ہزار درم پر فروخت کرے یعنی پوری قیمت پر بغیر کمی کے مریض کی
بیع جائز ہوتی ہے تو زیادتی پر فروخت کرنا خود مریض کا حق تھا اسی طرح زیادتی میں میعاد دینا بھی اسی کا
حق ہے۔ قال وان کاتبہ علی الف الی سنة و قیمتہ الفان ولم یجز الورثۃ یقال لہ اذ ثلثی القیمۃ حالاً او
تود رقیقاً فی قولہم جمیعاً لان المعایبۃ ہهنا فی القدر والتاخیر فاعتبرا للثلث فیہما۔ اور اگر
مریض نے اس غلام کو ایک ہزار درم پر بمیعا دیکساں سال مکاتیب کیا حالانکہ اس کی قیمت دو ہزار درم ہیں۔

رکھنے سے یعنی ہم کتابت کو اس طرح نہیں توڑتے ہیں کہ اس کی کمائی اس کے مولیٰ کی ہو جائے بلکہ جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہے گویا کتابت باقی ہے تو جب کمائی اس کو ملتی ہے اور وہ آزاد ہوا جاتاہے تو ضرور وہ اس بات پر راضی ہوگا کہ عقد کتابت ٹوٹ جائے۔ قال وان کا تبہ علی الف درهم الی سنة فصالحه علی خمس مائة معجلة فهو جائز استحسانا و فی القیاس لا يجوز لانه اعتیاض عن الاجل وهو ليس بمال والدين مال فكان ربوا ولهذا لا يجوز مثله فی الحر ومکاتب الغیر وجه الاستحسان ان الاجل فی حق المکاتب مال من وجه لانه لا یقدر علی الاداء الا به فاعطى له حکم المال ویدل الکتابہ مال من وجه حتی لا تصح الکفالة به فاعتدل فلا یکون ربوا ولان عقد الکتابہ عقد من وجه دون وجه والاجل ربوا من وجه فیکون شبهة الشبهة بخلاف العقدین الحرین لانه عقد من کل وجه فكان ربوا والاجل فیہ شبهة۔ اور اگر مملوک کو ہزار درہم پر بوعده ایک سال کے مکاتب کیا پھر نقد پانچ سو درہم پر اس سے صلح کر لی تو استحساناً جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ (اور یہی قول مالک و شافعی و ابو یوسف و زفر ہے المحلیۃ لشافعیہ۔ ع) کیونکہ یہ میعاد سے عوض ہو جائے گا اور میعاد کوئی مال نہیں ہے اور دین مذکور مال ہے۔ پس یہ بیاج ہو گیا و لہذا آزاد کی صورت میں اور غیر کے مکاتب کی صورت میں ایسا جائز نہیں ہوتا ہے یعنی مثلاً ایک آزاد پر ہزار درہم آزاد ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درہم ادھار ہوں جن کی میعاد ایک سال ہے اور نقد پانچ سو درہم پر اس سے صلح کرے تو جائز نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کے حق میں میعاد بھی ایک طرح کا مال ہے کیونکہ وہ بدون میعاد کے ادا نہیں کر سکتا ہے تو میعاد کے واسطے بھی مالیت کا حکم حاصل ہو گیا۔ اور عوض کتابت بھی ہر وجہ سے مال نہیں بلکہ ایک وجہ سے مال ہے حتیٰ کہ عوض کتابت کی کفالت صحیح نہیں ہوتی تو دونوں برابر ہو گئیں یعنی عوض کتابت بھی ایک وجہ سے مال ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال ہے تو دونوں میں اعتدال ہو گیا یعنی میعاد کا مقابلہ نصف مال کتابت سے مساوی ہے تو یہ بیاج نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت ایک وجہ سے عقد ہے یعنی مالی معاوضہ ہے اور دوسری وجہ سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت بنظر بیع کے عقد معاوضہ ہے اور بنظر غلام کے معاوضہ نہیں ہے اور میعاد بھی ایک وجہ سے مال نہیں ہے تو یہاں بیاج کا شبہ نہ ہوا بلکہ شبہ کا شبہ ہوا اور وہ معتبر نہیں ہے بخلاف اس کے اگر دو آزادوں کے درمیان یہ معاملہ ہو تو وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ وہ ہر طرح سے عقد مالی ہے اور میعاد میں بیاج کا شبہ ہے تو یہ معتبر ہو کر بیاج ہو گا کیونکہ بیاج کا شبہ بمنزلہ بیاج کے ہوتا ہے۔ قال واذا کتاب المریض عبدا علی الفی درهم الی سنة و قیمتہ الف ثم مات و لا مال له فیرثہ ولہم یحی الورثة فانه یؤدی ثلثی الالفین حالاً و الباقی الی اجلہ لان له ان یتولہ الزیادۃ بان یکاتبہ علی قیمتہ فله ان یؤخرها فصار کما اذا خالع المریض امرأته علی الف الی سنة جاز لان له ان یطلقها بغیر بدل لہما ان جمیع المسمی بدل الوتبة حق اجری علیہا احکام الابدال و حق الورثة متعلق بالمبدل کذا بالبدل والتاجیل اسقاط معنی فیتعبر من ثلث البیع بخلاف الخلع لان البدل فیہ

لا یقابل المال فلم یتعلق حق الورثة بالمبدل فلا یتعلق بالمبدل ونظیر هذا اذا باع المریض داره بثلاثة
الاف الى سنة وقيمتها الف ثم مات ولم یجز الورثة فعندها یقال للمشتري او ثلثی جمیع الشئ حالا
والثلث الى اجله والا فالنقض البیع وعندها یعتبر الثلث بقدر القيمة لا فیما زاد علیه لما بینا من المعنی -
اگر مریض نے یعنی مرض الموت کے مریض نے اپنے غلام کو دو ہزار درم بمیعا دیکساں مکاتب کیا حالانکہ
اس غلام کی قیمت ایک ہزار درم ہے پھر مر گیا اور اس کا کچھ مال سولے اس مکاتب کے نہیں ہے اور
وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو مکاتب مذکور دو ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا کرے اور باقی
ایک تہائی اپنی میعاد پر ہوگا یا وہ کتابت توڑ کر رقیق کر دیا جائے گا۔

اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ایک ہزار کی دو تہائی فی الحال ادا
کرے اور باقی اپنی میعاد پر ہوگا۔ کیونکہ مریض کو یہ اختیار تھا کہ زیادتی ترک کرے یا اس طور کہ صرف
اس کی قیمت ایک ہزار درم پر مکاتب کرے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ زیادتی میں تاخیر دے دے
یعنی مریض مذکور کے واسطے جیسے زیادتی کا اختیار تھا ویسے اس کی میعاد کا بھی اختیار ہے تو ایسا ہوگا
جیسے کسی مریض نے اپنی خور و کو ہزار درم پر بوعده ایک سال کے خلع دیا تو جائز ہے۔ اسی وجہ سے کہ
مریض کو یہ اختیار ہے کہ زوجہ کو بلا عوض طلاق دے دے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جمیع مسمی یعنی
دو ہزار درم بمقابلہ رقبہ کے ہیں حتی کہ عوض کے احکام پورے دو ہزار درم پر جاری ہوتے ہیں اور وارثوں کا حق مبدل
سے متعلق ہے یعنی رقبہ غلام سے متعلق ہے پس اس کے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا یعنی دو ہزار درم سے متعلق ہوگا کیونکہ یہی
اس کا بدل ہے اور میعاد دینا ازراہ معنی کے اسقاط حق ہے یعنی گویا حق میں سے کچھ ساقط کر دیا تو اس کا اعتبار تمام مال
کی تہائی سے ہوگا یعنی مریض کا اختیار صرف تہائی ترکہ میں رہتا ہے تو میعاد لگا کر گھٹانا پورے عوض مسمی یعنی دو ہزار درم
کی تہائی سے معتبر ہوگا بخلاف خلع کے کہ خلع میں جو عوض ٹھہرا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے تو مبدل سے وارثوں کا
حق متعلق نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ تو اس کی زوجہ ہے تو اسی طرح اس کے بدل سے بھی متعلق نہ ہوگا اور اس کی
نظیر یہ ہے کہ مریض نے اپنا گھر جس کی قیمت ایک ہزار درم ہے بقیمت تین ہزار درم بوعده ایک سال
فروخت کیا پھر مر گیا اور وارثوں نے میعاد کی اجازت نہ دی تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری سے کہا جائے گا کہ پورے ثمن کی دو تہائی فی الحال ادا
کر اور ایک تہائی اپنی میعاد پر ادا کر ورنہ بیع توڑ دی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف مقدار قیمت
کی تہائی معتبر ہوگی نہ اس سے زیادہ بوجہ مذکورہ بالا ہے یعنی مشتری سے کہا جائے گا کہ ایک ہزار کی دو تہائی
بالفعل ادا کر اور باقی اپنی میعاد پر ہے کیونکہ وارثوں کا حق میعاد نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے کیونکہ
مریض کو یہ اختیار تھا کہ مکان مذکور کو ہزار درم پر فروخت کرے یعنی پوری قیمت پر بغیر کمی کے مریض کی
بیع جائز ہوتی ہے تو زیادتی پر فروخت کرنا خود مریض کا حق تھا اسی طرح زیادتی میں میعاد دینا بھی اسی کا
حق ہے۔ قال دان کا تبہ علی الف الى سنة وقيمتہ الفان ولم یجز الورثة یقال له ان ثلثی القیمة حالا و
تود رقیقانی قولہم جمیعاً لان المعایاة ههنا فی القدر والتاخیر فاعتبرا للثلث فیہما۔ اور اگر
مریض نے اس غلام کو ایک ہزار درم پر بمیعا دیا ایک سال مکاتب کیا حالانکہ اس کی قیمت دو ہزار درم ہیں۔

اور مریض کے مرنے کے بعد وارثوں نے اجازت نہ دی یعنی اس بیع کی اجازت نہ دی کیونکہ مریض نے اصل قیمت سے کم پر مکاتب کیا تو مکاتب سے کہا جائے گا کہ اپنی دو تہائی قیمت فی الحال ادا کر ورنہ رقیق کر دیا جائے گا۔ اور اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے اس واسطے کہ یہاں مریض نے مقدار میں اور میعاد میں دونوں طرح کمی کر دی۔ پس تہائی کا اعتبار دونوں میں ہوگا۔ لیکن جب میعاد میں اعتبار ہوا تو میعاد ساقط ہوگئی۔ م ع۔

باب من یکاتب عن العبد

یہ باب ایسے شخص کے بیان میں جو غلام کی طرف سے عقد کتابت کرے

قال واذا کاتب الحر عن عبد بالف درهم فان ادى عنه عتق وان بلغ العبد فقبل فهو مکاتب وصورة المسألة ان يقول المولى العبد کاتب عبدک على الف درهم على انى اب ادیت الیک الفنا فهو حرف کاتبه المولى على هذا فيعتق با دائه بحکم الشرط واذا قبل العبد صار مکاتباً لان الكتابة کانت موقوفة على اجازته وقبوله اجازة ولولم یقل على انى ادیت الیک الف فهو حرف نادى لا یعتق قیاساً لانه لا شرط والعقد موقوف وفى الاستحسان یعتق لانه لا ضرر للعبد الغائب فى تعلیق العتق با دار القائل فیمح فی حق هذا الحكم ويتوقف فی حق لزوم الالف على العبد وقیل هذه هی صورة مسألة الکتاب بد اگر ایک آزاد نے ایک غلام کی طرف سے ہزار درم پر کتابت ٹھہرائی پس اگر اس کی طرف سے مال ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام کو یہ خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو وہ مکاتب ہے اور اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آزاد مثلاً زید نے ایک غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درم پر اس شرط سے مکاتب کر دے کہ اگر میں نے تجھے ہزار درم ادا کر دیئے تو وہ آزاد ہے۔ پس مولیٰ نے اس کو اسی اقرار پر مکاتب کر دیا تو زید کے ادا کرنے پر وہ غلام بحکم شرط آزاد ہو جائے گا یعنی بوجہ کتابت کے نہیں بلکہ بوجہ شرط کے آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر غلام نے اس کو خود قبول کر لیا تو وہ مکاتب ہو گیا اس واسطے کہ کتابت مذکورہ اس غلام کی اجازت پر موقوف تھی اور غلام کا قبول کرنا اجازت ہے۔ اور اگر زید نے یہ نہ کہا ہو کہ "اس شرط پر کہ اگر میں تجھے ہزار درم ادا کر دوں تو وہ آزاد ہے"

پھر زید نے یہ مال ادا کیا تو قیاساً وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ کوئی شرط نہیں ہے اور عقد مذکور ابھی متوقف ہے اور استحساناً آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ زید کے قول سے ادا کرنے پر آزادی معلق ہونے میں غلام غائب کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ پس اس حکم کے حق میں یہ قول صحیح ہے ہاں غلام پر ہزار درم لازم ہونے کے حق میں یہ عقد متوقف ہے اور بعض نے کہا کہ مسئلہ کتابت کی صورت بھی یہی ہے۔ ولو ادى العبد البذل لا یرجع على العبد لانه متبرع۔ اور جب مرد آزاد نے عوض کتابت ادا کر دیا تو وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے بطور احسان ایسا کیا یعنی غلام کے کہنے سے یا اس کے قبول کرنے کے بعد

اس کے حکم سے ایسا نہیں ہوا ہے۔ قال واذا كاتب العبد عن نفسه وعن عید آخر لمولاه وهو غائب فان ادی الشاهد او الغائب عتقا۔ اگر ایک شخص کے دو غلاموں میں سے ایک غلام حاضر نے اپنی طرف سے اور مولیٰ کے دوسرے غلام کی طرف سے جو اس وقت غائب ہے کتابت قرار دی تو جائز ہے یعنی استحساناً جائز ہے۔ پھر اگر حاضر یا غائب نے مال کتابت ادا کر دیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ ومعنی المسألة ان يقول العبد كاتبی بالف درهم على نفسی وعلى فلان الغائب وهذا الكتابية جائزة استحساناً وفي القياس يصح على نفسه لولاية عليها ويتوقف في حق الغائب لعدم الولاية عليه وجه الاستحسان ان الحاضر باضافة العقد الى نفسه ابتداء جعل نفسه فيه اصلاً والغائب تبعاً والكتابة على هذا الوجه مشروعة كالامة اذا كوتبت دخل اولادها في كتابتها تبعاً حتى عتقوا با دائها وليس عليهم من البديل شئ واذا امكن تصحيحه على هذا الوجه يتفرد به العاصف له ان ياخذ بكل البديل لان البديل عليه لكونه اصيلاً فيه ولا يكون على الغائب من البديل شئ لانه تبع فيه۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ غلام حاضر نے یوں کہا کہ مجھے ہزار درہم پر میری اور فلاں غائب کی ذات پر مکاتب کر دے اور ایسی کتابت استحساناً جائز ہے یا اور قیاس یہ تھا کہ صرف اس کے نفس پر جائز ہو کیونکہ اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے اور غائب کے حق میں متوقف ہو کیونکہ غائب پر اس کو کوئی ولایت نہیں ہے اور یہی اہم مالک و شافعی و احمد کا قول ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ غلام حاضر نے ابتداء اپنے نفس کی جانب عقد کو مضاف کرنے میں اپنے آپ کو اصل اور غائب کو تابع ٹھہرایا اور ایسے طور پر کتابت مشروع ہے۔ چنانچہ اگر باندی مکاتبہ کی گئی تو اس کی اولاد بالبيع اس کی کتابت میں داخل ہو جاتی ہے حتیٰ کہ باندی کے عوض کتابت ادا کرنے پر یہ اولاد بھی آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اولاد پر معاوضہ کتابت میں سے کچھ واجب نہیں ہوتا حاصل یہ کہ بالبيع کتابت مشروع ہے پس مسئلہ مذکورہ میں جب اس طور پر عقد مذکور کو صحیح ٹھہرانا ممکن ہوا تو غلام حاضر تنہا اس کو پورا کرنے والا ہوا تو مولیٰ کو اختیار حاصل ہے کہ پوری بدل کا مواخذہ اسی غلام حاضر سے کرے اور غلام غائب پر معاوضہ کتابت میں سے کچھ نہ ہو گا اس واسطے کہ وہ اس عقد میں تابع ہے یعنی اصل نہیں ہے۔ قال وايهما ادنى عتق ادنى المولى على القبول اما الحاضر فلان البديل عليه واما الغائب فلانه ينال به شرف الحرية وان لم يكن البديل عليه وصا كعبد الوهن اذا ادنى الدين يجبر الموهن على القبول لعاجته الى استخلاص عينه وان لم يكن الدين عليه۔ پھر ان دونوں میں سے جس نے عوض ادا کر دیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور مولیٰ مذکور اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ پس حاضر میں اس حکم کی یہ وجہ ہے کہ عوض کتابت اس پر واجب ہے اور غائب میں یہ وجہ ہے کہ وہ اس کے ذریعہ سے آزادی کی شرافت پاوے گا۔

• اگرچہ عوض مذکور اس پر واجب نہیں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے رہن کا عاریت دینے والا جب وہ قرضہ ادا کرے تو مرتہن اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے یعنی ایک شخص نے اپنی چیز دوسرے کو عاریت دی تاکہ وہ رہن کرے۔

پھر عاریت دینے والے مالک نے مرتہن کو اس کا قرضہ دے کر چیز چھوڑانی چاہی تو مرتہن اس کے قبول پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس کو اپنا مال عین چھوڑانے کی ضرورت ہے اگرچہ اس پر قرضہ نہیں ہے۔ قال وایہما اذی لا یرجع علی صاحبہ لان العارض قفنی دینا علیہ والغائب متبرع بہ غیر مضطر الیہ - اور ان دونوں غلاموں میں سے جس نے عوض ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ غلام حاضر جو اصلی عاقد ہے اس نے تو ایسا قرضہ ادا کیا جو اس پر واجب تھا اور غائب نے اگر ادا کیا تو وہ ادا کرنے پر مجبور نہیں بلکہ متبرع ہے ف اور تبرع یعنی احسان کرنے والا دوسرے سے واپس نہیں پاتا ہے۔ قال ویس للمولی ان یاخذ العبد الغائب بشئ لما بینا - اور مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غائب غلام سے مال کتابت میں سے کچھ مطالبہ کرے بدلیل مذکورہ بالا ف یعنی وہ بالتبع داخل ہے اور اس پر کچھ عوض نہیں ہے۔ فان قبل العبد الغائب اولم یقبل فلیس ذلک منہ بشئ والکتابۃ لازمة للشاهد لان الکتابۃ نافذۃ علیہ من غیر قبول الغائب فلا یتغیر بقبولہ کمین کفل من غیرہ بغیر امرہ فبلغہ فاجازہ لا یتغیر حکمہ حتی لوادی لا یرجع علیہ کذا ہذا - پھر اگر غلام غائب نے یہ عقد کتابت قبول کر لیا یا قبول نہ کیا تو اس سے کچھ تغیر نہ ہوگا اور یہ فعل اس کی طرف سے کچھ نہیں ہے اور غلام حاضر کے ذمہ عقد کتابت باقی رہے گا۔ کیونکہ کتابت تو بدون قبول غائب کے اس کے ذمہ نافذ ہو چکی تو غائب کے قبول کرنے سے تغیر نہ ہوگا اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے بدون اس کے حکم کے کفالت کر لی۔ پھر مکفول عنہ کو خبر پہنچی اور اس نے کفالت کی اجازت دے دی۔ تو حکم متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی کفیل متبرع باقی رہتا ہے حتیٰ کہ اگر کفیل نے مال کفالت ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی طرح عقد کتابت میں ہے ف خلاصہ یہ ہے کہ ایسے مکفول عنہ کے قبول کرنے سے کفالت میں اس طرح تغیر نہ ہوگا کہ کفیل کو واپس لینے کا اختیار حاصل ہو جاوے اسی طرح غلام غائب کے قبول کرنے سے وہ مال کتابت کا ذمہ دار نہ ہو جائے گا۔ قال واذاکتابت الامۃ عن نفسها وعن ابنین لها صغیرین فہو جائز دایہم اذی لم یرجع علی صاحبہ ویجر المولیٰ علی القبول ویعتقون لانہا جعلت نفسها اصیلا فی الکتابۃ واولادہا تبعاعلی ما بینا فی المسأله الاولیٰ وہی اولیٰ بذاک من الاجنبی - اگر کسی باندی نے اپنی ذات اور اپنے دو سپر صغیر کی ذات سے کتابت کی تو یہ جائز ہے اور ان میں سے جس نے مال کتابت ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور مولیٰ قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ اس باندی نے اپنی ذات کو اس عقد کتابت میں اصیل ٹھہرایا اور اپنی اولاد کو تابع قرار دیا۔ جیسا کہ ہم نے مسئلہ سابق میں بیان کیا بلکہ ماں بہ نسبت اجنبی کے اولیٰ ہے ف تلج الشریعۃ میں فرمایا کہ صغیر بچوں کی قید اس واسطے لگائی تاکہ مسئلہ قیاساً واستحساناً دونوں طرح جائز ہو جائے۔

باب کتابۃ العبد المشترك

یہ باب غلام مشترک کے مکاتب کرنے کے بیان میں ہے۔

قال واذا كان العبد بين رجلين اذن احدهما لصاحبه ان يكاتب نصيبه بالالف درهم وليقبض
بدل الكتابة فکاتب قبض بعض الالف ثم عجز فالمال للذي قبض عند ابی حنیفة "وقال لا هو مکاتب بينهما
وما ادى فهو بينهما۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو کہ ان دونوں
میں سے ایک نے یہ اجازت دی کہ اس غلام میں سے میرا حصہ بعض ہزار درہم کے مکاتب کرے اور
عوض کتابت وصول کرے۔ پس اس نے مکاتب کرنے کے بعد ہزار میں سے کچھ حصہ وصول کیا پھر وہ
غلام عاجز ہو گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مال اسی شریک کا ہو گا جس نے وصول کیا۔ اور
صاحبین نے فرمایا کہ یہ دونوں کے درمیان مکاتب ہو گا اور جو کچھ اس نے ادا کیا وہ دونوں میں مشترک
ہو گا۔ واصله ان الكتابة تجزى عند اختلافهما بنزلة العتق لانها تفيد الحرية من وجه تقتصر
على نصيبه عند التجزى۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کتابت کے
ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہو سکتے جیسے اعتاق میں ایسا ہی اختلاف ہے پس یہ
بنزلہ اعتاق کے ہے کیونکہ کتابت سے بھی ایک راہ سے آزادی حاصل ہوتی ہے۔ پس امام کے نزدیک
اسی شریک کے حصہ پر رہے گی جس نے مکاتب کیا ہے۔ وفائدة الاذن ان لا يكون له حق الفسخ
كما يكون له اذا لم ياذن واذنه له بقبض البدل اذن للعبد بالاداء فيكون متبرعا بتصيبه عليه فلهذا كان
كل المقبوض له وعندهما الاذن بكتابة نصيبه اذن لكل لعدم التجزى فهو اصل في النصف
وقيل في النصف فهو بينهما والمقبوض مشترك بينهما فيبقى كذا لك بعد العجز۔ اور اجازت کا فائدہ یہ
ہے کہ اس کو فسخ کا اختیار حاصل نہ ہو جیسے بدون اجازت کی صورت میں حاصل تھا اور شریک کو
عوض وصول کرنے کی اجازت دینا غلام کو ادا کرنے کی اجازت ہے تو اپنے حصہ کی بابت اس پر
احسان کرنے والا ہوا یعنی غلام پر اپنے حصہ کا احسان کیا۔ اور اسی واسطے شریک نے جو کچھ وصول کیا
سب اسی کا ہوا اور صاحبین کے نزدیک اپنے حصہ کی کتابت کی اجازت دینا کل غلام مکاتب کرنے
کی اجازت ہے کیونکہ کتابت کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ پس وہ نصف غلام مکاتب کرنے میں اصل
ہے اور دوسرا نصف مکاتب کرنے میں شریک کی طرف سے وکیل ہے۔ پس یہ دونوں کے درمیان
مکاتب ہوا اور دلیل نے جو کچھ وصول کیا وہ ان دونوں میں مشترک ہو گا۔

پھر بعد عاجز ہو جانے کے بھی یوں ہی دونوں میں مشترک رہے گا۔ قال واذا كانت جارية بين رجلين

کاتبها فوطيها احدهما فجارت بولد فادعاه ثم وطيها الاخر فجاءت بولد فادعاه ثم عجزت فهي ام
ولد للاول۔ اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو اور دونوں نے اس کو مکاتب کر دیا۔ پھر

دونوں میں سے ایک نے اس کے ساتھ وطی کی پس اس کے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعویٰ کیا
یعنی اس سے نسب ثابت ہو گیا پھر دوسرے نے اس کے ساتھ وطی کی اور ایک بچہ پیدا ہوا جس کا
دوسرے نے دعویٰ کیا پھر یہ مکاتبہ عاجز ہو گئی تو یہ مدعی اول کی ام ولد ہو گئی۔ لانه لما ادعی احدہما
الولد صححت دعوتہ لقیام الملك له فیہا وصار نصیبہ ام ولدہ لان المکاتبۃ لا تقبل النقل من
ملك الی ملک فیقتصر امومیۃ الولد علی نصیبہ کما فی المدبرۃ المشترکۃ ولو ادعی الثانی ولدہ الاخیر
صححت دعوتہ لقیام ملکہ ظاہراً ثم اذا عجزت بعد ذلك جعلت الکتابۃ کان لم تکن وتبین ان الجاریۃ کلہا
ام ولد الاول لانه نزال المانع من الانتقال ودعیہ سابق۔ کیونکہ جب دونوں میں سے ایک بچہ کا دعویٰ
کیا تو اس کا نسب ثابت ہو گیا کیونکہ مکاتبہ میں اس کی ملکیت قائم ہے اور اس کا حصہ ام ولد ہو گیا کیونکہ
مکاتبہ اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ ایک ملک سے دوسری ملک منتقل ہو پس ام ولد ہونا اسی کے حصہ
پر منحصر رہے گا جیسے مدبرۃ مشترکہ میں ہوتا ہے۔ اور جب دوسرے شریک نے اس کے دوسرے بچہ
کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ بھی صحیح ہے کیونکہ بظاہر اس کی ملکیت قائم ہے۔

پھر اس کے بعد جب وہ عاجز ہو گئی تو کتابت کا عدم قرار دی جائے گی اور یہ ظاہر ہو کہ پوری
باندی پہلے مدعی کی ام ولد ہے کیونکہ اب ملک منتقل ہونے سے کوئی بات مانع نہیں ہے اور اسی کی وطی
سابق ہے پس وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور بعد اس کے ام ولد ہو جانے کے دوسرے کی
ملک میں منتقل نہیں ہو سکتی۔ ویضمن لشریکۃ نصف قیمتہا لانه تملك نصیبہ لما استكمل الاستیلاء۔
اور یہ شریک اس باندی کی نصف قیمت اپنے شریک کو تاوان دے کیونکہ اس نے دوسرے کے
حصہ کی ملکیت حاصل کر لی کیونکہ استیلاء پورا ہو گیا۔ ونصف عقرہا لوطیۃ جاریۃ مشترکۃ۔ اور نصف
عقر کا بھی ضامن ہو گا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی۔ ویضمن شریکۃ کمال العقر وقيمة
الولد ویكون ابنہ۔ اور دوسرا شریک بھی اس کو پورا عقر اور بچہ کی قیمت تاوان دے گا اور یہ بچہ
اس کا بیٹا ہو گا۔ لانه بمنزلة المغرور لانه حین وطیہا کان ملکہ قابلاً ظاہراً وولد المغرور ثابت النسب

منہ حر بالقبیۃ علی ما عرف لکنہ وطی ام ولد الغیر حقیقۃ فیلزمہ کمال العقر۔ اس واسطے کہ دوسرا
شریک بمنزلہ دھوکا کھائے ہوئے کے ہے اس واسطے کہ جس وقت اس نے وطی کی تھی تو بظاہر اس کی
ملکیت قائم تھی۔ اور دھوکا کھائے ہوئے کا بچہ اس سے ثابت النسب ہوتا ہے اور بقیمت آزاد ہوتا
ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا لیکن اس نے ایسی عورت سے وطی کی جو درحقیقت دوسرے کی ام ولد
ہے لہذا اس پر پورا عقر واجب ہو گا۔ وایہما دفع العقر الی المکاتبۃ جاز لان الکتابۃ مادامت
باقیۃ فعق القبط لہا لا تختصا صہا بہما نفعہا وابدالہا واذا عجزت تود العقر الی المولیٰ لظہور نصیبہ
وہذا الذی ذکرنا کلہ قول ابی حنیفۃ "وقال ابو یوسف ومحمد ہی ام ولد الاول ولا یجوز وطی الاخر
لانه لما ادعی الاول الولد صارت کلہا ام ولدہ لان امومیۃ الولد یجب تکیلہا بالایماع ما
امکن وقد امکن بفسخ الکتابۃ لانہا قابله للفسخ فتفسخ فیما لا یخبر بہ المکاتبۃ وتبقى الکتابۃ
فیما وراہا بخلاف التدبیر لانه لا یقبل الفسخ بخلاف مع المکاتب لان فی تجویزہا الطال الکتابۃ

اذا لمشتري لا يرضى ببقائه مكاتبا واذا صادت كلها ام
ولد له فالشاني واطى ام ولد الغير فلا يثبت

نسب الولد منه ولا يكون حرا عليه بالقيمة غير انه لا يجب المحذ عليه للشبهة فيلزمه جميع العقول ان
الوطى لا يعزى عن احدى الغرامتين واذا بقيت الكتابة وصارت كلها مكاتبة له قيل يجب عليها نصف
بدل الكتابة لان الكتابة انفسخت فيما لا يتضرر به المكاتبة ولا تنعزل بسقوط نصف البدل وقيل يجب
كل البدل لان الكتابة لم تنسخ الا في حق التملك ضرورة فلا يظهر في حق سقوط نصف البدل وفي
البقاء في حقه نظر للمولى وان كان لا يتصور المكاتبة بسقوطه والمكاتبة هي التي تعطى العقول اختصاصها
بإبدال منافعها ولو عجزت وردت في الرق يرد الى المولى لظهور اختصاصه على ما بينا - اور
دونوں شریکوں میں سے جس نے مکاتبہ کو عقد دے دیا تو جائز ہے کیونکہ کتابت جب تک باقی
رہے تب تک عقد وصول کرنے کا حق خود مکاتبہ کو حاصل ہے کیونکہ اس کو اپنی ذات کے منافع و
معاوضات کا خود اختصاص ہے اور جب وہ کتابت سے عاجز ہوگئی تو عقرا اپنے مولیٰ کو واپس
کر دے گی کیونکہ اب مولیٰ کا اختصاص ظاہر ہو گیا اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین
کے نزدیک مکاتبہ مذکورہ پہلے مدعی کی ام ولد ہے۔ اور دوسرے کا وطی کرنا حلال نہ تھا کیونکہ
بشریک اول نے جب بچہ کا دعویٰ کیا تو مکاتبہ مذکورہ پوری اس کی ام ولد ہوگئی اس واسطے کہ
ام ولد ہونا بالاجماع مکمل ہوتا ہے یعنی جہاں تک ممکن ہو تکمیل ہوتی ہے۔ اور یہاں کتابت نسخ
کرنے کے پوری ام ولد بنانا ممکن ہے کیونکہ کتابت ایسا عقد ہے جو قابل نسخ ہوتا ہے پس جس امر میں
مکاتبہ کو ضرر نہ پہنچے وہ نسخ کر دیا جائے گا اور اس کے ماسوائے میں باقی رہے گا بخلاف مدبرہ
کرنے کے کہ وہ نسخ کے قابل نہیں ہوتا ہے اور بخلاف مکاتب کی بیع کے کیونکہ اس کے جوازیں
کتابت مٹانا لازم ہوگا۔ کیونکہ مشتری اس امر پر راضی نہ ہوگا کہ یہ مکاتب باقی رہے اور جب
پوری باندی اس کی ام ولد ہوگئی تو دوسرا شریک ایسی باندی سے وطی کرنے والا ہوا جو غیر کی
ام ولد ہے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا اور بقیہ وہ آزاد بھی نہ ہوگا سوائے اتنی بات کے کہ
دوسرے وطی کرنے والے پر حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ شہہ ہے اور پورا عقرا اس کے ذمہ واجب
ہوگا اس واسطے کہ سزا یا تاوان مہر دونوں میں سے ایک ضرور پایا جائے گا۔ اور جب کتابت
باقی رہی اور پوری مکاتبہ اسی کی ہوگئی تو بعض نے فرمایا کہ اس پر مال کتابت کا نصف واجب گا۔ اس
واسطے کہ کتابت تو ایسی چیز میں نسخ ہوئی جس میں مکاتب کا ضرر نہ ہوا اور نصف عوض ساقط کرنے
میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ پورا عوض واجب ہوگا۔ اس واسطے کہ کتابت تو
فسخ نہیں ہوئی۔ سوائے ایک امر کے کہ بضرورت تملک حاصل ہو تو نصف عوض ساقط کرنے میں نسخ
کتابت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اور اس اجارہ کے باقی رکھنے میں مولے کے واسطے بہتری ہے اور مکاتبہ
کا عقرا اس کو دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے عوض منافع کی زیادہ مستحق ہے اور اگر وہ عاجز ہو کر رفیق
کر دی گئی تو اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی کیونکہ اب اس کے مولیٰ کا اختصاص ظاہر ہوا جیسا کہ

ہم نے سابق میں بیان کیا۔ قال ویضمن الاول لشریکہ فی قیاس قول ابی یوسف نصف قیمتہا
مکاتبہ لانہ تملک نصیب شریکہ وہی مکاتبہ فیضمنہ موسراکان او معسرا لانہ ضمان التملک۔
اور شریک اول اپنے شریک کے واسطے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قیاس قول پر مکاتبہ کی نصف
قیمت اس حساب سے کہ وہ مکاتبہ ہے دے گا کیونکہ اس نے اپنے شریک کے حصہ کی ملکیت حاصل
کر لی درحالیکہ وہ مکاتبہ ہے تو اس کے حصہ کی قیمت کا ضامن ہوگا خواہ تنگ دست ہو یا خوشحال ہو
کیونکہ یہ مالک ہو جانے کا تاوان ہے۔ وفی قول محمد یضمن الاقل من نصف قیمتہا ومن نصف ما
بقی من بدل الکتابۃ لان حق شریکہ فی نصف الرقبۃ علی اعتبار العجز وفی نصف البذل علی اعتبار
الاداء فلتردد بینہما یحب اقلہما۔ اور امام محمد کے قول میں دیکھا جائے کہ اس کی نصف قیمت
اور باقی نصف عوض کتابت میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوگا کیونکہ شریک کا حق ہوا اعتبار سے
متعلق ہے ایک یہ کہ اگر مکاتبہ اولے کتابت سے عاجز ہو جائے تو نصف رقبہ ہے اور اگر وہ عوض
کتابت ادا کر دے تو نصف عوض ہے پس دونوں میں متردد ہونے کی وجہ سے جو کم عہدہ واجب ہوگا۔
قال وان کان الثانی لم یطأھا ولكن وبرھا ثم عجزت بطل التدبیر لانہ لم یصادف المثلک اما عندہما
فظاهر لان المستولد تملکھا قبل العجز واما عند ابی حنیفۃ فلا تہ بالعجز تبین انہ تملک نصیبہ من وقت
الوطی فتبین انہ مصادف ملک غیرہ والتدبیر یعتمد المملک بخلاف النسب لانہ یعتمد الغرور علی ما مر۔
اور اگر دوسرے شریک نے اس سے وطی نہ کی بلکہ اس کو مدبر کر دیا پھر وہ عاجز ہو گئی تو مدبر کرنا باطل
ہو گیا کیونکہ وہ ملکیت سے متصل نہیں ہوا اور یہ امر صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ جس شریک
نے اس کو ام ولد بنایا وہ اس کے عاجز ہونے سے پہلے اس کا مالک ہو گیا۔
اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اس کے عاجز ہونے سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ وطی
کے وقت سے وہ حصہ شریک کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ مدبر کرنا غیر کی ملک سے متصل ہوا حالانکہ
مدبر کرنا باعتماد ملک ہوتا ہے بخلاف نسب کے کہ وہ باعتماد وغرور ہوتا ہے یعنی مدبر کرنا اس وقت
صحیح ہوتا ہے کہ جب ملکیت موجود ہے۔ پس اگر ملکیت نہ ہو تو مدبر کرنا صحیح نہیں ہوتی تو ملکیت کے ہلکے
پر تدبیر درست ہوتی ہے اور بالنسب تو وہ بدون ملکیت کے بھی صحیح ہو جاتا ہے یعنی اگر دھوکا واقع
ہوا ہو تو دھوکے کے بھروسے پر نسب ثابت ہو جاتا ہے جیسا سابق میں بیان ہوا۔ قال وہی ام ولد
للاول لانہ تملک نصیب شریکہ وکمل الاستیلا دہلی ما بینا۔ اور باندی مذکورہ پہلے مدعی کی ام ولد
ہو گی کیونکہ وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا اور استیلا دہلی ہو چکا جیسا ہم نے اوپر بیان کیا۔ ویضمن
لشریکہ نصف عقرھا لوطیہ جاریہ مشترکہ۔ اور اپنے شریک کے واسطے نصف عقر کا ضامن ہوگا
کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کر لی۔ ونصف قیمتہا لانہ تملک نصفھا بالاستیلا وھو تملک
بالقیمۃ۔ اور اس کی نصف قیمت کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ وہ بذریعہ استیلا دہلی کے نصف باندی کا
مالک ہو گیا اور یہ مالک ہونا بالقیمت ہوتا ہے۔ والولد ولد لانہ صحت دعوتہ لقیام المصحح وهذا لضم
جمیعہ وجہ ما بینا۔ اور جو بچہ پیدا ہوا وہ مدعی اول کا بچہ ہے کیونکہ اس کا دعویٰ نسب صحیح ہو چکا۔

دعویٰ نسب صحیح ہونے کا سبب موجود ہے اور یہ بالا جماع سب کا قول ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے سابق میں بیان کی۔ قال وان کان کاتباً ثم اعتقاها احدھما وهو موسر ثم عجزت لیضمن المعتقد لشریکہ نصف قیمتہا ویرجع بذلک علیہا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یرجع علیہا لانہا لما عجزت وردت فی الوق نصیر کانتہا لم تزل تحتہ والجواب فیہ علی الخلاف فی الرجوع فی الخیارات وغیرہا کہا ہو مسئلہ تعززی الاعتاق وقد تسرنا فی الاعتاق اور اگر دونوں نے اس کو مکاتبہ کیا پھر ایک نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ وہ خوشحال ہے پھر مکاتبہ عاجز ہو گئی تو آزاد کرنے والا اپنے شریک کے لئے اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ قیمت اس عورت سے واپس لے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ جب وہ عاجز ہو کر رقیق کر دی گئی تو گویا وہ برابر رقیق ہی تھی اور جو حکم اس صورت میں دیا گیا ہے وہ اسی اختلاف پر مبنی ہے جو ایک شریک کے واپس لینے اور اختیار است وغیرہ میں ہے۔ جیسا کہ اعتاق کے ٹکڑے ہونے کے مسئلہ میں بیان ہوا ہے اور ہم اس کو کتاب الاعتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ فاما قبل العجز لیس له ان یضمن المعتقد عند ابی حنیفہ لان الاعتاق لما کان یتجزی عندہ کان اثرہ ان یجعل نصیب غیر المعتقد کالمکاتب فلا یتغیر بہ نصیب صاحبه لانہا مکاتبۃ قبل ذلک وعندہما لما کان لا یتجزی الكل فله ان یضمنہ قیمتہ نصیبہ مکاتبان کان موسرا ویستسعی العبد ان کان معسرا لانه ضمان اعتاق فیختلف بالیسار والاعسار اور اس کے عاجز ہونے سے پہلے شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ آزاد کرنے والے سے تاوان لے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے کیونکہ امام کے نزدیک جبکہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو آزاد کرنے کا اثر یہی ہے کہ دوسرے شریک کا حصہ مثل مکاتب کے ہو جائے۔ اور چونکہ وہ مکاتب موجود ہے تو اس کے فعل سے دوسرے کے حصہ میں کوئی ضرر نہیں پہنچا کیونکہ وہ اس سے پہلے سے مکاتبہ ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں تو اس کے آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جائے گی تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے حصہ کی قیمت بحساب مکاتب ہونے کے تاوان لے بشرطیکہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو مملوک اس قیمت کے واسطے سعایت کرے کیونکہ یہ اعتاق کا تاوان ہے تو تنگ دستی و خوشحالی کی راہ سے مختلف ہوگا۔

قال وان کان العبد بن رجلین وبرہ احدھما ثم اعتقه الآخر وهو موسر فان شاء الذی وبرہ ضمن المعتقد نصف قیمتہ مدبراً وان شاء استسعی العبد وان شاء اعتق وان اعتقه احدھما ثم وبرہ الآخر لم یکن له ان یضمن المعتقد ویستسعی العبد او لیتق وهذا عند ابی حنیفہ اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو کہ ان میں سے ایک نے اس کو مدبر کر دیا پھر دوسرے نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ وہ خوشحال ہے تو مدبر کرنے والا چاہے اس سے نصف قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے یا چاہے غلام سے سعایت کر لے یا چاہے آزاد کر دے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس کو آزاد کیا پھر دوسرے نے مدبر کیا تو مدبر کرنے والے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ آزاد

کرنے والے سے تاوان لے اور غلام سے سعایت کرائے یا آزاد کر دے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ووجه ان التدبیر تجزی عندہ فتدبیر احدہما یقتصر علی نصیبہ لکن یفسد بہ نصیب الآخر فیثبت لہ خیرۃ الاعتاق والتضمین والاستسعاء کما ہو مذهبہ فاذا اعتق لم یبق لہ اختیار التضمین والاستسعاء واعتاقہ یقتصر علی نصیبہ لان تجزی عندہ ولكن یفسد بہ نصیب شریکہ فله ان یضمنہ قیمۃ نصیبہ ولہ اختیار العتق والاستسعاء ایضاً کما ہو مذهبہ ویضمنہ قیمۃ نصیبہ مدبراً لان الاعتاق صادف المدبر۔ اور امام جہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ امام کے نزدیک مدبر کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو ایک کا مدبر کرنا اسی کے حصہ تک رہے گا لیکن اس سے دوسرے کا حصہ خراب ہو جائے گا۔ پس دوسرے کے واسطے تین طرح کا اختیار حاصل ہوگا یعنی آزاد کرنا و تاوان لینا و غلام سے سعایت کرنا جیسا کہ امام کا مذہب ہے۔ پس جب اس نے آزاد کر دیا تو اس کو تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرائے کا اختیار نہیں رہا اور اس کا آزاد کرنا لپتے ہی حصہ تک رہے گا۔

کیونکہ امام کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہوتے ہیں ولیکن اس سے دوسرے کا حصہ خراب ہو جائے گا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے آزاد کرے یا غلام سے سعایت کرائے۔ جیسا کہ امام کا مذہب ہے۔ اور اگر شریک سے تاوان لے تو مدبر ہونے کے حساب سے تاوان لے گا کیونکہ آزاد کرنا ایک مدبر سے متصل ہوا ہے۔ ثم قیل قیمۃ المدبر تعرف بتقویم المقومین وقیل یجب ثلثا قیمتہ وهو قن لان المنافع الثلاث البیع واشباہہ والاستخدام وامثالہ والاعتاق وتوابعہ والفائت البیع فیسقط الثلث واذا ضمنہ لایتملک بالضمن لانہ لایقبل الانتقال من ملک الی ملک کما اذا غصب مدبراً فالتی۔ پھر کہا گیا کہ مدبر کی قیمت دو اندازہ کرنے والوں کی قیمت اندازہ کرنے سے معلوم ہو جائے گی اور بعض نے

کہا کہ محض مملوک کی قیمت سے دو تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ منافع تین قسم کے ہوتے ہیں ایک بیع واس کے مانند، دوم خدمت لینا واس کے مانند، سوم آزاد کرنا واس کے توابع۔ پس یہاں مدبر کرنے میں صرف بیع کا فائدہ جاتا رہا تھا تو ایک تہائی قیمت ساقط ہو جائے گی بہر حال جب اس نے قیمت تاوان دے دی تو وہ اس حصہ کا مالک نہ ہوگا کیونکہ یہ اس لائق نہیں ہے کہ ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہو سکے جیسے کسی مدبر کو غصب کیا اور وہ بھاگ گیا تو غاصب پر اسی حساب سے تاوان واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ وان اعتقہ احدہما اولاً کان للآخر الخيارات الثلث عندہ فاذا دبرہ لم یبق لہ اختیار التضمین ولہ اختیار الاعتاق والاستسعاء لان المدبر یعتق ویستسعی وقال ابو یوسف ومحمد اذا دبرہ احدہما فعتق الآخر باطل لانہ لایتخیری عندہما فیتملک نصیب صاحبه بالتدبیر ویضمن نصف قیمتہ موسراً کان او معسراً لانہ ضمان تملک فلا یختلف بالیسار والاعسار ویضمن نصف قیمتہ تدا لہ صافہ التدبیر وهو قن وان اعتقہ احدہما فتدبیر الآخر باطل لان الاعتاق لایتجزی فیعتق کلہ فلم یصادف التدبیر الملك وهو یعتدہ ویضمن نصف قیمتہ ان کان موسراً ویسعی العبد فی ذلک ان کان معسراً لان هذا ضمان الاعتاق یختلف ذلک بالیسار والاعسار عندہما۔

اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اس کو پہلے آزاد کر دیا تو امامؒ کے نزدیک دوسرے کو تین طرح کا اختیار ہوگا یعنی چاہے آزاد کرے یا تاوان لے یا سعایت کرادے۔ پھر جب دوسرے نے اس کو مدبر کر دیا تو اس کو تاوان لینے کا اختیار جاتا رہا اور آزاد کرنے یا سعایت کرانے کا اختیار رہ گیا۔ کیونکہ مدبر کو آزاد کرنا یا اس سے سعایت کرنا ناممکن ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جب دونوں میں سے اس کو ایک نے مدبر کر دیا تو دوسرے کا آزاد کرنا باطل ہے۔ کیونکہ مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا ہے، پس وہ مدبر کرنے سے اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا۔ اور اس کی نصف قیمت کا ضامن ہو گیا خواہ خوشحال ہو یا تنگ دست ہو کیونکہ یہ مالک ہو جانے کا تاوان ہے۔ پس تنگ دستی یا خوشحالی سے مختلف نہ ہوگا۔

اور تاوان میں نصف قیمت بحساب محض مملوک ہونے کے ادا کرے گا کیونکہ مدبر کرنا ایسی حالت میں متصل ہوا کہ وہ محض مملوک تھا۔ اور اگر ایک نے اس کو آزاد کیا تو دوسرے کا مدبر کرنا باطل ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں، پس پورا غلام آزاد ہو جائے گا تو مدبر کرنا ملکیت سے متصل نہ ہوا حالانکہ وہ ملکیت کے بھروسے پر صحیح ہوتا ہے یعنی ملکیت قائم ہو تب مدبر کرنا ٹھیک ہوتا ہے۔ اور اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو اور اگر تنگ دست ہو تو غلام مذکور اپنی نصف قیمت کمائی کر کے ادا کرے کیونکہ یہ آزاد کرنے کا تاوان ہے اور وہ صاحبینؒ کے نزدیک بلحاظ تنگ دستی و خوشحالی کے مختلف ہوتا ہے۔

باب موت المکاتب وعجزه وموت المولى

یہ باب مکاتب کے مرنے یا اس کے عاجز ہونے اور مولیٰ کے مرنے کے بیان میں ہے

فے یعنی اگر ایک شخص نے اپنے مملوک کو مکاتب کیا پھر مکاتب مر گیا تو اس کے احکام کس طرح ہیں کہ وہ اپنی کمائی اس لائق چھوڑ گیا کہ ادائے کتابت کو کافی ہے یا نہیں ہے یا مملوک مذکور بعد کتابت کے عاجز ہو گیا یا مولیٰ مر گیا تو اس کے احکام کس طرح ہیں۔ قال اذا عجز المکاتب عن نجم نظرا لحاکم فی حاله فان کان له دین یقبضه او مال یقدم علیه لم یجعل بتعجیزه وانتظر علیه الیومین او الثلثة نظرا للجانبین والثلث هی المدۃ التي ضربت لابلد الامذار کا مهال الخصم للدفع والمديون للقضاء فلا یذا علیه۔ اگر مکاتب کسی قسط سے عاجز ہو گیا تو قاضی اس کی حالت کو دیکھے پس اگر اس کا کچھ قرضہ ہو جس کو وصول کرے گا یا کوئی مال ہو جو اس کو حاصل ہونے والا ہے تو اس کو عاجز ٹھہرانے میں جلدی نہ کرے بلکہ دو یا تین روز انتظار کرے کہ اس میں طرفین کی نگہداشت ہے اور تین روز کی مدت ایسی مدت ہے جو عذر دہوں کے ظاہر کرنے کے واسطے مقرر کی گئی ہے۔

چنانچہ مدعا علیہ کو دفعیہ مدعی کے واسطے تین روز مہلت دی جاتی ہے اور قرضدار کو ادائے قرض کے واسطے تین روز کی مہلت دی جاتی ہے پس اس سے زیادہ مہلت نہیں دی جائے گی۔ فان لم یکن له وجه وطلب المولی تعجیزه عجزه وفسخ الکتابه وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ اور اگر مکاتیب کے واسطے کوئی راہ مال حاصل ہونے کی نہ ہو اور مولیٰ نے درخواست کی کہ یہ عاجز کر دیا جائے تو قاضی اس کو عاجز کر کے کتابت فسخ کر دے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف لا یعجزه حتی یتوالی علیہ نجهان لقول علی اذا توالی علی المکاتیب نجهان ردنی الرق علقه بهذا الشرط ولانه عقد ارفاق حتی کان احسنه مؤجله وحالة الوجوب بعد حلول نجم فلا بد من امهال مدة استیثار اولی المدد ما توافق علیہ العاقدان۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ قاضی اس کو عاجز نہ کرے گا یہاں تک کہ پے در پے اس پر دو قسطیں چڑھ جائیں۔ کیونکہ حضرت علی نے فرمایا کہ جب مکاتیب پر پے در پے دو قسطیں چڑھ جائیں تو وہ رقیق کر دیا جائے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی۔ پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس شرط کے ساتھ معلق کر دیا (یہی قول احمد و ابن ابی لیلی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ عقد کتابت تو آسانی کا عقد ہے حتیٰ کہ وہ عقد کتابت عمدہ ہوتا ہے جو میعاد کی ہو (بلکہ شافعی و احمد کے نزدیک میعاد لازم ہے) اور ادا واجب ہونا قسط کی میعاد آنے پر ہوتا ہے تو آسانی دینے کے واسطے کسی قدر مدت تک مہلت دینا ضرور ہے اور مدتوں میں سے اول وہ ہے جس پر دونوں عاقدوں نے اتفاق کیا ہے یعنی بقدر مدت قسط کے مہلت دی جائے پھر اگر دوسری قسط تک بھی ادا نہ ہو تو دو قسطیں چڑھ جائیں گی پس رقیق کر دیا جائے گا۔

ولهما ان سبب الفسخ قد تحقق وهو العجز لان من عجز عن اداء نجم واحد یكون اعجز عن اداء نجمین وهذا لان مقصود المولی الوصول الى المال عند حلول نجم وقد فات فیفسخ اذا لم یکن راضیا به دونہ بخلاف الیومین والثلاثة لانه لا ید منہما لا مکان الاداء فلم یکن تاخیرا والاثار متعارضة فان المروی عن ابن عمر ان مکاتیبہ له عجزت عن نجم فردھا فسقط الاحتجاج بها۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ فسخ کرنے کا سبب متحقق ہوا اور وہ عاجزی ہے یعنی ادا کرنے سے عاجز ہوا تو فسخ کیا جائے کیونکہ جو غلام ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہوا وہ دو قسطوں سے بدرجہ اولیٰ عاجز ہوگا تو فسخ کرنا لازم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا مقصود یہ تھا کہ قسط کا وقت آنے پر مال وصول ہو اور یہ مقصود جاتا رہا تو جب وہ بدون اس کے راضی نہ تھا تو عقد فسخ کر دیا جائے گا۔ بخلاف دو تین دن کے کہ اتنی مدت ضروری ہوتی ہے تاکہ ادا کرنا ممکن ہو پس یہ تاخیر داخل نہیں ہے اور رہے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم تو وہ باہم متعارض ہیں۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان کی ایک مکاتیبہ ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو اس کو فسخ کر کے رقیق کر دیا تو ان آثار سے دلیل لانا ساقط ہو گیا لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک قسط کی قید نہیں ہے بلکہ عطاء نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے ایک نلام کو ہزار دینار بہ مکاتیب کیا پس اس نے نو سو دینار ادا کئے اور سو نہیں ادا کئے

یعنی سوائے ایک سو کے باقی ادا کئے تو اس کو رقیق کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر یہ ہے کہ وہ سو دینار ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تھا یا متواتر دو قسطوں کی میعاد گزر گئی پس اول تو یہ فعل ہے اور حدیث علی رضی اللہ عنہ قول ہے اور دوم یہ کہ دونوں میں کوئی معاذر نہ تھی یہ ہے پس اظہر قول ابو یوسف رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال فان اخل بنجم عند غیو السلطان فعجز فردہ مولانا بوضاحت فہو جائز لان الکتابۃ اولیٰ فسخ بالتراخی من غیر ذل العذر اولیٰ۔ اور اگر مکاتب نے سوائے قاضی کے دوسرے کے نزدیک ادائے قسط میں خلل ظاہر کیا پس عاجز ہوا پس مولے نے اس کی رضا مندی سے اس کو رقیق کر دیا تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ کتابت ایسا عقد ہے کہ باہمی رضا مندی سے بدون عذر کے فسخ کیا جاتا ہے تو عذر کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ فسخ ہو سکتا ہے۔ ولولہم یرضی بہ العید لا بد من القضاہ بالفسخ لانه عقد لازم فلا بد من القضاہ والرضا کالود بالید۔ بعد القبض اور اگر غلام مذکور فسخ پر راضی نہ ہوا تو فسخ کے واسطے حکم قاضی ضرور ہے کیونکہ کتابت ایسا عقد لازمی کامل ہے تو اس کے توڑنے کے واسطے حکم قاضی یا باہمی رضا مندی کی ضرورت ہے۔ جیسے قبضہ کے بعد بربہ عیب کے واپسی میں ہوتا ہے۔ قال واذا عجز المکاتب عدا الی احکام البق لانفساخ الکتابۃ۔ اور جس وقت مکاتب اپنی کتابت سے عاجز قرار پایا تو رقیق کے احکام اس پر عود کریں گے کیونکہ کتابت فسخ ہو گئی۔ وماکان فی یدہ من الاکساب فہو لمولایہ لانه ظہرانہ کسب عبیدہ وھذا لانه کان موقوفاً علیہ او علی مزلایہ وقد زال التوقف قال فان مات المکاتب ولہ مال ینفسخ الکتابۃ وقضی ما علیہ من مالہ وحکم بعقہ فی اخر جزء من اجزاء حیاتہ وما بقی فہو میراث لورثتہ ولیقوت اولادہ وھذا قول علی بن ابی موسیٰ سعید وریہ اخذ علماء نارج۔ اور بعد رقیق ہو جانے کے جو کمائیاں اس کے قبضہ میں ہوں وہ اس کے مولیٰ کی ہوں گی کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ اس کے غلام کی کمائی ہے اور اس کی وہ یہ ہے کہ یہ کمائی اس طرح متوقف تھی کہ یا یہ مکاتب کی ہیں یا اس کے مولیٰ کی ہیں اور اب یہ توقف حیاتاً رہا۔

قدوریؒ نے لکھا کہ اگر مکاتب مر گیا اور وہ مال چھوڑ کر مرا تو کتابت فسخ نہ ہوگی اور حکم دیا جائے گا کہ جو عوض کتابت اس پر ہے وہ اس کے مال سے ادا کیا جائے اور حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنی زندگی کے آخری بروز میں آزاد ہو کر میرا اور جو کچھ اس کا ترکہ باقی رہا وہ اس کے وارثوں میں میراث ہوگا اور اس کی اولاد آزاد ہوگی اور یہی حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے فسخ چنانچہ ابوالاحوص و سفیان الثوری و اسراہیل نے صحاک بن حرب سے انہوں نے قابوس بن ابی المخارق سے انہوں نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کو مصر پر اپنی طرف سے سردار کر کے بھیجا۔ پس محمد بن ابی بکر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو لکھا اور دریا نہ ت کیا۔ ایک یہ کہ دو مسلمان یہاں زندیق ہو گئے ہیں دوم یہ کہ ایک مسلمان نے ایک نصرانی عورت سے زنا کیا ہے اور سوم یہ کہ ایک کاتب

مرگیا اور ہنوز اس کی کتابت میں سے کچھ ادا کرنے کو باقی ہے اور اس کی آزاد اولاد موجود ہے پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے لکھا کہ وہ دونوں جو زندیق ہو گئے ہیں اگر تو بہ کریں تو بہتر درندہ ان کی گردن مالدے اور رہائزانی مسلمان تو اس پر حد زنا قائم کر اور نصرانیہ مذکورہ کو اس کے دین والوں کو دے دے اور رہا مکاتب تو اس کے ترکہ میں سے اس کی باقی کتابت کر دے اور جو کچھ باقی ہے وہ اس کی اولاد آزاد کے واسطے ہے رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق۔ اور ابن یونس نے تاریخ مصر میں اس کو روایت کیا۔ و ہذا الاسناد حسن۔ اور شیخ ابن حزم نے کہا کہ یہی قول سعید و حسن و ابن سیرین و نخعی و شعبی و عمر بن دینار و ثوری و ابو حنیفہ و اسحاق کا ہے۔ اور بیہقی نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ مکاتب کی کتابت میں سے جو کچھ باقی رہا وہ اس کے ترکہ سے ادا کیا جاوے اور جو بچے وہ اس کے وارثوں کے واسطے ہے م ع ن۔ وقال الشافعی تبطل الکتابۃ و يموت عبد او مات ترك لمولاه و امامہ فی ذلک یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور امام شافعی نے کہا کہ کتابت باطل ہو جائے گی اور مکاتب مذکور غلام ہو کر مرے گا اور جو کچھ اس نے چھوڑا وہ اس کے مولی کا ہوگا اور امام شافعی کے پیشوا اس بارہ میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ میں سے چنانچہ بیہقی نے شعبی سے روایت کی کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ مکاتب غلام مرے گا اگر اس پر ایک درم باقی رہے اور نہ وہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا۔ ولان المقصود من الکتابۃ عتقہ وقد تعدا ثباتہ فنبطل۔ اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کتابت سے مقصود یہ تھا کہ وہ آزاد ہو جائے اور اس کے مرنے کی وجہ سے یہ ثابت کہ نامحال ہو گیا لہذا کتابت باطل ہو جائے گی و ہذا لانه لا یحلوا ما ان یشیت بعد الممات مقصودا او یشیت قبلہ او بعدہ مستند الادجہ الی الاول لعدم المحلیتہ ولا الی الثانی لفقد الشرط و ہوا لاداء ولا الی الثالث لتعذر الثبوت فی الحال و الشی یشیت ثم یستند۔ اور قول شافعی کی توجیہ یہ ہے کہ آزادی اگر ثابت ہو تو تین حال سے خالی نہیں ہے ایک یہ کہ بعد موت کے مقصد ثابت ہو۔ یعنی ثبوت اس کا صرف بعد موت کے متصور رہے کہ پہلے سے ثابت نہ ہوا اور نہ پہلے کسی وقت کی جانب مستند ہو۔ دوم یہ کہ قبل موت کے ثابت ہو، سوم یہ کہ بعد موت کے کسی وقت کی جانب مستند ثابت ہو یعنی بعد موت کے مثلاً حکم دیا جائے کہ فلاں وقت حیات سے یہ آزاد ہو حالانکہ یہ سب صورتیں باطل ہیں۔ چنانچہ صورت اول کی کوئی راہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ موت کے بعد آزادی کا محل نہیں رہا اور دوسری صورت کی بھی کوئی جہ نہیں ہے کیونکہ بشرط ندارد ہے۔ اور تیسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ فی الحال آزادی ثابت ہونا متعذر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ایک امر پہلے ثابت ہوتا ہے پھر کسی وقت کی جانب مستند ہوتا ہے نہ تو جب سب صورتیں محال ہوئیں تو اس مکاتب کے آزاد ہونے کی کوئی راہ نہ ہوئی پس وہ غلام مرا۔ ولنا انہ عقد معاوضۃ ولا یبطل بموت احد المتعاقدين و ہوا المولی فکذا بموت الآخر و الجامع بینہما الحاجۃ الی البقاء العقد لا حیاء الحق بل اولی لان حقہ اکدم من حق المولی حتی لزم العقد فی جانبہ والموت النفی للمالکیۃ منہ للمملوکیۃ فینزل حیاتیۃ لیرا

اور مستند الحریۃ باستناد سبب الاداء الی ما قبل الموت ویکون اداء خلفہ کا دائرہ وکل ذلک ممکن علی ما عرف تمامہ فی الخلافات۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت ایک عقد معاوضہ ہے یعنی نکاح یا وکالت وغیرہ کے معنی میں نہیں ہے اور حال یہ کہ عقد مذکور دونوں متعلقین میں سے ایک کے مرنے پر باطل نہیں ہوتا اور وہ مولیٰ ہے۔ یعنی اگر مولیٰ مرجع ہے تو بالاتفاق عقد کتابت باقی رہتا ہے تو اسی طرح دوسرے کے مرنے سے یعنی مکاتب کے مرنے سے بھی باطل نہ ہوگا اور ان دونوں میں علت مشترکہ یہ ہے کہ احیاء حق کے واسطے عقد باقی رکھنے کی حاجت ہے یعنی جیسے اس جہت سے مولیٰ کے مرنے پر عقد باقی رکھا جاتا ہے ویسے ہی غلام کے مرنے پر باقی رکھا جائے گا۔ بلکہ بدرجہ اولیٰ باقی رکھا جائے کیونکہ غلام کا حق بہ نسبت مولیٰ کے زیادہ مؤکد ہے حتیٰ کہ غلام کی جانب یہ عقد لازم ہوا کرتا ہے اور موت بہ نسبت مملوکیۃ کے مالکیۃ کی زیادہ نفی کرنے والی ہے یعنی موت مولیٰ کی وجہ سے عقد باقی رکھا گیا حالانکہ مالکیۃ ندارد ہے تو مکاتب کی موت سے بدرجہ اولیٰ باقی رکھا جائے گا کہ یہاں مملوکیۃ ندارد ہے۔ پس اس عقد کے واسطے غلام کو زندہ فرض کر لیا جائے گا یا موت سے پہلے اس کا سبب ادا مستند ہونے کی وجہ سے اس کی آزادی بھی موت سے پہلے مستند ہوگی اور مکاتب کے خلیفہ کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے ادا کرنے کے ہوگا اور یہ سب ممکن ہے جیسا کہ خلافیات میں اس کی پوری بحث مذکور ہے۔ قال وان لم یترک وفاء وتروک ولدا مولودا فی الکتابۃ سعی فی کتابۃ ابیہ علی نجومہ فاذا ادی حکمنا بعق ابیہ قبل موتہ وعق الولد لان الولد داخل فی کتابۃ وکسبہ فتخلفہ فی الاداء وصار کما اذا ترک وفاء۔ اور اگر مکاتب مذکور نے ادائے کتابت کے واسطے کافی مال نہ چھوڑا اور ایسا فرزند چھوڑا جو کتابت کی حالت میں پیدا ہوا ہے تو وہ اپنے باپ کی کتابت کے واسطے اس کے اقساط پر سعایت کرے یعنی کمائی کرے انہیں اقساط پر ادا کرے جو اس کے باپ کے واسطے قرار پائی تھیں پھر اس نے کما کر ادا کر دیا تو ہم حکم دیں گے کہ اس کا باپ اپنی موت سے پہلے آزاد ہو گیا اور اس کا فرزند بھی آزاد ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ فرزند اس کی کتابت میں داخل ہے اور فرزند کی کمائی بمنزلہ اس کی کمائی کے ہے تو وہ ادا کرنے میں اپنے باپ کا خلیفہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے مکاتب نے ایسی چیز چھوڑی جس سے کتابت ادا ہو جائے۔ وان تروک ولدا مشتری فی الکتابۃ قبل له امان تودی بدل الکتابۃ حالۃ او تودی رقیقا عند ابی حنیفہ ۲۶ واما عند ہما یودیہ الی اجلہ اعتبارا بالولد المولود فی الکتابۃ ولجامع انہ مکاتب علیہ بتعالہ ولہذا یسلك المولی اعتاقہ بخلاف ماؤاکسابہ ولابی حنیفہ موصو الفرق بین الفصیلین ان الاجل یثبت شوطا فی العقد ینثبت فی حق من دخل تحت العقد والمشتوی لم یدخل لانه لم یصف الیہ العقد ولا سری حکمہ الیہ لانفصالہ بخلاف المولود فی الکتابۃ لانه متصل وقت الکتابۃ فسوی الحكم الیہ وحيث دخل فی حکمہ سعی فی نجومہ۔ اور اگر مکاتب میت نے ایسا فرزند چھوڑا جو اس نے کتابت کی حالت میں خریدا تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس فرزند سے کہا جائے گا کہ تو عوض کتابت یا لونی الحال ادا کر دے یا رقیق کر دیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک فرزند مذکور عوض کتابت کو اپنی میعاد پر ادا کرے گا بقیاس ایسے فرزند کے جو کتابت کی حالت میں پیدا

ہوا ہو (جیسا اوپر گزرا) اور اس قیاس کی علت مشترکہ یہ ہے کہ دونوں تبعامکاتب ہوتے ہیں، چنانچہ خریدار فرزند بھی مکاتب میت پر بے اختیار مکاتب ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے اس کو آزاد کر دے بخلاف اس کی دیگر کمائیوں کے کہ مولیٰ ان میں تصرف نہیں کر سکتا حتیٰ کہ اس کے خریدے ہوئے غلاموں کو آزاد نہیں کر سکتا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل جس سے کتابت کی حالت میں خریدے ہوئے فرزند اور پیدا ہوئے فرزند میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ عقد میں میعاد بطور شرط ثابت ہوتی ہے تو یہ میعاد ہر ایسے شخص کے حق میں ثابت ہوگی جو عقد کے تحت میں داخل ہوا ہو اور حال یہ ہے کہ خریدار ہوا فرزند اس کے عقد کے تحت میں داخل نہیں ہوا کیونکہ عقد مذکور اس کی جانب مضاف نہیں ہوا اور یہ عقد کا حکم اس کی جانب پھیلا کیونکہ عقد کے وقت وہ الگ تھا بخلاف ایسے فرزند کے جو کتابت کی حالت میں پیدا ہوا کیونکہ وہ کتابت کے وقت متصل ہے تو عقد کا حکم اس تک پھیل جائے گا۔ اور جب وہ کتابت کے حکم میں داخل ہوا تو اپنے باپ کی اقساط پر سعایت کرے گا نہ اور خریدار ہوا جب داخل عقد نہیں ہوا تو وہ اقساط کے موافق سعایت نہیں کر سکتا۔ لیکن چونکہ باپ کے ذمہ مکاتب ہو چکا ہے تو کتابت فی الحال ادا کر سکتا ہے اگرچہ میعاد اس کے حق میں ثابت نہ ہوگی۔ یہ سب اس وقت کہ مکاتب مرا اور اس نے اولائے کتابت کے موافق مال نہ چھوڑا۔ فان اشتری ابنہ ثم ملت وترك وفاء ورثہ ابنہ لانه لما حکم بجرية في اخر جزء من اجزاء حياته بحکم بجرية ابنہ في ذلك الوقت لانه تبع لابیہ في الكتابة فيكون هذا حرا يرث عن حر كذلك ان كان هو وابنہ مکاتبین کتابۃ واحدة لان الولدان ان كان صغيرا فهو تبع لابیہ وان كان کبیرا جعل لا کشفخص واحد فاذا حکم بجرية الاب بحکم بجرية في تلك الحالة علی مامر۔ اور اگر مکاتب نے اپنے بیٹے کو خریدار پھر مرا اور اولائے کتابت کے موافق مال چھوڑ گیا تو بعد اولائے کتابت کے باقی کا وارث اس کا بیٹا ہوگا کیونکہ جب مکاتب کے آخری جزء و زندگی میں اس کے آزاد ہونے کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کے بیٹے کے آزاد ہونے کا بھی حکم دیا گیا کیونکہ وہ کتابت میں اپنے باپ کا تابع ہے تو یہ ایسا ہوا کہ آزاد بیٹے نے آزاد باپ کی میراث پائی۔ اسی طرح اگر مکاتب اور اس کا بیٹا دونوں ایک ہی کتابت میں مکاتب ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ بیٹا اگر صغیر ہو تو وہ اپنے باپ کا تابع ہوا یعنی بمنزلہ واحد ہے۔ اور اگر بالغ ہو تو دونوں بمنزلہ ایک شخص کے قرار دیئے جائیں گے پھر جب باپ کی آزادی کا حکم دیا گیا تو اسی وقت اس کے بیٹے کی آزادی کا بھی حکم ہوگا جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ قال فان مات المكاتب وله ولد من حرۃ وترك دینا وفاء لمکاتبۃ یعنی الولد فقی بہ علی عاقلۃ الام لم یکن ذلک قضاء بعجز المكاتب لان هذا القضاء یقرر حکم الکتابۃ لان من قسیتها الحاق الولد بموالی الام وایجاب العقل علیہم لکن علی وجه یحتمل ان یعتق فیعبر الولاء الی موالی الاب والقضاء بها یقرر حکمہ لایکون تعجیزا۔ اگر مکاتب مر گیا اور اس کا کوئی فرزند ایک آزادہ عورت سے ہے اور مکاتب مذکور لوگوں پر ایسا قرضہ چھوڑ گیا جس سے اس کی کفالت ادا ہو سکتی ہے۔

(کیونکہ قرضہ نہ ہو تو فی الحال کتابت ادا ہو سکتی ہے) پھر فرزند مذکور نے کسی کو خطا سے قتل کیا پس اس کی آزادہ ماں کی مدگار برادری پر ویت کا حکم دیا گیا تو یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم نہ ہوگا اس واسطے کہ یہ حکم قضاء تو حکم کتابت کو مضبوط کرتا ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ فرزند مذکور اپنی ماں کے موالی سے لاحق ہوا اور انہیں پر عاقلہ ہونا واجب کیا جائے لیکن یہ ایسے طور پر ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ یہ بچہ آزاد ہو کر اپنی ولادہ کو اپنے باپ کی موالی کی جانب کھینچ لاوے پس ایسے امر کے ساتھ حکم قضاء جاری ہونا جو حکم کتابت کو مضبوط کرتا ہے۔ اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم نہیں ہے۔ وان اختصم موالی الام وموالی الاب فی ولانہ نقضی بہ لموالی الام فهو قضاء بالعجز لان هذا اختلاف فی الولاء مقصودا وذلک یتنی علی بقاء الکتابۃ وانتقاضها فانها اذا فسخت مات عبدا واستقر الولاء علی موالی الام واذا بقیت والقل یھا الاداء مات حرا وانتقل الولاء لے موالی الاب وهذا فصل مجتہد فیہ فیتفد ما یلاقیہ من القضاء فلہذا کان تعجیزا اور اگر اس کی ماں آزادہ کے موالی نے اور اس کے باپ کے موالی نے اس لڑکے کی ولادہ میں جھگڑا کیا۔ پس قاضی نے اس کی ولادہ کو اس کی ماں کے موالی کے واسطے حکم دے دیا تو یہ مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہے اس واسطے کہ یہ اختلاف بالقصد ولادہ میں واقع ہوا ہے اور یہ کتابت کے باقی رہنے یا ٹوٹ جانے پر مبنی ہے کیونکہ اگر کتابت فسخ ہو جائے تو مکاتب مذکور غلامی کی حالت میں مرا اور اس کے فرزند کی ولادہ اس کی ماں کے موالی کو ثابت ہوگی اور اگر کتابت باقی رہے حتیٰ کہ مال کتابت ادا ہو جائے تو وہ آزاد مرا اور فرزند کی ولادہ اس کے باپ کے موالی کی جانب منتقل ہوگی اور چونکہ یہ صورت مجتہد فیہ ہے تو قاضی جو کچھ حکم دے وہ نافذ ہو جائے گا لہذا یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہے۔ قال وما ادى المکاتب من الصدقات الے مولاه ثم عجز فهو طیب للمولی لتبدل الملك فان العبد یتملک صدقة والمولی عوضا عن العتق والیہ وقعت الاشارة النبویة فی حدیث بريرة رضي الله عنه ولنا هدیة۔ اور مکاتب نے جو کچھ وصول کر کے موالی کو ادا کئے پھر عاجز ہوا تو یہ مال موالی کو حلال ہے کیونکہ ملکیت متبدل ہو گئی کیونکہ غلام نے تو اس کو بطور صدقہ کے حاصل کیا اور موالی نے اس کو بطور عوض کے حاصل کیا اور اسی طرف حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جو بریرہ کے بارہ ہیں ہے اشارہ واقع ہوا کہ وہ بریرہ کے واسطے صدقہ ہے اور ہمارے لئے یہ ہے سے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھر میں تشریف لائے اور چوبلے پر بانڈی چڑھی ہوئی تھی۔ پس آپ کے سامنے روٹی اور اس کے ساتھ کوئی چیز جو گھر میں موجود تھی پیش کی گئی تو فرمایا کہ کیا میں نہیں دیکھتا ہوں بانڈی کو جو یک رہی ہے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ گوشت تو بریرہ رضی اللہ عنہا کو صدقہ میں دیا گیا ہے اور آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں تو فرمایا کہ وہ اس کے واسطے صدقہ ہے اور ہمارے واسطے یہ ہے رواہ البخاری ومسلم۔ وهذا بخلاف ما اذا اباح للغنی والهاشمی لان المباح له یتناولہ علی ملک البیع فلم یتبدل الملك فلا تطیبہ۔ اور یہ حکم مذکور بخلاف ایسی صورت کے کہ فقیر نے مال صدقہ کو کسی تو لگایا یا ہاشمی

کو مباح کیا تو ان کے واسطے مباح نہ ہوگا یعنی مثلاً فقیر نے تو ٹنگریا یا شمی سے کہا کہ اس کو کھائے تو کھانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے جس کو مباح کیا وہ کرنے والے ہی کی ملک پر اس کو کھاتے تو کھانا حلال نہیں ہے نہ کیونکہ ملکیت نہیں بدلی کیونکہ مباح کرنے کے معنی یہ ہیں کہ میری ملک میں سے جو کچھ چاہو کھا لو تم کو حلال ہے اسی واسطے مہمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بغیر اجازت صاحب خانہ کے جو چاہے فقیر کو دے دے یاں اگر فقیر ان کو ہبہ کر دے تو حلال و اختیار ہے۔ و نظیرہ المشتري شراء فاسدا اذا اباح لغيره لا يطيب له ولو ملكه يطيب۔ اور اس کی نظیر وہ چیز ہے جو اس نے بطور فاسد خریدی کہ اگر دوسرے شخص کو یہ چیز مباح کرے تو اس کو کھانا نہیں اور اگر مالک کرے تو روا ہوتا ہے۔ ولو عجز قبل الاداء الى المولى فكذلك الجواب وهذا عند محمد بن ظاهر لان بالعجز يتبدل الملك عنده وكذا عند أبي يوسف وان كان بالعجز يتقرر ملك المولى عنده لانه لا خبث في نفس الصدقة وانما الخبث في فعل الاخذ لكونه اذلالا به فلا يجوز ذلك للغنى من غير حاجة وللهاشمی لزيادة حرمة والاخذ لم يوجد من المولى فصار كالمين السبيل فاذا وصل الى وطنه والفقير اذا استغنى وقد بقي في ايديهما ما اخذ من الصدقة حيث يطيب لهما وعلى هذا اذا اعتق المكاتب واستغنى بطيب له ما بقي من الصدقة في يده۔ اور اگر مکاتب یہ مال صدقہ اپنے مولیٰ کو دینے سے پہلے عاجز ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ مولیٰ کو لینا حلال ہے اور یہ امام محمد کے نزدیک ظاہر ہے اس واسطے کہ عاجز ہونے سے امام محمد کے نزدیک ملکیت بدل جاتی ہے۔ اور یوں ہی امام ابو یوسف کے نزدیک بھی ظاہر ہے اگرچہ ابو یوسف کے نزدیک عاجزی سے مولیٰ کی ملکیت متقرر ہو جاتی ہے اس واسطے کہ خود صدقہ کی ذات میں کچھ خبث نہیں ہے بلکہ خبثت تو اس کے لینے میں ہے کیونکہ اس میں ذلت ہے لہذا غنی کو بغیر حاجت نہیں جائز ہے اور ہاشمی کو بوجہ اس کی زیادتی احترام کے نہیں جائز ہے اب یہ لینا مولیٰ کی طرف سے نہیں پایا گیا تو مولیٰ اس بارہ میں ایسا ہو گیا جیسے مسافر نے راستہ کی محتاجی کی وجہ سے مال صدقہ لیا پھر اپنے وطن کو پہنچ گیا اور کچھ باقی ہے یا فقیر نے مال صدقہ لیا پھر وہ غنی ہو گیا اور کچھ صدقہ باقی ہے۔ چنانچہ یہ سچا ہوا مال اس حالت میں حلال ہوتا ہے۔ و علی ہذا اگر مکاتب آزاد ہو گیا اور ٹونگر ہو گیا تو جو کچھ صدقہ کما یا ہو اس کے پاس باقی ہے وہ اس کو حلال ہے۔ قل واذبحني العبد فكاتبه مولاه ولم يعلم بالجناية ثم هجرتا فانه يدفع او يفدي لان هذا موجب جنایة العبد في الاصل ولم يكن عالما بالجناية عند الكتابة حتى يصير مختارا للفداء الا ان الكتابة مانعة من الدفع فاذا انزال عاد الحكم الاصلی اگر غلام نے کوئی جرم کیا یعنی اس کا حکم یہ ہے کہ مولیٰ یہ غلام دے دے یا اس کا ذریعہ اور دونوں میں سے جو بات اختیار کرے وہ لازم ہوگی اور دوسری جائز نہ ہوگی۔ پس غلام نے ایسا ہی جرم کیا تھا پھر مولیٰ نے اس کو مکاتب کر دیا حالانکہ مولیٰ کو اس جرم کا حال معلوم نہ تھا۔ پھر غلام عاجز ہو گیا تو چاہے مدعی کو یہ غلام دے دے یا اس کا ذریعہ دے۔

کیونکہ اصل میں غلام کے جرم کا حکم یہی ہے اور چونکہ مولیٰ کو کتابت کے وقت اس کے جرم کا حال معلوم نہ تھا تو وہ مکاتب کرنے سے ذریعہ کا اختیار کرنے والا نہ ہو جائے گا۔ لیکن اتنی بات

ہے کہ مکاتب کرنا اس کو دے دینے سے مانع ہے پھر جب یہ عذر جاتا رہا تو اصلی حکم عود کرے گا
 وکذلک اذا جنى المكاتب ولم يقض به حتى يحجز لما قلنا من زوال المانع اور اسی طرح اگر مکاتب نے جرم کیا اور
 ہنوز فدیہ مکاتب پر دینے کا حکم نہ ہوا تھا کہ وہ عاجز ہو گیا تو بھی مولیٰ کو اختیار ہے کہ اس غلام کو
 دے دے کیونکہ جو امر مانع تھا وہ جاتا رہا۔ وان قضی به علیه فی کتابته ثم عجز فهو دین بیاع فیہ لا انتقال
 الحق من الرقبة الى قيمة بالقضاء وهذا قول ابی حنیفة ومحمد وقد رجع ابی یوسف الیہ وکات
 يقول اولاد بیاع فیہ وان عجز قبل القضاء وهو قول نواف لان المانع من الدافع وهو الكتابة قائم
 وقت الجنایة فکما وقعت العقود موجبة للقيمة کما فی جنایة المدبر وام الولد ولنا ان المانع قابل
 للزوال للتردد وله یثبت الانتقال فی الحال فیتوقف علی القضاء والرضاء وصار کالعبد المبیع اذا
 ابق قبل القبض یتوقف الفسخ علی القضاء لتردد ذہا احتمال عودہ کذا هذا بخلاف التدبیر
 والاستیلاء لانہما لا یقبلان الزوال بحال۔ اور اگر مکاتب پر حالت کتابت میں جرمانہ کا حکم دے دیا
 گیا پھر وہ عاجز ہو گیا تو یہ ایک قرعہ ہے جس کے واسطے وہ غلام فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ حکم
 قاضی کی وجہ سے حق جرم اس کے رقبی سے اس کے قیمت کی جانب منتقل ہوا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ
 و محمد کا قول ہے اور اسی جانب ابو یوسف نے رجوع کیا ہے اور ابو یوسف پہلے یوں کہا کرتے تھے
 کہ غلام مذکور اس حق کے واسطے فروخت کیا جائے گا اگرچہ حکم قاضی سے پہلے عاجز ہو جائے اور یہی زفر
 کا قول ہے۔

کیونکہ صاحب جرم کو دینے سے جو امر مانع ہے یعنی کتابت تو وہ جرم کرنے کے وقت موجود
 ہے تو جرم جس وقت واقع ہوا وہ موجب قیمت واقع ہوا جیسے مدبر و ام ولد کے جرم کرنے میں
 ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو امر مانع ہے یعنی کتابت وہ بوجہ تردد کے قابل زوال ہے یعنی
 ابھی تردد ہے کہ شاید یہ ادا کرے آزاد ہو یا عاجز ہو کر رقیق ہو جائے تو کتابت زائل ہو جائے گی۔
 پس فی الحال حق مذکور اس کے رقبی سے اس کی قیمت کی جانب منتقل نہیں ہوا پس حکم قاضی یا بائعی
 رضامندی پر متوقف رہے گا جیسے اس غلام کا حال ہے جو فروخت کیا گیا اور قبضہ سے پہلے
 بھاگ گیا تو بیع کا نسخ ہونا حکم قاضی پر موقوف رہتا ہے کیونکہ اس کی واپسی کے احتمال سے تردد
 ہے پس یہی حکم یہاں ہوگا بخلاف مدبر ام ولد کے کیونکہ مدبر و استیلاء اس قابل نہیں کہ کسی
 حال میں زائل ہوں۔

قال واذا مات مولی المكاتب لم تنسخ الكتابة کیلایودی الی ابطال حق المكاتب اذا
 الكتابة سبب الحرية وسبب حق المراء حقہ وقیل له اذ المال الی وراثۃ المولی علی نجومہ لانه
 استحق الحرية علی هذا الوجه والسبب انعقد كذلك فیبقی بهذه الصفة ولا یتغیر الا
 الوراثۃ یخلفونه فی الاستیفاء فان اعتقه احد الوراثۃ لم ینفذ عتقہ لانه لم یملک
 وهذا لان المكاتب لا یملک بسائر اسباب الملك فکذا السبب الوراثۃ فان اعتقوه جمیعاً
 عتق وسقط عنه بدل الكتابة لانه یصیر ابراء عن بدل الكتابة فانه حقهم

وقد جرى فيه الامتداد فاذا برئ المكاتب عن بدل الكتابة يعتق كما اذا ابرأه
المولى الا انه اذا اعتقه احد الورثة لا يصير ابراء عن نصيبه لانا نجعله
ابراء اقتضاء تصحيحا لعتقه والاعتاق لا يثبت بابراء البعض او اذا نه في المكاتب
لا في بعضه ولا في كله ولا وجبه الى ابراء الكل احق ببقية الورثة والله اعلم
اور اگر مکاتب کا مولیٰ مرگیا تو کتابت فسخ نہ ہوگی تاکہ اس کا نتیجہ یہ نہ ہو کہ مکاتب کا حق
مٹ جائے کیونکہ کتابت تو آزادی کا سبب ہے اور کسی شخص کے حق کا جو سبب ہوتا ہے وہ
بھی اس کا حق ہو جاتا ہے۔ اور مکاتب سے کہا جائے گا کہ مولیٰ کے وارثوں کو مال کتابت اپنی اقساط
پرا داکر دے کیونکہ وہ اسی طریقہ پر آزادی کا مستحق ہوا تھا اور اسی طریقہ پر سبب منعقد ہوا
تھا پس وہ اسی صفت پر باقی رہے گا اور اس میں تغیر نہ ہوگا۔ سوائے انی بات کے کہ مال
کتابت وصول کرنے میں مولائے میت کے وارث اس کے خلیفہ ہو جائیں گے۔
پھر اگر وارثوں میں کسی وارث نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی نافذ نہ ہوگی کیونکہ
اس کا مالک نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب ملکیت کے اسباب میں سے کسی سبب
سے مملوک نہیں ہوتا ہے اور اگر سب وارثوں نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور عوض
کتابت اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

اور یہ عوض کتابت سے بری کرنا ہوا کیونکہ عوض مذکور ان وارثوں کا حق ہے اور اس
میں میراث جاری ہو چکی پھر جب مکاتب عوض کتابت سے بری ہو گیا تو وہ آزاد ہو جائے
گا۔ جیسے اگر مولیٰ اس کو بری کرتا تو وہ آزاد ہو جاتا لیکن اگر وارثوں میں سے کسی نے ایک
نے اس کو آزاد کیا تو اس کا آزاد کرنا اپنے حصہ سے ابراء نہیں ہے کیونکہ ہم تو اس کا عتق
صحیح کرنے کے واسطے اعتاق کو بطریق اقتضاء کے ابراء ثابت کرتے ہیں اور بعض سے بری کرنے
یا ادا کرنے سے مکاتب میں اعتاق ثابت نہیں ہوتا نہ اس کے جزو میں نہ کل میں۔ اور اس بعض کو
کل کا ابراء قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ باقی وارثوں کا حق متعلق ہے واللہ تعالیٰ اعلم
نہ واضح ہو کہ آزاد کرنا خواہ مفت بنظر ثواب ہو یا بعوض ہو جیسے مال پر آزاد کرنا یا مکاتب
کرنا یا بطور کفارہ وغیرہ کے ہو۔ بہر حال جس کی طرف سے کوئی غلام آزاد ہو تو اس غلام کی ولایت
اسی کے واسطے ہوگی لہذا اس کے بعد ولایت کا بیان شروع کیا۔

کتاب الولاء

یہ کتاب ولاء کے بیان میں ہے۔

ولاء یا تولیٰ بمعنی قرب سے مشتق ہے کیونکہ کسی غلام پر آزادی کا احسان کرنے سے ایسا رشتہ تعلق قوی ہوتا ہے کہ گویا حکمی قرابت ہے یا موالات سے مشتق ہے یعنی ایک کے پیچھے دوسرا لگا ہوا بدون فرق کے ہو چنانچہ جب ولاء عتق اور ولاء موالات پائی جائے تو اس سے میراث کا استحقاق ہوتا ہے جبکہ میراث کی شرط پائی جائے بدون فرق کے ہے جسکے معنی مدکاری و محبت کے ہیں جس سے باہمی مدد و میراث اور قتل وغیرہ کے جرمانہ میں شرکت و ہمدردی اسکا اثر ہے البتہ۔

قال الولاء نوعان ولاء عتاقہ و لیسئ ولاد نعمة و سببہ العتق علی ملکہ فی الصبیح حتی لو عتق قریبہ علیہ بالوراثة کان الولاء لہ و ولاد موالاتہ و سببہ العقد و لہذا یقال ولاد العتاقہ و ولاد الموالاتہ و الحکم یضاف الی سببہ و المعنی فیہما التناصرو کانت العرب تناصر باشیاء و قرر النبی علیہ السلام تناصروہم بالولاء بنوہیہ فقال ان مولی القوم منہم و حلیفہم منہم و المراد بالحلیف مولی الموالاتہ لانہم کانوا یؤکد و ن الموالاتہ بالہلف -

ولاء کی دو قسمیں ہیں ولاء عتاقہ و ولاد موالات (اور ولاد عتاقہ کو ولاد نعمت بھی کہتے ہیں اور اسکا سبب بقول صحیح اپنی ملک پر آزادی ہے یعنی اسکی ملکیت پر وہ آزاد ہو جائے خواہ یہ آزاد کرے یا نہیں حتی کہ اگر اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو کہ وہ آزاد ہو گیا اگرچہ بوارثت ہو تو اس کی ولاد بھی اس کو حاصل ہوگی یعنی اگرچہ آزاد نہیں کیا بلکہ استحقاق خود آزاد ہو گیا تو بھی ولاد حاصل ہوئی۔ اور قسم دوم ولاد موالات اور اسکا سبب عقد ہے یعنی باہم موالات کا عہد و پیمان کرنا اور اسی سبب سے ولاد کر اپنے سبب کی طرف مضاف کر کے ولاد عتاقہ و ولاد موالات کہتے ہیں اور حکم اپنے سبب کی جانب مضاف ہوا کرتا ہے اور اور شرع میں ان دونوں کے معانی تناصرو یعنی باہم ایک دوسرے کی مدد و نصرت کرنا۔ اور زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے اہل عرب بہت سی چیزوں سے باہمی نصرت کرتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسموں ولاد سے انکا تناصرو جاری رکھا چنانچہ فرمایا کہ قوم کا مولے اسی قوم میں سے ہے اور فرمایا کہ قوم کا حلیف اسی قوم میں سے ہے اور حلیف سے مولے الموالات مراد ہے کیونکہ اہل عرب موالات کو حلف سے موکد کرتے تھے۔ فے رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے ولایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولے یعنی آزاد کیا ہوا اسی قوم سے ہے اور اسی قوم کے لڑکی کا بیٹا بھی اسی قوم سے ہے اور قوم کا حلیف بھی اسی قوم سے ہے۔ (رواہ احمد و البخاری فی الادب و ابن ابی شیبہ و الطبرانی و الحاکم۔ اور محشیین نے اس کو جماعت صحابہ سے روایت کیا ہے۔ قال و اذا عتق العونی مملوکہ فولد لہ لقولہ علیہ السلام الولاء لمن اعنت۔ اور جب مولے نے اپنے مملوک کو آزاد کیا تو آزادی ولاد اسی مولے کے واسطے ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا اس شخص کے واسطے ہے جسے آزاد کیا ہو فے رواہ ائمة الستہ۔ ولان التناصوبہ فی عقلہ و قد احیاء معنی بان الہ الرق عنہ فیثبہ و یصیر الولاء کا بولاد و ن الغنم بالعزم و کذلک المرأة تعتق لماردینا و مات معتق لابنة حمزة رضی اللہ عنہما و من بنت فجع النبی علیہ السلام المال بینہما نصفین و لیستوی فیہ الاعتاق بمال و بغیرہ لا یتلاق ما ذکرنا۔

اور اس دلیل سے کہ اعتاق کے سبب سے باہمی نصرت ہوتی ہے پس اگر مولے نے اس سے مدد لی تو مولے اس کی خطا کا جرم مانہ بھی برداشت کرتا ہے یعنی اگر آزاد کیا ہو کسی کو خطا سے قتل کرے تو مولے مع اپنی برادری کے اس کی ویت اٹھاتا ہے اور پہلے اس کی رقیبت دور کر کے ازراہ معنوی اسکو زندہ کر چکا ہے لہذا مولی اسکو وارث ہوتا ہے اور ولار مانند ولادت رشتہ کے ہو جاتی ہے اور اس دلیل سے نفع بمقابلہ تادان ہے۔ یعنی جب مولے اس کی وجہ سے تادان اٹھاتا ہے تو اس کے نفع کا بھی مستحق ہوگا اسی طرح اگر کسی عورت نے کسی غلام کو آزاد کیا یا کسی مملوک کو آزاد کیا تو اس کی ولار کی مستحق ہوگی۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ فے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے بریرہؓ کو خرید کر کے آزاد کیا تھا جس کے بارہ میں یہ حدیث ہے علاوہ اس کے (سن اعتق) میں کلمہ من بمعنی جو شخص بھی عام ہے کہ عورت و مرد دونوں کو شامل ہے۔ م۔ اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی دختر کا آزاد کیا ہو غلام اپنی مولات کو اور ایک دختر کو چھوڑ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے مال کے دو ٹکڑے کیے یعنی نصف اس کی بیٹی کو دیا اور اس کی مولات یعنی حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی دختر کو دیا۔ اور واضح ہو کہ آزاد کرنا بعوض مال ہو یا مفت ہو دونوں برابر ہیں کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ اپنی اطلاق سے دونوں کو شامل ہے۔

قال وان شرط انه سائبة فالشرط باطل والولاء لمن اعتق لان الشرط مخالف للنص فلا يصح -

اور اعتاق میں یہ شرط ہو کہ یہ مملوک سائبہ ہوگا یعنی بعد آزادی کے کسی ولار میں نہ ہوگا بلکہ خود مختار ہوگا جہاں چاہے جاوے اور جو چاہے کرے تو یہ شرط باطل ہے اور ولار اس شخص کی ہوگی جس نے آزاد کیا ہے کیونکہ شرط مذکور نص حدیث کے مخالف ہے تو جمع نہیں ہے قال اذا ادى المكاتب عتق والولاء للمولى وان عتق بعد موت المولى لانه عتق عليه بما باشر من السبب وهو الكتابة وقد قرنا في المكاتب۔ اور مکاتب نے جب عوض کتابت ادا کیا تو وہ آزاد ہو گیا اور اس کی ولار اس کے مولے کی ہوگی اگرچہ وہ مولے کی موت کے بعد آزاد ہوا ہو اور ہم اسکو کتاب الکاتب میں بیان کر چکے۔ وکذا العبد الموصى بعتقه او بشرائه وعتقه بعد موته لان فعل الوصى بعد موته كفعله والتوكفة على حكم ملكه۔ اور اسی طرح وہ غلام جس کے آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو اس کی ولار بھی اس کے مولے کو بیگی یعنی میت کے واسطے ہوگی اور اسی طرح وہ غلام جس کو اپنی موت کے بعد خرید کر آزاد کرنے کی وصیت کی تھی اس کی ولار بھی میت کے واسطے ہوگی کیونکہ اس کی موت کے بعد اس کی وصی کا فعل بمنزلہ اس کے فعل کے ہے اور ترکہ وصیت کرنے والے کے حکم ملک پر ہے۔ وان مات

المولى عتق مدبروه وامهات واولاده لما بينا في العتاق وولاؤه لانه اعتقه بالتدبير والاستيلاء۔ جب مولے مرے تو اس کی مدبر لونڈی و غلام آزاد ہو جائیں گے اور ایسی لونڈیاں بھی آزاد ہو جائیں گی جن سے اس کی کوئی اولاد نہ ہوئی ہو اور ہر ایک کی ولار اسی میت مولے کے واسطے ہوگی کیونکہ اسی نے مدبر کرنے یا ام ولد بنانے سے انکو آزاد کیا ہے ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لما بينا في العتاق وولاؤه له لوجود السبب وهو العتق عليه ادراگر کوئی شخص اپنے ذی رحم کا مالک ہو تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث جمع جس کو ہم کتاب الاعتاق میں بیان کر چکے ہیں اور اس ذی رحم محرم کی ولار بھی اسی کی ہوگی کیونکہ سبب آزادی اسی کی طرف سے پایا گیا کہ وہ اس پر سے آزاد ہو گیا۔ واذا تزوج عبد صاحب امة لا خرافة على مولی الامة وهي حامل من العبد عتقت وعتق حملها وولاء العمل لمولى الام لا يفتل عنه ابد الا انه عتق على معتق الام مقصودا اذ هو جزء منها يقبل الاعتاق مقصودا فلا ينتقل ولاؤه عنه عملا بما رويناه۔ اگر پردہ کے غلام نے بکری باندی سے بااجازت

نکاح صحیح کیا پھر بکرنے اپنی باندی کو اس حالت میں کہ وہ غلام سے حاملہ ہے آزاد کر دیا تو باندی آزاد ہوئی اور اس کا حمل بھی آزاد ہو گیا۔ اور حمل کی دلاہ اپنی ماں کے موئے کو ملے گی اور اس سے کبھی منتقل نہیں ہوگی اس واسطے کہ وہ ماں کے آزاد کرنے والے کی طرف سے بالقصد آزاد ہوا ہے کیونکہ حمل بھی باندی کا ایک جزو ہے جو بالقصد اعتاق کے قابل ہے۔ تو موئے سے اس کی دلاہ منتقل ہوگی کیونکہ آزاد کرنے والے کے واسطے دلائل ثابت ہونا نص میں مطلق ہے تو اس پر عمل ہوگا۔ وكذلك اذا ولدت ولدا اقل من ستة اشهر للتيقن لقيام الحمل وقت الاعتاق۔ اور اسی طرح بعد آزادی کے اگر وہ چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنمی تو بھی اس بچہ کی دلاہ اس کی ماں کے موئے کے واسطے ہوگی کیونکہ آزاد کرنے کے وقت حمل ہونا یقینی ہے۔ اور ولدت ولدا من ستة اشهر لا نهما تو امان يتعلقان معا هذه باختلاف ما اذا ولدت رجلا وھی جلی والزوج والی غیرہ حیث یكون ولدا الولد لمولی الاب لان الجنین غیر قابل لهذا الولاء مقصود لان تمامہ بالایجاب والقبول وهو یس بمحل له۔ اور اسی طرح اگر یہ باندی دو بچہ جنمی جنہیں سے ایک چھ مہینے سے کم میں ہے تو بھی ان دونوں کی دلاہ اپنی ماں کے موئے کے واسطے ہوگی اس واسطے کہ یہ دونوں بچہ جوڑیا ہیں کہ ایک ساتھ الکا حمل رہا ہے یعنی آزاد کرنے کے وقت دونوں کا حمل ہونا یقینی ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ دلاہ موالات ہو مثلاً شوہر دروجہ نے مسلمان ہو کر متفرق موالات کی یا اس طور کہ زوجہ نے ایک شخص سے موالات کی حالانکہ وہ حاملہ ہے اور اس کے شوہر نے کسی دوسرے شخص سے موالات کی تو بچہ کی دلاہ اس شخص کے واسطے ہوگی جس سے باپ نے موالات کی کیونکہ جو بچہ پیٹ میں ہے وہ اس قابل نہیں ہے کہ بالقصد ایسی موالات کرے کیونکہ یہ موالات تو بالایجاب وقبول پوری ہوتی ہے اور بچہ اس قابل نہیں ہے۔

قال فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر ولدا قولاً ذہ لموالی الاملا نہ عتق تبعاً

للامر لا اتصالہ بها بعد عتقها فیتبعها فی الولاء ولم یتیقن بقیامہ وقت الاعتاق حتی یعتق مقصود ۱۔ پھر اگر باندی مذکورہ اپنے آزاد ہو جانے سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنمی تو اس کی دلاہ بھی اس کی ماں کے موئے کی ہوگی کیونکہ وہ اپنی ماں کی طبیعت میں آزاد ہو گیا کیونکہ ماں کی آزادی کے بعد وہ ماں کے ساتھ متصل ہے تو دلاہ میں بھی اس کے تابع ہوگا اور اعتاق کے وقت حمل قائم ہونے کا تعین نہیں ہے تاکہ بالقصد آزاد ہو جائے۔ فے پس فرق یہ ہوا کہ اول صورت میں جبکہ اعتاق کے وقت حمل موجود ہے یا چھ مہینہ سے کم پر جنمی جس سے اعتاق کے وقت موجود ہونے کا تعین ہے تو اس صورت میں بچہ بھی بالقصد آزاد کیا گیا اور آزاد کرنے والا وہی موئے ہے جس نے اس کی ماں کو آزاد کیا پس آزاد کرنے والے سے دلاہ منتقل ہوگی۔ اور اس دوسری صورت میں جبکہ وقت آزادی سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنمی حتی کہ اعتاق کے وقت حمل موجود ہونے کا یقین نہیں ہے۔ تو اس صورت میں بچہ کا آزاد کرنا مقصد اس کا بلکہ اپنی ماں کے تبعیت میں ہوگا حتی کہ یہ دلاہ قابل انتقال ہے اگرچہ بالفعل اس کی دلاہ اپنی ماں کے موئے کے واسطے ہوگی۔ فان اعتق الاب

جد الاب ولدا بنه وانتقل عن موالی الامالی موالی الاب۔ پھر اگر اس کا باپ آزاد کر دیا گیا تو تو باپ اپنے پسر کی دلاہ اپنی طرف کھینچے گا۔ اور ماں کے موالی سے منتقل ہو کر باپ کے موالی کی طرف چلی جائیگی۔ لان

العتق مہنا فی الولد یتب تبعا لام بخلاف الاول وهذا لان الولاء بمنزلة السبب

قال علیہ السلام الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب لا یباع ولا یوہب ولا یورث ثم النسب

الی الاباء فکذلک الولاء والنسبۃ الی لموالی الامرا کانت لعدم اہلیۃ الاب ضرورۃ فاذا صار

اہل عادی الولاء الیہ بمنزلة ولد الملاءنة ينسب الی قوم الا مضرورة فاذا اکتذب
الملاءنة عن نفسه ينسب الیہ بخلاف ما اذا اعتقت المعتدة عن اوطلاق
فجاءت بولد لا قل من سنتین من وقت الموت او الطلاق حیث یكون
الولد مولی لموالی الامردان اعتق الاب لتعذر اضافة العلوق الی ما
بعد الموت والطلاق البائن بحرمة الوطی وبعد الطلاق
الرجعی لما انه یصیر مراحبا بالشک فاستند الی
حالة النکاح فكان الولد موجودا عند اذ عتاق فعتق
مقصودا — پس اس صورت میں ولام باپ کی طرف پہنچ جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بچہ میں عتق اپنی ماں کی
تبعیت میں ثابت ہوا تھا بخلاف اول کے (کہ وہاں مقصود اثابت ہوا ہے) اور بات یہ ہے کہ نسبت ولام بمنزلہ نسب
بے ثواب کی جانب اصل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولار ایک کلمہ مثل کلمہ نسب کے ہے کہ بیع نہیں
کیا جائیگا اور نہ بہرہ ہو سکتا ہے اور نہ اسمیں میراث جاری ہوتی ہے۔ والحدیث عن ابو یوسف — پھر جب معلوم ہوا کہ ولام
بمنزلہ نسب ہے اور نسب بجانب باپ ہوتا ہے تو ولام بھی باپ کی طرف ہوگی (لہذا بچہ کی ولام اسکے ماں باپ والوں کی طرف
پہنچ جائیگی) اور ماں کے موالی کی طرف نسبت اس ضرورت سے واقع ہوتی تھی کہ باپ میں نسب کی لیاقت نہ تھی پھر جب
وہ بھی آزاد ہو کر لائق ہو گیا تو ولام اسکی طرف عود کریگی اور نظیر اس کی یہ کہ جس عورت نے شوہر سے ملاءنہ کیا اور بچہ پیدا ہوا
جوان کی طرف منسوب ہوا بوجہ ضرورت کے پھر اگر باپ نے اپنے آپکو جھوٹا بتلایا یعنی کہا کہ میں اس عورت کو زنا کی تہمت
لگانے میں جھوٹا تھا تو یہ بچہ پھر اپنے باپ کی طرف منسوب ہو جائیگا بخلاف اسکے جب موت یا طلاق سے عدت بیٹھنے والی آزاد کی گئی پھر
وقت موت یا طلاق سے دو برس سے کم میں اسکے بچہ ہو تو یہ بچہ اپنی ماں کے موالی کا موالی ہوگا اگرچہ باپ آزاد کر دیا جاوے کیونکہ
بعد موت یا طلاق بائن کے نقطہ قائم ہونے کا حکم متعذر ہے کیونکہ وہی حرام ہے اور بعد طلاق رجعی کے بھی متعذر ہے کیونکہ وہ شک کے
ساتھ رجعت کرنے والا ہوا جاتا ہے حالانکہ شک سے رجعت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ تو لامحالہ حالت نکاح کی طرف اسکا استند
ہو تو آزاد کر نیکی وقت بچہ موجود ہوگا پس اسکا اعتاق بالقصد واقع ہوگا۔

ف اور جب بالقصد اعتاق واقع ہو تو موالی ماں سے ولار منتقل نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس استدلال میں
حدیث مذکور پر ہے کہ ولار ایک کلمہ یعنی اتصال مثل قرابت نسبت کے ہے۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن ابی الوثی
اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کو ابن حبان نے اپنی صحیح کی قسم ثانی میں بطریق
بشر بن الولید عن یعقوب بن ابراہیم عن عید اللہ بن عمر عن عبداللہ بن دینار عن ابن عمر قال قال رسول اللہ الولار کلمۃ النسب لایسا
ولا توہب۔ یعنی آنحضرت نے فرمایا کہ ولار ایک اتصال مانند اتصال نسب کے ہے کہ وہ فروخت ہوگا اور نہ بہرہ کیا جائیگا۔ ابن حبان
نے اس حدیث کو صحیح کہا کہ اپنی کتاب صحیح میں داخل کیا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ ابن حبان کے نزدیک بشر بن الولید اور یعقوب
ابراہیم یعنی امام ابو یوسف القاضی دونوں ثقہ ہیں۔ برخلاف قول بعض مجاہدین کے جو طعن کرتے ہیں۔ شافعی نے کہا کہ
محمد بن الحسن عن ابی یوسف القاضی یعقوب بن ابراہیم عن عبداللہ بن دینار مذکور۔ اس روایت میں عید اللہ بن عمر ساقط
ہیں۔ حاکم نے بطریق الشافعی اسکو مستدرک کی کتاب الفرائض میں روایت کر کے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ اس کو
امام بخاری و مسلم نے اخراج نہیں کیا۔ اور کتاب مناقب الشافعی میں حاکم نے بطریق علی بن سلیمان عن محمد بن ادریس الشافعی

حدیثنا محمد بن الحسن ثناء یوسف عن ابی حنیفہ عن عبداللہ بن دینار بن ذکاء۔ حاکم نے کہا کہ یہ علی بن سلیمان کا وہم ہے کہ ابو حنیفہ کا ذکر کیا حالانکہ شافعی نے بدون اس کے روایت کیا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ سمیع ابو حنیفہ کا ذکر صحیح نہیں ہے۔ اور حدیث مؤطا و مسلم وغیرہ میں ابن عمر سے مرفوع روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاد کی بیع و سبہ سے نہی فرمائی ہے۔ اور ابو یعلیٰ نے بطریق ابن دینار عن ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوع روایت کی کہ ولاد ایک لمحہ مثل لمحہ سبہ ہے کہ وہ فروخت نہ کیا جائے اور نہ سبہ کیا جاوے بلکہ لمحہ یہاں تطویل کی ضرورت نہیں ہے اور یہ حدیث حسن ملکہ صحیح ہے اور اس سے انکار مکابر ہے لیکن قولہ ولاد یورث صرف بقول دارقطنی زیادت الیوب بن سلیمان ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ جمہور علماء و فقہاء کے نزدیک ولاد

موروث ہوتا ہے لیکن اس میں سهام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ مع۔ وفی الجامع الصغیر فاذا تزوجت معتقة بعد فولدت اولاداً فجنی الاولاد فحقهم علی موالی الام لانهم عتقوا بتعالیامهم ولا عاقلة لابیہم ولا موالی فالحقوا بموالی الام ضروریۃ کما فی ولد الملائعۃ علی ما ذکرنا فان اعتق الاب جز ولاد الاولاد الی نفسه لما بینا ولا یرجعون علی عاقلة الاب بما عتقوا لانهم حین عتقوا کان الولاء ثابتاً بالہم وانما ثبت للاب مقصوراً لان سببہ مقصور وہو العتق بخلاف ولد الملائعۃ اذ اعقل عنه قوم الام ثم اکتب الملائعۃ عن نفسه حین یرجعون علیہ لان النسب ہنا یشبہ مستند الی وقت العلق وکلوا مجبورین علی ذلك فیرجعون۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک قوم کی آزاد کی عورت نے دوسری قوم کے غلام سے نکاح کیا پھر اس کے اولاد پیدا ہوئی پھر اس اولاد نے جرم کیا یعنی کسی کو خط سے قتل کیا تو ان کی عاقلہ یعنی مل کر دیت ادا کرنے والے ان کی ماں کے موالی ہیں کیونکہ یہ اولاد تو اپنی ماں کی تبعیت میں آزاد آزاد ہوئی ہیں اور ان کی باپ کی کوئی عاقلہ قوم یا موالی نہیں ہے تو اس ضرورت سے یہ اپنی ماں کے ساتھ ملحق ہوتی جیسے اس عورت کا بچہ ہوتا ہے جس نے اپنے شوہر کے ساتھ لعان کیا۔

چنانچہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے پھر اگر غلام باپ بھی آزاد کیا گیا تو وہ اولاد کی ولاد اپنی جانب کھینچ لادے گا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا یعنی آزاد ہونے کے وقت باپ میں لیاقت نہیں ہے اور یہاں اس مسئلہ میں باپ کو آزاد ہو جانے کے بعد لیاقت ہے پھر ان کی قوم میں جو کچھ ماں کے موالی نے عقل میں ادا کیا ہے وہ باپ کے موالی سے نہیں لے سکتے ہیں کیونکہ جس زمانہ میں انھوں نے عاقلہ ہو کر دیت ادا کی تھی تو ولاد ان کے واسطے ثابت تھی اور بعد کے واسطے تو ابھی ثابت ہوگی جب آزاد کیا گیا کیونکہ اس کا سبب یعنی آزادی تو اس وقت ثابت ہے بخلاف ملائعۃ عورت کے بچہ کے کہ وہاں اگر عورت کی قوم نے عاقلہ بن کر دیت دے دی پھر شوہر نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو ماں کی قوم جنھوں نے عاقلہ ہو کر دیت ادا کی ہے وہ باپ کے موالی سے واپس لے گئے کیونکہ یہاں اس بچہ کا نسب اس وقت سے ثابت ہوگا جس وقت سے نطفہ قرار پایا ہے اور ان کے موالی نے مجبور ہو کر دیت ادا کی تھی تو وہ لوگ اب باپ کے موالی سے واپس لیں گے۔ قال وان تزوج من العجم بمعتقة من العرب فولدت له اولاداً فولادها لموالیہا عند ابی حنیفہ قال رضی اللہ عنہ وهو قول محمد وقال ابو یوسف حکمہ حکم

ابیہ لان النسب الی الاب کما اذا کان الاب عربیا بخلاف ما اذا کان الاب عبد لانہ ہا لک معنی۔

اگر عرب کی آزاد کی ہوئی باندی سے کسی عجمی نے نکاح کیا جس سے اولاد ہوئی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اولاد کی ولاد اس عورت کے موالی کے واسطے ہوگی اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اولاد بمنزلہ اپنے باپ سے ہے یعنی آزاد ہوگی کیونکہ نسب تو باپ کی جانب ہوتا ہے جیسے اگر باپ عربی بنو نا تو اولاد کا بھی یہی حکم تھا بخلاف اس کے جب باپ غلام ہوتا ہے تو وہ بمنزلہ مردہ کے ہوتا ہے۔ فہذا اولاد کی ولاد اس کے ماں کے موالی کو ملتی ہے ولہما ان ولاد العتاقۃ قوی معتبر فی حق الاحکام حتی اعتبرت الکفایۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے

کہ ولار متناہ قوی ہے حتیٰ کہ اس کام کے حق میں معتبر ہے پس اس میں کفو ہونا معتبر ہوگا۔

والنسب فی حق العجم ضعیف فانہم ضیعوا انسابہم ولہذا العتبار الکفایۃ فیما بینہم بالنسب والقوی لا یعارضہ الضعیف بخلاف ما اذا کان الاب عزیبا لان انساب العرب قویۃ معتبرۃ فی حکم الکفایۃ والعقل لمات تناصرہم بہا فاغت عن الولار قال رضی اللہ عنہ الخلاف فی مطلق المعتقدۃ والوضع فی معتقۃ العرب وقع اتفاقا و فی الجامع الصغیر بنبطی کافرا تزوج بمعتقدۃ قوم ثم اسلم النبطی ووالی رجلا ثم ولدت اولادا قال ابو حنیفۃ ومحمد موالیہم موالی امہم وقال ابو یوسف موالیہم موالی ابیہم لان الولار وان کان اضعف فهو من جانب الاب فصار کالمولود بین واحد من الموالی و بین العربیۃ -

اور تجھیز کے حق میں نسب ضعیف ہے کیونکہ اہل عجم نے اپنے نسب ضائع کر دیئے ہیں اس واسطے ان میں نسب کی راہ سے کفو ہونا معتبر نہیں ہوتا ہے اور قوی کے ساتھ ضعیف کا معاوضہ جائز نہیں ہے یہ خلاف اس کے اگر باپ عربی ہو کیونکہ عرب کے انساب قوی ہیں اور کفو ہونے و عاقلہ ہونے میں معتبر ہیں کیونکہ نسب ہی کی راہ سے ان میں باہمی نصرت جاری ہے تو ولار سے بے پردائی ہے شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ اختلاف مطلق آزار کی ہوتی باندی میں جاری ہے اور معتقہ عربیہ کی قید صرف اتفاقی واقع ہوتی ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک بنطی کافر نے اپنے زریں کافر نے کسی قوم کی آزاد کی ہوتی عورت سے نکاح کیا پھر بنطی مسلمان ہو گیا اور اس نے ایک شخص سے مولات کمر لی پھر اس کی کافرہ جو یہ نصرانیہ یا یہودیہ سے اولاد ہوتی تو امام ابو حنیفہ و محمد نے فرمایا کہ اس اولاد کے موالی انکی ماں کے موالی ہونگے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باپ کے موالی ہونگے کیونکہ ولار اگرچہ کمزور ہے لیکن باپ کی جانب سے موجود ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک بچی آزاد اور ایک عربیہ آزادہ سے اولاد ہوتی یعنی اس صورت میں بالاتفاق باپ کی جانب نسب ہوتا ہے یہی یہاں ہو گا ولہما ان ولار الموالاة اضعف حتی یقبل الفسخ و ولار العتاقۃ لا یقبلہ والضعیف لا یتھوی فی مقابله القوی ولو کان الابوان معقین فالنسبۃ الی قوم الاب لانہما استویا والترجیح لجانہ لشبہہ بالنسب اولان النصرة بہ اکثر - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ولار مولات بہ نسبت ولار عتاقہ کے کمزور ہے کہ وہ نسخ ہو سکتی ہے اور ولار عتاقہ قابل نسخ نہیں ہے اور قوی کے مقابلہ میں ضعیف کا ظہور نہیں ہوتا ہے اور اگر ان اولاد کی ماں و باپ دونوں آزاد کیے ہوتے ہوں تو بالاتفاق باپ کی قوم کی جانب نسبت ہوگی کیونکہ آزاد ہونے میں دونوں برابر ہیں اور باپ کی جانب ترجیح ہے اس واسطے کہ ولار کو نسب سے مشابہت ہے اور اس واسطے کہ باپ والوں سے نصرت زیادہ پہنچتی ہے۔ قال ولار العتاقۃ نعصب و موافق بالمیراث من العمة والغالۃ۔ ولار عتاقہ ایک تعصب ہے یعنی عصبہ بنیادیتی ہے چنانچہ مولے اپنے آزار کیے ہوئے کی میراث میں بہ نسبت اس کی خالہ و پھوپھی کے مقدم ہے۔

فہی ہیں جمہور علماء صحابہ و تابعین وغیرہ کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام للذی اشتری عبدا فاعتقہ ہوا خولک و مولاک ان شکرت فہو خیر لک و شرتک وان کفرت فہو خیر لک و شرتک ولعیرتک و امرتک انت عصبۃ -

لیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے غلام خرید کر آزاد کیا تھا یوں فرمایا کہ یہ تیرا بھائی اور آزار کیا ہوا ہے اگر اس نے تیری شکر گزاری کی تو یہ اس کے حق میں بہتر ہے اور تیرے حق میں برا ہے اور اگر اس نے تیری ناشکری کی تو وہ تیرے حق میں بہتر ہے اور اس کے حق میں بدتر ہے اور اگر یہ مراد اس نے کوئی وارث نہ چھوڑا تو اس کا عصبہ ہو گا۔

فہی اس حدیث کو عبد الرزاق و دارمی وغیرہ نے حسن بھری سے مرسل روایت کیا۔

وراث ابنہ حمزہ علی سبیل العصبۃ مع قیام وراث واذا کان عصبۃ یقدم علی ذوی الارحام وهو المروی عن علی فان کان للمعتق عصبۃ من النسب فهو اولی من المعتق لان المعتق اخر العصبات وهذا لان قوله علیہ السلام ولم یترك وراثا قالوا المراد منه وراث هو عصبۃ بدلیل الحدیث الثانی فتاخر عن العصبۃ ذوی الارحام - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دختر حمزہ رضی اللہ عنہ کو اس کے آزاد کیے ہوئے غلام سے بطور عصبہ ہونے کے میراث دلوائی باوجود یہ کہ اس کی آزاد شدہ کی ایک لڑکی موجود تھی چنانچہ اس حدیث کا بیان عنقریب گذر چکا پس جب آزاد کرنے والا عصبہ ٹھہرا تو ذوی الارحام پر مقدم ہوگا اور یہی حضرت علی سے مروی ہے۔ فہم بلکہ یہ زید بن ثابت سے عبد الرزاق نے روایت کی ہے اور حضرت عمر علی ابن مسعود رضی اللہ عنہم تو ذوی الارحام کو مقدم کرتے تھے چنانچہ اسکو عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا ہے۔ مگر پھر اگر آزاد شدہ کے عصبات نسبی میں سے کوئی موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا کیونکہ آزاد کرنے والا تو آخری عصبہ ہے اور یہ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا کہ اس نے کوئی وراث نہ چھوڑا ہو تو علماء نے کہا کہ وراث سے عصبہ مراد ہے یعنی اگر کوئی عصبہ نہ چھوڑا ہو تو آزاد کرنے والا عصبہ ہوگا بدلیل حدیث دیگر یعنی بدلیل حدیث دختر حمزہ رضی اللہ عنہ کہ اس کو بطور عصبہ میراث دلوائی تو معلوم ہوا کہ وراث عصبہ سے آزاد کرنے والا پیچھے ہے۔ لیکن ذوی الارحام سے مقدم ہے۔ قال فان کان للمعتق عصبۃ من النسب فهو اولی منه لما ذکرنا وان لم یکن له عصبۃ من النسب فمیراثہ للمعتق تاویلہ اذا لم یکن هناك صاحب فرض ذوالحال اما اذا کان فله الباقی بعد فرضہ لانه عصبۃ علی ما دینا وهذا لان العصبۃ من یكون التناصربہ لبيت النسبة وبالموالی الا تنصرا علی ما مر والعصبۃ یاخذ ما بقی - پھر اگر آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ اور اگر عصبہ نسبی موجود نہ ہو تو اس کی میراث آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی اور اس کی تاویل یہ ہے کہ وہاں کوئی صاحب فرض بھی ایسا نہ ہو جس کا حق دو طرح سے یعنی مثلاً باپ کہ وہ حق فرض بھی لیتا ہے اور باقی کو بطور عصبہ بھی لیتا ہے تو ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو کیونکہ اگر ایسا فرض موجود ہو تو بعد اپنے فرض کے باقی بھی لے لیا کیونکہ وہ عصبہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبہ وہ شخص ہوتا ہے جس سے قبیلہ کی وجہ سے باہمی تصرف ہوتی ہے اور موالی کی ذات سے انتصار ہوتا ہے اور عصبہ وہ شخص ہے جو باقی بچا ہوا ہے لے لے یعنی اصحاب فرائض کا حصہ دیکر جو باقی بچے وہ سب لے لیتا ہے۔ فان مات المولی ثمر مات المعتق فمیراثہ لبني المولی دون بناتہ لانه لیس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتقن او کاتبین او کاتب من کاتبین بهذا اللفظ وما حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی آخرہ اوجروا عن معتقہن وصورة الجرق قد مناہا - اگر مولے مر گیا پھر آزاد شدہ مرا جس کے نسبی عصبہ نہیں ہے تو مولی کی اولاد میں سے لڑکیوں کو آزاد شدہ کی میراث نہیں ملے گی بلکہ فقط لڑکوں کو ملے گی اس کی دلیل یہی اول یہ کہ عورتوں کے واسطے دلار سے نہیں ہے الا وہ کہ جس کو عورتوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کیے ہوئے نے آزاد کیا یا جسکو عورتوں نے مکاتب کیا یا ان کے مکاتب کیے ہوئے نے مکاتب کیا۔ انہیں الفاظ سے حدیث وارد ہوئی ہے اور اس کے آخر میں ہے یہ الکا آزاد کیا ہوا جس کی دلار کھینچ لیا۔ اور دلار کھینچ لانے کی صورت ہم نے سابق میں بیان کر دی ہے یعنی ان کے غلام نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر باندی کو اس کے مولی نے آزاد کیا پھر وہ آزادی سے چھ مہینہ سے زیادہ مدت پر بچہ جنی تو بچہ کی دلار ابھی مل کے مولے کے واسطے ہے

پھر برب غلام نہ نور آزار کیا گیا تو وہ بچہ کی دلاں اپنے مولے کی طرف کھینچ لادے گا۔ لیکن یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں پائی گئی بلکہ بیہقی نے حضرت عمر علی و ابن مسعود و زید بن ثابت سے یہ قول روایت کیا ہے اور یہی عبد الزراق و ابن ابی شیبہ وغیرہ نے روایت کیا لیکن ہم آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کی تقلید کرتے ہیں علامہ برین جب یہ راتے سے معلوم نہیں ہو سکتا تو بمنزلہ مرفوع ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب مولے کے لڑکے و لڑکیاں موجود ہیں پھر اس کے آزار کیے ہوئے انتقال کیا تو لڑکوں کو میراث ملے گی نہ لڑکیوں کو اور اگر فقط لڑکیاں ہوں تو ظاہر الرضایہ کے موافق لڑکیاں نہیں پادینگی بلکہ بیت المال میں داخل کی جائے گی لیکن بعض مشائخ نے اس زمانہ میں اس کے خلاف فتویٰ دیا۔

یعنی آزاد شدہ کی میراث اس کی لڑکیوں کو دی جاتے، کیونکہ بیت المال کا انتظام نہ وارد ہے حتیٰ کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص مرے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو سوائے رضاعی لڑکا یا لڑکی کے تو اس کی میراث اسی رضاعی کو دے دی جاتے اور بیت المال میں داخل نہ کی جائے کما فی الذخیرہ وغیرہ بالکلہ طور توں کو اپنے آزار کیے ہوئے کی اور اس کے واسطے سے بھی دلاں ملے گی

ولان ثبوت المالكیة والقوة فی المعق جہتھا فی نسب بالولاء الیہا وینسب الیہا من ینسب الی
موزھا بخلاف النسب لان سبب النسبة فیہ الفراش وصاحب الفراش انما هو الزوج والمرأة مملوكة
لا مالکة ولس حکم میراث المعق مقصود اعلیٰ بنی المولیٰ بل هو لعصبة الاقرب فالاقرب لان الولاء لا یورث
ویخلفه ذیہ من یکون النصرۃ بہ حتی لو ترک المولیٰ ابا و ابنا فالولاء لابن عند ابی حنیفۃ ومحمد لانہ
اقربہما عصوبۃ وكذلك الولاء للجد دون الاخ عند ابی حنیفۃ لانہ اقرب فی العصوبۃ عندہ وكذا الولاء
لابن المعقۃ حتی یرثہ دون اخیه لما ذکرنا لان عقل جنایۃ المعق علی اخیه لانہ من قوم ابیہا
وجنایۃ کجنایتہا ولو ترک المولیٰ ابنا و اولاد ابن آخر معنای بنی ابن آخر فمیراث المعق لابن دون بنی الابن
لان الولاء للکبر هو المروی عن عدۃ من الصحابة رضی اللہ عنہم عمر و علی و ابن مسعود وغیرہم اجمعین
ومعناہ القرب علی ما قالوا والصلبی اقرب - اور دوسری دلیل عورتوں کی دلاں
میں یہ ہے کہ آزاد شدہ میں مالکیت و قوت حاصل ہونا آزار کرنے والی عورت ہی کی طرف سے ہوتا ہے تو دلاں میں یہ آزاد شدہ
اسی عورت کی طرف منسوب ہوگا اور آزاد شدہ نے جس کو آزار کیا ہو وہ بھی اس عورت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ دوم آزاد شدہ
اپنے آزاد کرنے والے کی طرف منسوب ہے اور اس کا آزاد کرنے والا اس آزاد کنندہ عورت کی طرف منسوب ہے تو دوم بھی
اسی عورت کی طرف منسوب ہوا۔ بخلاف نسب کے کہ اس میں بچہ کی نسبت ماں کی جانب نہیں ہوتی اس واسطے کہ نسب
میں نسبت کا سبب تو فراش ہے اور فراش والا شوہر ہوتا ہے اور عورت اس کی ملوکہ ہے نہ مالک اور واضح ہو کہ آزاد شدہ
کی میراث کا حکم صرف اس قدر نہیں ہے کہ مولے کے لڑکوں کو ملے گی بلکہ مولے کے عصبیات میں سے جو سب سے اقرب
ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو پھر وہ نہ ہو یا محروم ہو تو جو اس کے بعد سب سے اقرب ہے وہ پادینگا اس واسطے کہ دلاں ابی
پہنر نہیں ہے کہ وہ مورث ہو یعنی اس طرح مورث نہیں ہوتا کہ مولے کے دار لڑوں میں مال کی طرح حصہ رسد پہنچے بلکہ مولے
کے قائم نام کو بطور استحقاق کے ملتا ہے اور اس میں مولے کا خلیفہ وہ ہوتا ہے جس کی ذات سے صرت قائم ہو حتیٰ کہ
اگر مولے نے باپ و بیٹا چھوڑا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دلاں اس کے پسر کے واسطے ہوگی کیونکہ عصبہ ہونے میں باپ
سے بیٹا زیادہ قریب ہے۔ اور اگر دادا و بھائی چھوڑا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دلاں اس کے دادا کے واسطے ہوگی اور

بھائی واسطے نہ ہوئی اس واسطے کہ امامؑ کے نزدیک بھائی سے داد کے عصوبت اقرب ہے اسی طرح اگر آزاد کرنے والی عورت نے بیٹا و بھائی چھوڑا پھر اس کا آزاد کیا ہو البغیر ایسے وارث کے مرآتو اس کی مولاء کا بیٹا وارث ہوگا اور بھائی نہیں پادیکار۔ کیونکہ عصبہ ہونے میں اقرب ہے

لیکن اگر آزاد شدہ اپنی زندگی میں جرم کرے جس کا جرمانہ ودیت اسکی عاقلہ پر واجب ہوتی ہے تو عاقلہ اس عورت مولاء کے بھائی پر ہوگی اس واسطے کہ بھائی تو اس عورت کے باپ کی قوم سے ہے اور جیسے عورت خود ایسا جرم کرتی تو عاقلہ اس کا بھائی وغیرہ اس کے باپ کی قوم ہوتی اسی طرح جب اس کے آزاد کیے ہوئے نے جرم کیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اگر مولے نے بیٹا اور پسر وغیرہ کی اولاد نہ رہنے چھوڑی یعنی پوتے جنکا باپ مر گیا ہے اور اپنا بیٹا چھوڑا پھر آزاد کیا ہو امر اہل انکھ اس کا کوئی وارث نسبی عصبہ نہیں ہے۔ تو آزاد شدہ کی میراث مولے کے پسر کو ملے گی اور دوسرے پسر کے لڑکوں کو نہیں ملے گی اس واسطے کہ ولار تو سب سے بڑے کے واسطے ہے یعنی جس کا نسب بجانب مولے سب سے اقرب عصبہ کا ہو وہ مستحق ولار ہے۔ اور یہی ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے جن میں حضرت عمرؓ علیؓ وابن مسعودؓ وغیرہ رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ اور بنا بر قول مشائخ کے یہاں بڑائی سے قرب مراد ہے یعنی جو سب سے اقرب ہو اور مولے کی نسبت سے جو بیٹا ہے وہ پوتوں سے زیادہ قریب ہے۔ ف سے اور واضح ہو کہ حضرت علیؓ وابن مسعودؓ وزید بن ثابتؓ رضی اللہ عنہم سے یہ قول روایت کیا۔ عبدالرزاق نے سفیان ثوری عن منصور عن ابراہیم الخنقی روایت کی کہ حضرت عمرؓ علیؓ وزید بن ثابتؓ رضی اللہ عنہم ولار کو کبیر کے واسطے ٹھہراتے تھے۔ خنقی نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا لیکن مرسل خنقی بالاتفاق قبول ہے اور یہی قول حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و عبد اللہ بن عمرؓ و اسامہ بن زیدؓ و ابو مسعودؓ سے مروی ہے و تطویل کی حاجت نہیں۔

فصل فی دلاء الموالاة

یہ فصل دلاء موالات کے بیان میں ہے

ولار عتاقہ کے بیان کے بعد ولار موالات کے متعلق احکام کو بیان کرنا شروع کیا جس کا ذکر اوپر گزرا ہے۔ قال واذا اسلم رجل علی ید رجل ووالاه علی ان یرثہ ویعقل عنه اذا جنی واداسلم علی ید غیرہ ووالاه فالولاء صیغہ وعقلہ علی مولاء فان مات ولا وارث لہ غیرہ فمیراثہ للمولی وقال الشافعی الموالاة لیس بشئ لان فیہ ابطال حق بیت المال ولہذا لا تصح فی حق وارث آخر ولہذا لا یصح عنده الوصیۃ بجمیع المال وان لم یکن للموصی وارث لہو فی حق بیت المال وانما یصح فی الثلث ولما قولہ تعالیٰ وَالَّذِینَ عَقَدْتُمْ اَیْمَانُکُمْ فَاَتَوْہُمْ نَصِیْبُہُمْ وَالْآیۃ فی الموالاة وسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل اسلم علی ید رجل آخر ووالاه فقال هو حق الناس بہ مہیاء ومماتہ وھذا البشیر الی العقل والارث فی حالتین ہاتین ولان مالہ حقہ فیصرفہ الی حیث یشاء والصرف الی بیت المال ضرورة عدم المستحق لانه مستحق اگر ایک شخص دوسرے کے ہاتھ پر مسلمان ہوا مثلاً خالد کے ہاتھ پر زید مسلمان ہوا پھر اس کے ساتھ اس شرط پر عقد موالات باندھا کہ تمہیں کے ہاتھ پر مسلمان ہوا ہے وہ اس کا وارث ہو یعنی اگر زید بغیر وارث عصبہ نسبی کے مر جائے تو خالد اس کا وارث ہو اور اگر زید نے اپنی زندگی میں کوئی ایسا جرم کیا جس کو عاقلہ مد کوئے اٹھائی ہے تو خالد اس کا عاقلہ ہو یا زید نہ کہ کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا پھر اس نے خالد سے اس طرح عقد موالات کیا تو وہ صحیح

ہے اور اگر زید سے کوئی قتل خطا وغیرہ واقع ہو تو اس کا عاقلہ اس کا مولے خالد ہوگا اور اگر زید مر گیا اور اس کا کوئی وارث
سیا خالد کے نہیں ہے تو یہی مولے اس کا وارث ہوگا اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ موالات کچھ نہیں ہے کیونکہ اس میں
بیت المال کا حق مٹانا لازم آتا ہے اس واسطے دوسرے وارث موجود کے حق میں یہ موالات جاری نہیں ہوتی ہے اور اسی
حق بیت المال کی وجہ سے امام شافعی کے نزدیک کل مال کی وصیت نہیں جائز ہے اگرچہ موصی کا کوئی وارث موجود نہ ہو
بلکہ صرف تہائی مال سے وصیت جائز ہے اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَامْلِكُوهُمْ يُصَبِّحُ بِعَن لُّوْكَوْنَ سے
تمہارے ہاتھوں نے عقد باندھا ہے تو ان کو اُن کا حصہ دیدو۔ یہ آیت دربارہ موالات نازل ہوئی ہے اور آنحضرت
سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص دوسرے شخص کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور اس سے موالات کر لی تو آنحضرت صلی اللہ وسلم
نے فرمایا کہ غیر لوگوں میں سے یہی اس کی زندگی و موت میں زیادہ مقدار ہے۔ اور یہ حدیث زندگی و موت دونوں حالتوں کے
ذکر سے عاقلہ ہونے و میراث کا اشارہ کرتی ہے اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مال تو اس شخص کا حق ہے تو اس کو اختیار ہے کہ جہاں
چاہے صرف کرے اور بیت المال کی جانب صرف کرنا اس ضرورت سے ہوتا ہے کہ کوئی مستحق نہیں ہے نہ آنکہ بیت المال کو
استحقاق ہوتا ہے۔ ف سے مصنف نے جو حدیث موالات ذکر کی اس کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و حاکم و احمد و ابن شیبہ
و ابویعلی و طبرانی و دارقطنی و عبد الرزاق نے حدیث تیمم الداری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور امام بخاری نے اس کو باب
فرائض میں معلق ذکر کیا ہے۔ شافعی نے کہا یہ حدیث ہمارے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو عبد العزیز بن عمر نے ابن
موہب سے اس نے تیمم الداری سے روایت کیا اور ابن موہب ہمارے نزدیک معروف نہیں ہے۔

اور ہمارے علم میں تیمم الداری رضی اللہ عنہ سے اس سے ملاقات نہیں ہوتی۔ کذا ذکر البیہقی۔ اور جواب یہ ہے کہ شیخ ابن حجر
نے خود تقریب میں لکھا کہ عبد اللہ بن موہب طبقہ ثالثہ سے ثقہ ہے اور ذہبی نے فرمایا کہ اگرچہ بن معین نے اس کو نہیں پہچانا
تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ دوسروں نے اس کو ثقہ بیان کیا ہے اور ابن ابی شیبہ و ابونعیم کی روایت میں صریح مذکور ہے کہ ابن موہب
نے کہا کہ میں نے تیمم الداری سے سنایا کہ امام بخاری نے ترمذی و شافعی کا یہ خیال کہ اس نے تیمم الداری کو نہیں پایا ہے جاننا یا اور غیر دلیل کے
تردید نہ ہوگی اور رہا یہ امر کہ عبد العزیز بن عمر کے حافظہ میں بعض نے کلام کیا تو وہ مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ صحیحین کے راویوں
میں سے ہے اور ابن معین و ابوزرعمہ و ابونعیم و ابن عمار نے کہا کہ وہ ثقہ ہے پس یہ حدیث حجت ہے واللہ تعالیٰ اعلم

قال دان كان له وارث فهو اولى منه وان كانت عمة او خالة او غيرهما من ذوى الارحام
لان الموالاة عقد هما فلا يلزم غيرهما و ذوالرحم و ارث ولا بد من شرط الارث والعقل
كما ذكر في الكتاب لانه بالالتزام وهو بالشرط ومن شرطه ان لا يكون المولى من العرب لان
متناصرهم بالقبائل فاغنى عن الموالاة - اور اگر اس نو مسلم موالات کرنے والے کا کوئی وارث ہو تو وہ اس کے مولے
سے مقدم ہوگا اگرچہ یہ وارث اس کی پھوپھی یا خالہ یا کوئی دوسرا ذی الارحام میں سے ہو یعنی ذوی الارحام میں سے کوئی موجود ہو
تو وہی وارث ہوگا اور مولے کو میراث نہیں ملے گی اس واسطے کہ موالات میں ان دونوں نے اپنے اپنے طور پر عقد باندھا تو
ان کا عقد باندھنا دوسروں پر لازم نہ ہوگا یعنی دوسرے وارثوں کا حق نہیں مٹا سکتے ہیں اور ذوی الارحام بھی وارث ہو کرتے ہیں۔
پھر واضح ہو کہ عقد موالات میں میراث کی اور عاقلہ ہونے کی شرط ضرور ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے کیونکہ یہ ہر ایک اس وقت
ہو سکتا ہے کہ جب اپنے اور پر لازم کرے اور یہ شرط ہی سے حاصل ہوگا اور مجملہ اس کی شرط کے یہ ہے کہ وہ نو مسلم جو موالات بنا
پاتا ہے اہل عرب میں سے نہ ہو کیونکہ اہل عرب کی باہمی نصرت بذریعہ قبائل ہوتی ہے تو وہاں موالات کی کچھ حاجت نہیں ہے۔

قال وللمولی ان ینتقل عنه بولائه الی غیره مالم یعقل عنه لانه عقد غیر لازم بمنزلة الوصیة وكذا لا علی ان یتبرأ عن ولائه لعدم اللزوم الا انه یشرط فی هذا ان یكون بمحض من الاخر كما فی عزل الوکیل قصدا بخلاف ما اذا عقد الاسفل مع غیر محضر من الاول لانه فسخ حکمی بمنزلة العزل الحکمى فی الوكالة - اور نو مسلم موالات کرنے والے کو جائز ہے کہ جس مولے سے موالات کی ہے اسکی موالات سے پھر کر دوسرے شخص سے موالات کر لے بشرطیکہ مولائے اول اس وقت تک اس کی طرف سے عاقلہ ہو کر ادا نہ کیا ہو کیونکہ یہ عقد بمنزلہ وصیت کے لازمی نہیں ہے اور اسی طرح مولائے اعلیٰ کو بھی اختیار ہے کہ اس کی ولایت ترک کر دے کیونکہ یہ لزوم نہیں ہے۔ لیکن اس معاملہ میں شرط یہ ہے کہ دوسرے کی موجودگی یعنی علم میں فسخ کرے جیسے قصداً وکیل کے معزول کرنے کی صورت میں ہوتا ہے یہ خلاف اس کے اگر نو مسلم مذکور نے بغیر علم مولائے اول کے کسی دوسرے سے عقد موالات کر لیا تو یہ جائز ہو جاتا ہے کیونکہ حکماً فسخ ہے جیسے وکالت میں حکماً معزول کرنا ہوتا ہے مثلاً بیع کے واسطے وکیل تھا پھر یہ مال خود فروخت کیا تو وکیل مذکور حکماً معزول ہو گیا اسی طرح یہاں حکماً فسخ ہے یہ سب اس وقت تک کہ مولائے اول نے اس کی طرف سے ابھی تک عاقلہ ہونے کا تادان نہ اٹھایا ہو۔ قال واذا عقل عنه لم یکن له ان یتحول بولائه الی غیره لانه تعلق به حق الغیر ولانه قضی به القاضی ولانه بمنزلة عوض ناله كالعوض فی الهبة وكذا لا یتحول وكذا اذا عقل عن ولده لم یکن لكل واحد منهما ان یتحول لانهما فی حق الولاء كشخص واحد - اور اگر مولائے اول نے اس کی طرف سے عاقلہ ہو کر جرمانہ ادا کیا ہو تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی ولایت سے دوسرے کی ولایت میں منتقل ہو کیونکہ اس کے ساتھ حق متعلق ہو گیا اور اس لیے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متعلق ہو چکا یعنی اس نے اس کے مولے کو عاقلہ قرار دیکر اس پر وصیت کا حکم دیا اور اس لیے کہ یہ بمنزلہ ایک عوض کے ہے جو اس نے حاصل کر لیا جیسے ہبہ میں عوض لینے کے بعد ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اور اسی طرح سے آئندہ اس کی اولاد بھی اس ولایت سے نہیں پھر سکتی ہے اسی طرح اگر مولے نے اس کے فرزند کی جانب سے عاقلہ ہو کر مال ادا کیا ہو تو ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ولایت سے نہیں پھر سکتا ہے کیونکہ حق ولایت میں یہ دونوں بمنزلہ ایک شخص کے ہیں۔

قال ولیس للمولی العتاقۃ ان یوالی احدا لانه لا ینامو مع بقائه لا یظهر الا دنی - یہ پھر جو حکم بیان ہوا وہ مولے موالات کا تھا اور مولے العتاقہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی دوسرے سے موالات کر لے اس واسطے کہ ولایت عتاقہ لازم ہے اور جب عقد ولایت باقی رہا ہوا قوی ہے تو اس کے ہوتے ہوئے عقد موالات کا ظہور نہ ہوگا جو ادنیٰ ہے۔ مثلاً زید نے خالد کو آزاد کیا تو خالد کی ولایت زید کے ساتھ لازمی ہے پھر اگر خالد نے شعیب سے موالات کر لی تو یہ ولایت موالات ہے جو بہ نسبت ولایت عتاقہ کے کمزور و غیر لازمی ہے تو ولایت عتاقہ کے مقابلہ میں اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔

کتاب الاکراہ

یہ کتاب اکراہ کے بیان میں ہے۔

اکراہ۔ زبردستی کرنا جس پر دوسرا راضی نہ ہو۔ مکرہ۔ جو اکراہ کرے جس پر اکراہ کیا جائے اس کو مترجم نے لفظ مجبور سے تعبیر دیا ہے۔
 الاکراہ یثبت حکمہ اذا حصل ممن یقدر علی ایقاع ما یوعد بہ سلطانا کان اولصالا
 الاکراہ اسہ یفعلہ المرء بغیرہ فینتفی بہ رضاہ او یفسد بہ اختیاسہ مع بقاء اہلیتہ و ہذا انما
 یتحقق اذا خاف المکرہ تحقیق ما یوعد بہ و ذلک انما یکون من القادر والسلطان وغیرہ بیان
 عند تحقق القداسة۔ اکراہ کا حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اکراہ ایسے شخص سے پایا جاتے کہ وہ جس بات کی
 دھمکی دیتا ہے اس کو کر سکتا ہو خواہ وہ حاکم صاحب سلطنت ہو یا پور ہو کیونکہ اکراہ ایسے فعل کا نام ہے جو آدمی اپنے غیر کے ساتھ
 عمل میں لاوے کہ جس سے اس کی رضامندی نہ ہو یا اس کا اختیار مٹ جائے یا جو یہ اس میں لیاقت باقی رہے یعنی مثلاً
 زبرد کو مجبور کیا کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق دے ورنہ قتل کر دینا یا مال لے لیا حالانکہ وہ راضی نہیں یا قتل کے خوف سے اپنے اختیار سے
 خارج ہے یا جو دیکھ اس کو یہ لیاقت حاصل ہے کہ طلاق نہ دے۔ اور یہ بات جب ہی متحقق ہوگی کہ مجبور کو یہ خوف ہو کہ
 جس بات کی دھمکی دیتا ہے اس کو تحقیق کر سکتا ہے اور یہ ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جس کو قدرت حاصل ہو اور اس میں سلطان
 وغیرہ سلطان برابر ہیں جبکہ اس کو قدرت حاصل ہے۔ والذی قالہ ابو حنیفہ ان الاکراہ لا یتحقق الا من السلطان
 لمان المنعہ لہ والقدرة لا یتحقق بدون المنعہ فقد قالوا ہذا اختلاف عصر و زمان لا اختلاف حجة و برہان
 ولہ یکن القداسة فی زمانہ الا للسلطان ثم بعد ذلک لغير الزمان و اہلہ۔ اور امام ابو حنیفہ سے جو
 یہ قول روایت کیا جاتا ہے کہ اکراہ سوائے سلطان کے کسی سے متحقق نہیں ہوتا کیونکہ منعت اسی کو حاصل ہے اور قدرت بدون
 منعت نہیں متحقق ہوتی ہے اور مشائخ نے اس قول کی تائید میں کہا کہ یہ اختلاف عصر و زمان ہے نہ اختلاف حجت و برہان
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے وقت میں سوائے سلطان کے کسی کو قدرت نہ تھی پھر اس کے بعد زمانہ بدلا اور اس کے لوگ
 بدل گئے۔ ثم كما يشترط قدرة المکرہ لتحقيق الاکراہ يشترط خوف المکرہ وقوع ما یهدو بہ و ذلک بان یغلب علی
 ظنہ انہ یفعلہ لیصیرہ معولاً علی ما دعی الیہ من الفعل۔ پھر جیسے اکراہ متحقق ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ مکرہ
 کو قدرت حاصل ہو اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ جس کو اکراہ سے مجبور کیا اس کو بھی یہ خوف ہو کہ جس امر کی تہدید کرتا ہے شاید اس کو
 واقع کر سکتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کے غالب گمان میں یہ حجم جادے کہ یہ ظالم ایسا ہی کرے گا جس کی وجہ سے مضطر
 ہو کر یہ فعل کرے جس پر اکراہ کرتا ہے قال و اذا اکراہ الرجل علی بیع مالہ او علی شراء سلعة او علی ان یقر لرجل
 بالف او یوحد اسراہ و اکراہ علی ذلک بالقتل او بالضرب الشدید او بالحبس فباع او اشتري فهو بالاختیاس
 ان شاء امضى البیع وان شاء فسخه و راجع بالمبیع۔ اگر کسی شخص پر اپنا مال بیچنے کے
 واسطے یا کوئی مال خریدنے کے واسطے اکراہ کیا گیا یا اس پر اکراہ کیا گیا کہ لڑائی سے باز رہے یا قرضہ کا اقرار کرے یا اپنا گھر
 یا کسی کو کرنا یا پردہ سے اور یہ اکراہ تہدید قتل یا بضر یا بقیہ ہے پس اس نے چاہا یا غریب یا تو اس کو اختیار ہے کہ طلاق

اس بیع کو پورا کرے یا چاہے بیع فسخ کر کے بیع واپس لے۔ لان من شرط صحة هذا العقود التراضي قال الله تعالى
 اَلَا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَالاِكْرَاهُ بِهَذِهِ الاشياء بعد اتمام الرضاء فتفسد بخلاف ما اذا اكره بضرب
 سوط او حبس يوم او قيد يوم لانه لا يبالي به بالنظر الى العادة فلا يتحقق به الاكراه الا اذا
 كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يستضربه لفوات الرضاء - کیونکہ ان عقود کی شرط صحت یہ
 ہے کہ باہمی رضامندی ہو اللہ عز و جل نے فرمایا الا ان تكون تجارة عن تراض منكم الا یہ یعنی آپس میں ایک دوسرے کا مال بطور
 باطل مت کھاؤ مگر آنکہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔ پس باہمی رضامندی شرط ہے۔ حالانکہ ان تہمیدات کے
 ساتھ اکراہ کرنے سے رضامندی جاتی رہے گی پس عقد فاسد ہوگا بخلاف اس کے اگر ایک کوڑا مارنے یا ایک دن قید کرنے
 یا ایک دن پٹریاں ڈالنے کی تہمید ہو کیونکہ بنظر عادت اس کی پروا نہیں کی جاتی ہے تو اس سے اکراہ متحقق نہ ہوگا لیکن اگر یہ
 شخص صاحب منصب ہو جس کے حال سے یہ ظاہر ہو کہ اس کو اس قدر سزا سے بھی ضرر پہنچے گا تو اکراہ ہو جائیگا کیونکہ رضامندی
 جاتی رہی

فے یعنی اگر آدمی وجہ و معزز ہو مانند قاضی و غیرہ کے جس کے حق میں ایک روز کی قید یا ایک کوڑا بھی بے عزتی ہے حتیٰ
 کہ مجلس و مجمع میں اس کی کان گوشی بھی بے عزتی ہے تو ان معاملات میں اس قدر سزا بھی اس کے حق میں اکراہ ہے پس اس میں
 لوگوں کے مختلف حالات کا اعتبار ہے۔ وكذا الاقرار حجة لترجح جنبة الصدق فيه على جنبة الكذب
 وعند الاكراه يحتمل انه يكذب لدفع المضرّة - اور اسی طرح اقرار بھی اس وجہ سے حجت ہوتا ہے کہ اس میں
 جھوٹ کی جانب سے سچ کا پلہ بھاری ہے پھر اکراہ کے وقت جو اقرار کیا اس میں احتمال ہے کہ شاید اس نے مضرت در
 کرنے کے واسطے جھوٹ اقرار کیا ہو۔ ثم اذا باع مكرها وسلم مكرها يثبت به الملك عندنا وعند ذفر لا
 يثبت لانه بيع موقوف على الاجارة الا ترى انه لو اجارة جاز والموقوف قبل الاجارة لا يفيد الملك ولنا ان ركن البيع
 صدر من اهله مضافا الى محله والفساد لفقد شرطه وهو التراضي فصار كسائر الشروط المفسدة فيثبت
 الملك عند القبض حتى لو قبضه واعتقه او تصرف فيه تصرفا لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما في
 سائر البياعات الفاسدة وباجارة الملك يرتفع المفسد وهو الاكراه وعدم الرضاء فيجوز الادانة لا ينقطع به
 حق استرداد البائع وان تداولته الا يدي وليرض البائع بذلك بخلاف سائر البياعات الفاسدة
 لان الفساد فيها الحق الشرع وقد تعلق بالبائع بالبيع الثاني حق العبد وحقه مقدم لحاجته اما ههنا
 الرد لحق العبد وهما سواء فلا يبطل حق الاول لحق الثاني قال رضى الله عنه ومن جعل البيع الجائر
 المعتاد بيعا فاسدا يجعله كبيع المكره حتى ينقض بيع المشتري من غيره لان الفساد لفوات الرضاء
 ومنهم من جعله دهن الفصد المتعاقدين ومنهم من جعله باطلا اعتبارا بالهائل ومشايخ سمرقند جعلوه بيعا
 جائزا مفيدا لبعض الاحكام على ما هو المعتاد للحاجة اليه - پھر جب اکراہ سے مجبور ہو کر بیع کی بیع سپر کی تو ہمارے
 نزدیک اس سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی (اور اما مالک و شافعی و احمد کے نزدیک باطل ہے) اور زفر کے نزدیک
 مشتری کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اس واسطے کہ یہ بیع اجازت پر موقوف ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مجبور نے اجازت سے
 ڈری تو جائز ہو جاتی ہے اور جو بیع موقوف ہو وہ اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ
 رکن بیع ایسے شخص سے جو اس کی لیاقت رکھتا ہے ایسے طور پر صادر ہو کہ محل بیع کی جانب مضاف ہے تو رکن بیع صحیح ہوگا

اور فساد تو ایک شرط لازم ہونے کی وجہ سے ہے اور وہ باہمی رضامندی ہے تو دیگر شرط مفسد کے مانند ہو گیا پس مشتری کے قبضہ کر لینے کے وقت ملکیت ثابت ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اور وہ مثلاً غلام تھا کہ اس کو آزاد کر دیا یا بیع میں کوئی ایسا تصرف کیا جو ٹوٹ نہیں سکتا ہے مثلاً مدبر کر دیا یا باندی کو حاملہ کر دیا جس سے بچہ پیدا ہوا تو تصرف جائز ہے اور اس پر قیمت لازم ہوگی جیسے دیگر بیوع فاسدہ میں حکم ہوتا ہے اور مجبور کی اجازت دینے سے امر مفسد یعنی اکراہ و عدم رضامندی اٹھ جائیگی تو بیع جائز ہو جائیگی لیکن بیع اکراہ میں اور دیگر بیوع فاسدہ میں فرق یہ ہے کہ بیع اکراہ میں بائع کا واپس لینے کا حق کبھی ساقط نہیں ہوتا ہے حالیکہ بائع راضی نہ ہو اگرچہ بیع ہاتھوں ہاتھ بیع ہوتی چلی گئی ہو مگر خلاف دیگر بیوع فاسدہ کے کہ انھیں اگر مشتری نے دوسرے کے ہاتھ بطور بیع صحیح فروخت کیا تو بائع اول کا حق واپسی ساقط ہو جائیگا کیونکہ انھیں فساد بوجہ حق شرعی ہے اور بیع دوم کی وجہ سے دوسرے مشتری کا حق بھی متعلق ہو گیا پس حق شرع تو چاہتا ہے کہ واپس ہو اور بندہ کا حق یعنی دوسرے مشتری کا حق چاہتا ہے کہ واپس نہ ہو اور ایسی حالت میں بندہ کے حق کو مقدم کیا جاتا ہے۔

کیونکہ بندہ محتاج ہوتا ہے اور یہاں بیع اکراہ کی صورت میں واپسی بھی بندہ کے حق کی وجہ سے ہے یعنی اس مجبور کی وجہ سے ہے جس پر اکراہ کیا گیا اور بندہ سب باہم یکساں محتاج ہیں تو دوسرے بندہ کے حق کی وجہ سے پہلے بندہ کا حق ساقط نہ ہوگا رف سے اور ذخیرہ میں یہ بھی فرق بیان کیا کہ بیع اکراہ میں مجبور بائع نے اپنے مشتری کو اس بات پر مسلط نہیں کیا کہ وہ دیگر کے ہاتھ فروخت کرے بخلاف بیوع فاسدہ کے کہ وہاں بائع کی طرف سے مشتری کو تسلط حاصل ہوتا ہے۔ یہ فرق بھی جید ہے۔ ع۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ بیع جائز معتاد یعنی بیع الوفاء کو جن علماء نے بیع فاسد ٹھہرایا تو وہ اس کو بیع اکراہ کے مانند قرار دیتے ہیں (اور یہ مشائخ بخارا ہیں) حتیٰ کہ بیع الوفاء میں اگر مشتری نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا تو بیع نوڑ دی جائے گی کیونکہ ابھی بائع کی رضامندی پائی نہیں گئی جیسے بیع اکراہ میں ہوتا ہے تو رضامندی نثار دہونے سے فساد ہے اور بعض مشائخ نے بیع الوفاء کو رہن قرار دیا جیسے امام سید الشجاع سمرقندی والو علی سفدی اور ابوالحسن ماتریدی و عطاء بن حمزہ وغیرہم اس واسطے دولوں عقد کرنے والوں نے یہی قصد کیا یعنی ان کا قصد یہ ہے کہ بیع بعض ثمن کے مشتری کے پاس رکی رہے اور یہی رہن ہوتا ہے کہ قرضہ کے عوض مرتب کے پاس مرہون رکی رہے اور بعض مشائخ نے بیع الوفاء کو بیع باطل قرار دیا ہے جیسے قسطل کرنے والے کی بیع باطل ہوتی ہے اور مشائخ سمرقندی نے اس کو بیع جائز قرار دیا جو بعض احکام کو مفید ہے یعنی سوائے بیع وہبہ وغیرہ کے بعض احکام یعنی انتفاع حاصل کرنے کو مفید ہے جیسا کہ رواج میں جاری ہے کیونکہ ایسی بیع کہ حاجت پڑتی ہے سے یعنی بوجہ ضرورت کے کہ اس زمانہ میں قرضہ سنہ نہیں ملتا ہے اس بیع کو جائز قرار دیا گیا واللہ اعلم بالصواب۔

قال فان كان قبض الثمن طوعا فقد اجاز البيع لانه دليل الاجازة كما في البيع الموقوف -

پھر اگر اکراہ کے مجبور نے خوشی سے ثمن قبول کر لیا تو بیع کی اجازت یہی کیونکہ یہ اجازت کی دلیل ہے جیسے بیع موقوف میں ہوتا ہے وکذا اذا سلم طائعا بان كان الاكراه على البيع الاعلى الدافع لانه دليل الاجازة بخلاف ما اذا اكراه على الهبة ولم يدكر الدفع فوهب ودفع حيث يكون باطلا لان مقصود الهبة الاستحقاق لا مجرد اللفظ وذلك في الهبة بالدفع وفي البيع بالعقد على هو الاصل فدخل الدافع في الاكراه على الهبة دون البيع - اور اگر خوشی سے بیع کو سپرد کر دیا تو بھی اجازت ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اکراہ فقط بیع پر ہوا اور سپرد کرنے پر نہ ہو اس واسطے کہ یہ اجازت کی دلیل ہے بخلاف اس کے اگر اکراہ کرنے پر اکراہ کیا اور سپرد کرنے کا ذکر نہ کیا پھر اس نے ہبہ کر کے دید یا تیریہ باطل ہے کیونکہ اکراہ کرنے والے کا مقصود یہ ہے کہ استحقاق ہونہ خالی لفظ اور وہب ہی

ہوگا کہ ہبہ مع سپردگی کے واقع ہو اور بیع میں صرف عقد پر استحقاق واقع ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصل سے پس ہبہ پر اگر کرہ کرنے میں سپرد کرنا داخل ہوگا اور بیع پر اگر کرہ کرنے میں سپرد کرنا داخل نہ ہوگا۔ قال دان قبضہ مکروہا فلیس ذلک بالجانرۃ وعلیہ ردہ ان کان قائماً فی بدۃ فساد العقد۔ اور اگر مشتری نے زبردستی اس پر قبضہ کر لیا تو یہ اجازت نہیں ہے اور اس پر واپس کرنا واجب ہے اور اگر اس کے پاس قائم ہو کیونکہ عقد فاسد ہے۔ قال دان هلك المبيع فی ید المشتري وهو غیر مکروہ ضمن قیمته للبائع معناه والبائع مکروہ لانہ مضمون علیہ بحکم عقد فاسد۔ اور اگر مشتری کے پاس مبیع تلف ہو گئی حالانکہ وہ مکروہ نہیں ہے تو بائع کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بائع اگر کرہ سے مجبور کیا گیا اس واسطے کہ عقد فاسد کی وجہ سے مبیع اس کی ضمانت میں ہے۔

للمکروہ ان یضمن المکروہ ان شاء لانه آله فیما یرجع الی الاتلاف فکانہ دفع مال البائع الی المشتري فیضمن ایہما شاء کالغاصب وغاصب القاصب فلو ضمن المکروہ رجع علی المشتري بالقیمۃ لقیامہ مقام البائع وان ضمن المشتري لفذل کل شراء کان بعد شرائہ لو تنا سخته العقود لانه ملکہ بالضمنان ظہرانہ باع ملکہ ولا ینفذ ما کان قبلہ لان الاستناد الی وقت قبضہ بخلاف ما اذا اجاز المالك المکروہ عقد امنہا حیث یجوز ما قبلہ وما بعدہ لانه اسقط حقہ وهو المانع فعاد کل الی الجواز واللہ اعلم۔

اور جس پر اگر کرہ کیا گیا اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے مکروہ سے تاوان لے لے کیونکہ جہاں تلف کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں وہاں مجبور اس مکروہ کا آٹھ ہے تو گویا مکروہ نے بائع کا مال مشتری کو دے دیا۔ تو مجبور کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے خواہ مکروہ سے یا مشتری سے جیسے غضب کرنے والے میں ہوتا ہے پھر اگر اس نے مکروہ سے تاوان لیا تو وہ مشتری سے قیمت واپس لے گا کیونکہ وہ بائع کے قائم مقام ہو گیا ہے اور اگر اس نے مشتری سے تاوان لے لیا تو اس کے بعد جو فروخت واقع ہوئی ہوں وہ نافذ ہو جائیگی بشرطیکہ وہ واقع ہوئی ہوں کیونکہ وہ تاوان دے کر یا لک ہو گیا پس ظاہر ہو گیا کہ اس نے اپنی ملک فروخت کی اور تاوان سے پہلے جو بیع واقع ہوئی ہوں وہ نافذ نہ ہونگی کیونکہ یہ اس کے قبضہ کے وقت کی جانب مستند ہے بخلاف اس کے اگر مالک نے مکروہ کو انہیں سے کسی عقد کی اجازت دیدی تو اس سے پہلے اور اس کے بعد سب نافذ ہو جائیگی کیونکہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا اور یہی مانع تھا تو سب عقود جائز ہو گئے واللہ اعلم۔

فصل

وان اکروہ علی ان یا کل المیتۃ اولیشوی الخمر فاکروہ علی ذلک بحسب او بضرب او قید لہ یحل لہ الا ان یکرہ بما یخاف منہ علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ فاذا خاف علی ذلک وسعہ ان یقدم علی ما اکروہ علیہ وکذا علی هذا الدم ولحم الخنزیر لان تناول هذه المحرمات انہا یباح عند الضرورة کما فی حالۃ المخصیۃ لقیام المحرم فیہا وراءہا ولا ضرورة الا اذا خاف علی النفس او علی العضو حتی لو خیف علی ذلک بالضرب الشدید وغلب علی ظنہ ذلک یباح لہ ذلک۔ اگر ایک نے دوسرے کو مردار کھانے یا شراب پینے پر پر کرہ کیا اور یہ کرہ مار یا قید یا حبس پر ہے۔ تو اس کو یہ حلال نہ ہوگا سوائے اس صورت کے کہ ایسی چیز کے ساتھ کرہ کرے۔ جس سے جان یا کوئی عضو تلف ہونے کا خوف ہو پس اگر اس کو ایسا خوف بیٹھ جائے تو اس کو گنجائش ہے۔

کہ جس چیز پر اکراہ کیا اس کا اقدام کرے اور اسی طرح اگر خون یا سور کا گوشت کھانے پر اکراہ کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان حرام چیزوں کا کھانا پینا جب ہی مباح ہوتا ہے کہ ضرورت قائم ہو جیسے مخمضہ کی حالت ہوتی ہے کیونکہ ماوراء اس کے حرام کرنے والی دلیل قائم ہے اور یہاں کوئی ضرورت موجود نہ ہوگی مگر جب ہی کہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر خوف کرے حتیٰ کہ اگر ضرب شدید کے ساتھ اس کا اکراہ کرے اور مجبور کے گمان میں بھی یہ بات غالب ہو جائے تو اس کو ایسا کرنا مباح ہو جائیگا۔ ولا یسعه ان یصبر علی ما توعد بہ فان صبر حتی او قعوا بہ ولہ یا کل فہو آثم لانه لما بیع کان بالامتناع معاونا لغيرہ علی اہلاک نفسہ فیما ثمر کمافی حالۃ المخصۃ وعن ابی یوسف انہ لا یأثم لانه رخصۃ اذ الحرمة قائمۃ فکان آخذاً بالعزیمۃ قلنا حالۃ الاضطراب مستثنی بالنص وھو تکلہ بالحاصل بعد الثنی فلا محرم فکان اباحۃ لا رخصۃ الا انہ انما یأثم اذا علم بالاباحۃ فی ہذہ الحالۃ لان فی انکشاف الحرمة خفاء فیعد ربا لجهل فیہ کالجھل بالخطاب فی اول الاسلک او فی دار الحرب۔ اور میں شخص پر اکراہ کیا گیا اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسی تہ پر پھر صبر کرے کہ جس سے جان یا عضو کا خوف ہو کہ اگر اس نے نہ کھا یا پہل تک کہ لڑنے میں امر کی تہدید کی تھی وہ واقع کیا تو ظاہر الروایہ میں مجبور نہ ہوگا مگر اگر جیسے مخمضہ میں ہوتا ہے (اور یہی قول ملک شافعی احمدی)۔ ع۔ کیونکہ جب اس کو یہ چیز مباح کر دی گئی تھی تو انکار سے اپنی ہلاکت پر غیر کی معافیت کرنے والا ہو گیا تو حالت مخمضہ کی طرح گنہگار ہوگا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ گنہگار نہ ہوگا یہی شافعی و احمدی سے بھی ایک روایت ہے کہ کھانا تو مجاز کر دیا گیا تھا یعنی رخصت دی گئی اس واسطے کہ حرمت ابھی موجود ہے تو اس نے بزمیت کو اختیار کیا یعنی جو افضل تھا وہ اختیار کیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ اور ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حالت اضطراب تو نفس میں مستثنی ہے یعنی قولہ تعالیٰ وَقَدْ فَضَّلْنَاكُمْ مَعَكُمْ عَلَیْكُمْ اَلَا مَا اضْطَرُّوْا ثُمَّ اِلَیْہ۔ یعنی باستثناء اضطراب کے حرام فرمایا اور استثناء کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ مستثنی کرنے کے بعد جو باقی رہا وہ کلام کیا تو حرام کرنے والا حکم موجود نہ ہوا تو یہ اباحت ہے نہ رخصت لیکن گنہگار جب ہی ہوگا کہ اس حالت میں اس کو مباح ہونے کا علم ہو اس واسطے کہ حرمت پر رفع ہونے میں پوشیدگی ہے تو بخاتمے میں معذور ہوگا جیسے ابتداء اسلام میں دیا۔ والا حرب میں حکم نجانے میں معذور ہوتا ہے۔

قال وان اکراه علی الکفر باللہ تعالیٰ والعیاذ باللہ او بسب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بقید او حبس او ضرب لو یکن ذلک اکراہا حتی یکرہ بامر یخاف منه علی نفسہ او علی عضو من اعضائه لان الاکراه بھذہ الاشیاء لیس باکراه فی شرب الخمر لما مر فی الکفر وحرمتہ اشد ادنی واخری۔ اور اگر کسی نے مسلمان پر اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا کہنے کے واسطے بڑے مارنے یا مجبوس کرنے یا تید یعنی بیڑیاں ڈالنے کے اکراہ کیا تو یہ اکراہ نہیں ہے یہاں تک کہ ایسے امر کے ساتھ اکراہ کرے جس سے جان یا کسی عضو کا خوف ہو کیونکہ قید وغیرہ جب شراب پینے میں اکراہ نہیں ہے تو کفر جو اس سے سخت ہے اس میں بدرجہ اولیٰ اکراہ نہ ہوگا۔ قال فاذا خاف علی ذلک وسعه ان یتھرم ما مروہ بہ ویوسی فان اظهر ذلک وقلبه مطمئن بالایمان فلا اثم علیہ لحدیث عمار بن یاسر حین ابتلی بہ وقد قال لہ النبی علیہ السلام کیف وجبت قلبک قال مطمئن بالایمان فقال علیہ السلام فان عاد واعد وفیہ نزل قولہ تعالیٰ اَلَا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاٰیْمَانِ الْاٰیۃ ولان بھذہ الاظہار لا یفوت الایمان حقیقۃ لقیام التصدیق و فی الامتناع فوت النفس۔ تنقہ فیسعه المیل الیہ۔ پس اگر اس کو تلف نفس یا عضو کا خوف تو اس کو یہ گناہ نش

ہے کہ جو کچھ یہ کفار کہتے ہیں اس کو ظاہر کرے اور توریہ کرے یعنی ظاہر میں ایک لفظ ہے اور اس سے دوسرے معنی مرار
لے پس اگر اس نے ایسا ظاہر کیا حالانکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے تو اس پر گناہ نہ ہوگا بدلیل عمار بن یاسرؓ جب کہ
اس میں مبتلا ہوتے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمارؓ سے پوچھا کہ تو نے اپنا قلب کس حال میں پایا تھا تو عرض کیا کہ
وہ ایمان کے ساتھ مطمئن تھا پس آپؐ نے فرمایا کہ اگر دوبارہ ایسا کریں تو تودوبارہ کیجیو اور اسی بارے میں نازل ہوا قولہ تعالیٰ
إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ الیہ اور اسی دلیل سے کہ ایسا ظاہر کرنے سے ایمان درحقیقت فوت نہیں ہوتا کیونکہ تصدیق قائم
ہے اور انکار کرنے میں درحقیقت جان جاتی ہے پس اس کو اختیار دیا گیا کہ اظہار کی جانب دیئے کرے **ف** اہل تفسیر نے ذکر کیا
عمار بن یاسرؓ مع بلال و خباب بن الارت وغیرہ کے مکہ سے مدینہ کی جانب بھاگے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے ہجرت کر چکے
تھے پس کفار مکہ نے ان کو پکڑ لیا اور سختی و عذاب کیا کہ دین اسلام سے پھر جاویں پس بلال رضی اللہ عنہ کو طرح طرح کے عذاب
دیئے اور خبابؓ کو کانٹوں میں گھیسٹا یہاں تک کہ بدن زخمی ہو گیا اور بہوش ہو گئے آخر مجبور ہو کر کہا کہ اگر تم مجھ کو برا کہو اور
ہمارے بتوں کی تعریف کرو تو ہم تمہیں چھوڑ دیں پس عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے ایسا ظاہر کیا پس جب کانٹوں نے چھڑا اور
عمارؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچے تو بہت اداس تھے تو آپؐ نے پوچھا اے عمار کیا خبر ہے پس عمارؓ نے
عرض کیا یا رسول اللہ میں نے نہیں چھوڑا یہاں تک کہ آپ کی بدگوئی کی اور ان کے بتوں کی تعریف کی تو آپؐ نے فرمایا تو اپنے دل
کو کیسا پایا تھا عرض کیا کہ ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو فرمایا کہ اگر دوبارہ ایسا واقعہ ہو تو دوبارہ بھی کیجیو یعنی زبان سے ظاہر کیجیو اور دل مطمئن
رکھیں پس یہ آیت نازل ہوئی اور مترجم نے تفسیر میں تبصرہ بیان کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہاں اظہار کفر کا جواز نکلتا ہے اور مثل
شراب خوری وغیرہ کے واجب نہیں نکلتا۔

اور قصہ عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث کو حاکم نے روایت کیا اور شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے بشرطیکہ محمد بن
عمار نے اپنے باپ سے سنا ہو میں کہتا ہوں نہیں تو مرسل بھیج ہے۔ قال فان صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان
ماجورا لان خبيبا صبر على ذلك حتى صلب وسماه رسول الله عليه السلام سيد الشهداء وقال في مثله هو
رفيق في الجنة ولان العومة باقية والامتناع لا عذرا للدين عزيمة بخلاف ما تقدم للاستثناء۔ پھر اگر اس نے صبر کیا یہاں
تک کہ قتل کر دیا گیا پر اس نے کفر ظاہر نہ کیا تو اس کو ثواب حاصل ہوگا کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ نے اس پر صبر کیا یہاں تک
کہ سولی دیدی گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام سید الشهداء رکھا اور ایسے شخص کے حق میں فرمایا کہ جنت میں میرا
رفیق ہے۔ اور اس دلیل کہ حرمت باقی ہے اور اعزاز دین کے واسطے انکار کرنا عزم قوی کا کام ہے بخلاف مسئلہ سابقہ یعنی
شراب و سور وغیرہ کہ وہاں بوجہ استثناء کے اباحت ہو گئی۔ **ف** واضح ہو کہ شیخ مصنف رحمہ اللہ سے نقل روایات میں
غالباً سہو واقع ہوا کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ پر اکراہ نہیں ہوا پھر سولی دی گئی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سید
الشہداء فرمایا اور خبیب رضی اللہ عنہ کا قصہ یہ ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
چھوٹا لشکر بھیجا یعنی بطور جاسوس کے چند آدمیوں کو روانہ فرمایا جن پر عاصم رضی اللہ عنہ کو سردار کیا پس یہ لوگ روانہ ہوتے ہی
کہ جب عسکان اور مکہ کے پیچ میں پہنچے تو قبیلہ ہذیل کے ایک حمی بن یحییٰ کو خبر دی گئی جن میں سے قریب سو مرد کے مسلح ہو کر ان
کے پیچھے چلے یہاں تک کہ ایک منزل پر پہنچ کر چھوڑے کی ٹٹھلیاں پائیں تو کہنے لگے کہ یہ مدینہ کے چھوڑے ہیں اور اب ہم
قریب پہنچے ہیں پھر ڈھونڈتے چلے گئے یہاں تک کہ ان کو باگئے پس عاصم مع اپنے ساتھیوں کے ایک اونچے ٹیکرے پر
چڑھ گئے اور اس قوم نے آکر ان سب کو گھیر لیا اور کہنے لگے کہ تمہارے واسطے عہد میثاق ہے اگر تم اتر آؤ پس عاصم ہر گز

نے اس سے انکار کیا کہ کسی مشرک کی پناہ میں جا رہی ہیں تیر دن سے عاصم مع سات آدمیوں کے شہید ہوتے اور فقط خبیب وزید ابن الذنہ اور ایک دیگر باقی رہے ہیں مشرکوں نے ان کو عہد یمثاق دیا تو یہ اترے۔
 پس جب انھوں نے قابو پایا تو ان کی کمانوں کا رودا اتار کر اس سے ان کے ہاتھ باندھے پس تیسرے شخص نے کہا کہ واللہ یہ تو پہلا عذر ہے پس ان کے ساتھ جانے سے انکار کیا اور انھوں نے اس کو دھمکایا و گھسیٹا مگر آخر کار قتل کر دیا اور یہ لوگ خبیب وزید کو مکہ لے گئے پس خبیب کو بنو الحارث بن عامر بن نوفل نے خرید لیا کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ نے بدر کے روز حارث بن عامر کو قتل کیا تھا پس خبیب ان کے پاس قیدی پڑے رہے یہاں تک کہ یہ لوگ خبیب کے قتل پر متفق ہوئے تو حضرت خبیب نے حارث کی ایک بیٹی سے استرہ اس واسطے لیا کہ موئے زیر ناف صاف کریں پس اس نے ملنے دیدیا وہ کہتی ہے کہ میں اپنے بچہ سے غافل ہو گئی کہ پھسلتا ہوا خبیب کے پاس چلا گیا اس کو حضرت خبیب نے اپنی راز پر بٹھالیا پس جب اس کی ماں نے دیکھا تو نہایت پریشان ہوئی کہ جس کو حضرت خبیب نے پہچان لیا اس استرہ ان کے ہاتھ میں تھا تو مجھے فرمایا کہ کیا تو ڈرتی ہے کہ اس کو مار ڈالوں گا اور میں انشاء اللہ ایسا نہیں کر دوں گا اور یہ عورت کہا کرتی تھی کہ واللہ میں نے خبیب سے بہتر قیدی نہیں دیکھا۔

میں نے ایک روز دیکھا کہ وہ ایک خوشنما انگور میں سے کھاتے ہیں حالانکہ وہ ایسا موسم تھا کہ کبھی پھوارے کا نام نہ تھا اور خبیب رضی اللہ عنہ لوہے میں جکڑے ہوئے تھے اور سولے اس کے نہیں ہو سکتا کہ یہ ایک نئی تھا جو کہ اللہ عزوجل نے ان کو بھیجا پھر حرم سے ان کو باہر لے گئے تاکہ قتل کریں تو خبیب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے دو رکعت نماز پڑھ لینے دو پس دو رکعت نماز پڑھ کر ان کی طرف پھر آئے اور فرمایا کہ اگر تم لوگ خیال کرو گے کہ حکومت سے گھبراہٹ ہے تو میں زیادہ پڑھتا پس انھوں نے پہلے قتل کے وقت دو رکعت نماز کی سنت نکالی پھر کہا کہ الہی ان کو ایک ایک شمار کر دے اور ان کو پریشان قتل کر دے اور ان میں سے کسی کو باقی مت چھوڑ پھر یہ دو شعر پڑھے۔
 ۱۔ ولست ابا لی حین اقتل مسلماً علی ای شق کان اللہ مصری - یعنی جب میں مسلمان قتل ہوتا ہوں تو مجھے اس کا دغ نہ کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کس کو کر دے گروں۔

۲۔ وذلك في ذات لاله وان يشاء يبارك على اوصال شلوم صنع - اور یہ سب اللہ کی شان میں ہے اور اگر وہ چاہے تو اعضاء متفرقہ میں نمود برکت دیدے۔ پھر عقبہ بن الحارث نے کھڑے ہو کر قتل کر دیا اور قریش نے کچھ لوگ بھیجے تھے کہ عاصم بن ثابت رضی اللہ عنہ کے بدن میں سے کچھ کاٹ لا دیں تاکہ پہچانا جائے کیونکہ عاصم نے بھی بدر کے روز ان کے مرنے میں سے ایک بڑے سردار کو قتل کیا تھا لیکن اللہ عزوجل نے زبردست شہد کی مکیوں کا ایک ہتھتا مثل پارہ ابر کے عاصم رضی اللہ عنہ کی لاش پر بھیج دیا جس کی ہیبت سے کوئی شخص پاس نہیں آ سکتا تھا پس ان کو کچھ بھی قدرت نہ ہوئی راہ اجماعاً اور ان روایات میں سولی دینے کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں کتاب المغازی میں محمد بن اسحاق نے البتہ قتل کرنا و سولی دینا دونوں ذکر کیا ہے اور سید الشہداء کہنا ثابت نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احد کے روز حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو سید الشہداء فرمایا ہے۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک حمزہ سید الشہداء ہے۔ اور طبرانی نے حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی جس میں ہے کہ قیامت کے روز سب شہیدوں سے افضل حمزہ بن عبد المطلب ہیں اور واضح ہو کہ خبیب اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق جنت ہیں لیکن خاص کر یہ کہ ان کے حق میں ثبوت نہیں ہوا بلکہ بعض صحابہ و دیگر کے حق میں ثبوت ہے۔

قال وان اکراه على اتلاف مال مسلم بامر يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضائه وسعته ان
يفعل ذلك لان مال الغير يستباح للضرورة كما في حالة المغمصة وقد تحققت ولصاحب المال ان يضمن
المكروه لان المكروه الة للمكروه فيما يصلح الة له والاتلاف من هذا القبيل وان اكراه بقتل على
قتل غيره لم يسعه ان يقدم عليه ويصير حتى يقتل فان قتله كان اثماً لان قتل المسلم مما لا يستباح
للضرورة ما فكذا بهذه الضرورة - اور اگر کسی مسلمان کا مال تلف کرنے کے واسطے ایسے امر کے ساتھ
اکراہ کیا گیا جس سے اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے تو اس کو ایسا کرنے کی گنجائش ہے یعنی مسلمان کا مال
تلف کر دے کیونکہ ضرورت کے وقت غیر کا مال مباح ہو جاتا ہے جیسے حالت مخمضہ میں ہے اور یہاں بھی ضرورت متحقق
ہوتی تو مباح ہو اور مالک مال کو اختیار ہو گا کہ چاہے اکراہ کرنے والے سے تاوان لے لے کیونکہ اکراہ کرنے والے نے جس کو
مجبور کیا وہ بمنزلہ اس کے آلہ کے ہو گیا اور یہ ایسی چیزوں میں سے ہے جن میں وہ آلہ ہو سکتا ہے اور مال تلف کرنا بھی اسی قسم
سے ہے یعنی گویا اکراہ کرنے والے نے بذریعہ مجبور کے فلاں شخص کا مال تلف کر دیا تو وہ اکراہ کرنے والے سے تاوان لے سکتا
ہے۔ جیسے مجبور سے بھی تاوان لے سکتا ہے اور اگر اس پر دوسرے کے قتل کرنے کا اس طرح اکراہ کیا گیا کہ اگر تو اس کو قتل
نہ کرے گا تو میں تجھ کو قتل کر دوں گا تو اس کو گنجائش نہیں ہے کہ دوسرے کے قتل پر اقدام کرے اور صبر کرے یہاں تک کہ خود
قتل کر دیا جائے اور اگر اس نے غیر کو قتل کر دیا تو گنہگار ہو گا کیونکہ مسلمان کو قتل کرنا کسی ضرورت کی وجہ سے مباح نہیں ہوتا
ہے تو خوف جان یا عضو کی وجہ سے بھی مباح نہیں ہو گا۔ والقصاص على المكروه ان كان القتل عمدا قال وهذا
عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال نوافۃ يجب على المكروه وقال ابو یوسف لا يجب علیہما وقال الشافعی
يجب علیہما الزفرۃ ان الفعل عن المكروه حقيقة وحساد قرر الشرع حکمہ علیہ وهو الاثم بخلاف
الاكراه على اتلاف مال الغير لانه سقط حکمہ وهو الاثم فاضيف الى غيره وبهذا يتمسك الشافعی فی جانب
المكروه ويوجبہ على المكروه ايضا لوجود التسبیب الى القتل منه وللتسبیب فی هذا حکم المباشرة عندہ كما
فی شہود القصاص ولابی یوسف ان القتل بقى مقصودا على المكروه من وجه نظر الى التاميم واضيف الى
المكروه من وجه نظر الى الحمل فدخلت الشبهة فی كل جانب ولہما انه محمول على القتل بطبعه ايتاراً
لہیاتہ فیصير الة للمكروه فيما يصلح الة له وهو القتل بان يلقیہ علیہ ولا يصلح الة له فی الجنایة على دینہ
فبقى الفعل مقصودا علیہ فی حق الاثم كما تقول فی الاكراه على الاعتاق وفي اکراه المجوسی على ذبح شاة
الغير ينتقل الفعل الى المكروه فی الاتلاف دون الذکاة حتی یحرم کذا هذا - اور مقتول کا قصاص
اکراہ کرنے والے پر واجب ہو گا بشرطیکہ قتل عمد ہو۔ شیخ مصنف نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور زفر رحمہ اللہ
نے کہا کہ جس مجبور نے اکراہ کی وجہ سے قتل کیا ہے اس پر قصاص واجب ہو گا اور ابو یوسف نے فرمایا کہ دونوں پر واجب نہ
ہو گا اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں پر واجب ہو گا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت قتل کا فعل اسی شخص سے محسوس
ہوا جس نے مجبور کو قتل کیا اور شرع نے اس کا حکم اسی پر برقرار رکھا اور اس کا حکم گناہ ہے یعنی مجبور پر گناہ ثابت رکھا تو اسی
پر قصاص واجب ہو گا۔ بخلاف ایسے اکراہ کے جو غیر کا مال تلف کرنے پر ہو کیونکہ اس کا حکم یعنی گناہ ساقط ہو گیا۔
تو یہ فعل دوسرے کی جانب مضاف ہوا یعنی اکراہ کرنے والے کی جانب مضاف ہوا پھر امام شافعی قائل مجبور کی جانب
اسی دلیل سے تمسک کرتے ہیں اور اکراہ کرنے والے پر بھی حد اس دلیل سے واجب کرتے ہیں کیونکہ قتل کا سبب برائی گنہگار

کرنا اسی کی جانب سے پایا جاتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں سبب براہیجنتہ کرنے کو ارتکاب فعل کا حکم ہے جیسا قصاص کے گواہوں میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا حکم ایک راہ سے اسی شخص پر مقصور رہا جس نے مجبور ہو کر قتل کیا بنظر اس کے کہ گناہ اسی کے ذمہ رہتا ہے اور اکراہ کرنے والے کی جانب بھی ایک راہ سے منسوب ہوا اس نظر سے کہ قتل کا باعث وہی ہوا پس دونوں کی جانب شبہ پیدا ہو گیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کرنے پر مقتضائے طبیعت آمادہ کیا گیا تاکہ وہ اپنی زندگی باقی رکھے تو وہ اکراہ کرنے والے کا آلہ ہو جائیگا ایسی چیزیں کہ جس میں آلہ ہو سکتا ہے اور وہ قتل ہے بایں طور کہ قتل اس کے اوپر ڈالے اور اپنے دین میں گناہ کرنے پر اس کا آلہ نہیں ہو سکتا ہے یعنی قتل میں دو معنی ہیں کہ ایک یہ کہ مقتول کا گلا کاٹ دینا تو اس میں اکراہ کرنے والے نے مجبور کو اپنا آلہ بنایا اور وہ آلہ ہو سکتا ہے۔ اور دوم یہ کہ قتل سے گناہ ہوتا ہے تو مجبور مذکورہ اس میں آلہ نہیں ہو سکتا بلکہ خود گناہگار ہو گا پس قتل قتل از راہ فعل کے مکروہ کی جانب مضاف ہوا اور از راہ گناہ کے مجبور پر مقصور رہا جیسے تم آزاد کرنے پر اکراہ کرنے میں کہتے ہیں یعنی مثلاً زید نے خالد کو اپنا غلام آزاد کرنے پر اکراہ کیا تو کہتے ہو کہ مال تلف کرنا اکراہ کرنے والے کے ذمہ ہے حتیٰ کہ زید ضامن ہے اور غلام کی ولادہ خالد کے واسطے کہتے ہو اور جیسے مجوسی کو خالد کی بکری ذبح کرنے پر اکراہ کرنے میں کہتے ہو کہ تلف کرتے کا فعل تو زید کی جانب مضاف ہو گا اور ذبح مضاف نہ ہو گا حتیٰ کہ اس کا کھانا حرام ہو گا پس اسی طرح یہاں ہے۔ قال وان اکراه علی طلاق امراته او غرق عبده ففعل وقع ما اکراه عليه عندنا خلافا للشافعي وقد مر فی الطلاق۔ اور اگر زید پر اس کی حور کو طلاق دینے یا اس کا غلام آزاد کرنے پر اکراہ کیا پس اس نے ایسا کیا تو جس چیز پر اکراہ کیا ہے تو واقع ہو جائیگی اور یہ ہمارا مذہب ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں واقع ہوگی چنانچہ کتاب الطلاق میں گذر چکا۔

قال ويرجع على الذي اكرهه بقيمة العبد لانه صلح الله له فيه من حيث الاتلاف فالضاف اليه فله ان يضمه موسرا كان او معسرا ولا سعاية على العبد لان السعاية انما تعجب للتخريج الى الحرية او لتعلق حق الغير وله يوجد واحد منهما ولا يرجع المكره على العبد بالضمان لانه مواخذ باتلافه۔ اور مجبور مذکور اپنے غلام کی قیمت اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ تلف کرنے کے حق میں مکروہ کے لیے شخص مجبور آلہ ہو سکتا ہے تو تلف کرنا اسی کی جانب مضاف ہوا تو اس کو اختیار ہوا کہ مکروہ سے تاوان لے خواہ خوش حال ہو یا تنگ دست ہو اور غلام پر سعایت واجب نہ ہوگی کیونکہ سعایت تو اس واسطے واجب ہوتی ہے کہ غلام اس حالت سے نکل کر آزادی کی طرف چلا جائے یا اس سے غیر کا حق متعلق ہو اور یہاں ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی اور اکراہ کرنے والا اس غلام سے اپنا تاوان واپس نہیں لے سکتا اس واسطے کہ مکروہ اس کے اتلاف میں مانور ہے۔ قال ويرجع بنصف مهر المرأة ان كان قبل الدخول وان لم يكن في العقد مسمى يرجع على المكره بما لزمه من المتعة لان ما عليه كان على شرف السقوط بان جاءت الفرقة من قبلها وانما يتأكد بالطلاق فكان اتلافاً للمال من هذا الوجه فيضاف الى المكره من حيث انه اتلاف بخلاف ما اذا دخل بها لان المهر تقرير بالدخول لا بالطلاق۔ اور زوجہ مطلقہ کا نصف مہر بھی مکروہ سے واپس لے گا بشرطیکہ طلاق قبل الدخول ہو اور یہ اس صورت میں کہ مہر مسمی ہو اور اگر مسمی نہ ہو تو جو کچھ متعہ اس کے ذمہ لازم آیا وہ مکروہ سے واپس لے گا کیونکہ دخول سے پہلے جو مہر اس کے اوپر تھا وہ ساقط ہونے کے کنارے لگاتار چنانچہ اگر عورت کی جانب سے جدائی واقع ہوتی تو سب ساقط ہو جاتا پس طلاق ہی کی وجہ سے یہ اس کے ذمہ منتظر ہو گیا پس اس راہ

سے یہ مال کا تلف کرنا ہے جو مکرمہ کی جانب مضاف ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہے کہ دخول سے پہلے طلاق پر اکراہ ہو بخلاف اس کے اگر بعد دخول کے اکراہ کیا تو مکرمہ مال مہر کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مہر کا تقرر بوجہ دخول کے ہو چکا نہ بوجہ طلاق کے تو مکرمہ ضامن نہ ہوگا۔ ولو اکرہ علی التوکیل بالطلاق والعتاق ففعل الوکیل جائز استحسانا لان الاکراہ مؤثر فی فساد العقد والوكالة لا تبطل بالشروط الفاسدة ويرجع علی المکرہ استحسانا لان مقصود المکرہ نوال ملکہ اذا باشر الوکیل والنذر لا يعمل فیہ الاکراہ لانه لا یحتمل الفسخ ولا رجوع علی المکرہ بما لزمہ لانه لا مطالب له فی الدنیا فلا یطالب به فیہا وكذا الیمین والظهار لا يعمل فیہا الاکراہ لعدم احتمالها الفسخ وكذا الرجعة والایلاء وانفی فیہ باللسان لانها تصح مع الهزل والخلع من جانبہ طلاق او یمین لا يعمل فیہ الاکراہ فلو كان هو مکرها علی الخلع دونها لزمها السبیل لرضاها بالالتزام۔ طلاق یا عتاق کے واسطے وکیل کرنے پر اکراہ کیا یعنی مجبور کیا کہ اپنی زوجہ کی طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے پر وکیل کرے پس اس نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس کی زوجہ کو طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا (توقیاً ساطلاق یا عتاق واقع نہ ہوگی اور یہی اما مالک و شافعی و احمد کا قول ہے)۔ اور استحساناً جائز ہے اس واسطے کہ اکراہ سے عقد فاسد ہوا کرتا ہے تو غایت یہ کہ عقد وکالت میں شرط اکراہ فاسد ہوگی حالانکہ وکالت ایسی شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی اور مجبور پر جو تاوان لازم آوے وہ اکراہ کرنے والے سے استحساناً واپس لے گا اس واسطے کہ مکرمہ کا مقصود یہ ہے کہ مجبور کی ملکیت اس کے وکیل کے فعل سے زائل ہو جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ اس میں اکراہ مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ وہ فسخ کے قابل نہیں ہے اور جو کچھ مجبور پر لازم آوے وہ مکرمہ سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ دنیا میں اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں تو مکرمہ سے دنیا میں اس کا مطالبہ نہ ہوگا اور یہی حال قسم و ظہار کا ہے کہ انہیں بھی اکراہ مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں بھی قابل فسخ نہیں ہیں اور یہی حکم طلاق سے رجعت کا اور ایلاء کا اور ایلاء میں زوجہ کی جانب زبانی جماع کرنے کا ہے کہ ان میں بھی اکراہ مؤثر نہیں ہے کیونکہ یہ چیزیں بطور ہزل صحیح ہو جاتی ہیں اور خلع دنیا بھی شوہر کی جانب طلاق یا قسم ہے کہ اس میں اکراہ مؤثر نہیں ہے پس اگر شوہر کو خلع دینے پر مجبور کیا گیا نہ عورت کو تو عورت کے ذمہ معارضہ خلع لازم ہوگا کیونکہ اس نے اپنی رضامندی سے اپنے اوپر لازم کیا۔ قال دان اکرہہ علی الزناء وجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ و الا ان یکرہہ السلطان وقال ابو یوسف ومحمد لا یلزمہ الحد وقد ذکرناہ فی الحدود۔ اگر زید کو زنا کرنے پر مجبور کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک زنا کرنے والے یعنی زید پر حد واجب ہوگی الا اس صورت میں کہ سلطان اکراہ کرے اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک حد نہیں واجب ہوگی اور ہم نے اس کو کتاب الحدود میں بیان کر دیا ہے قال اذا اکرہ علی الردۃ لم تبین امرأۃ منه لان الردۃ تتعلق بالاعتقاد لا تری انه لو كان قلبہ مطمئناً بالایمان لا یکفر و فی اعتقادہ الکفر شک فلا یتبث البینونۃ بالشک فان قالت امرأۃ قد بنت منک وقال هو قد اظهرت ذلك قلبی مطمئن بالایمان فالقول قوله استحساناً لان اللفظ غیر موضوع للفرقة وھی متبذل الاعتقاد ومع الاکراہ لا یدل علی التبذل فكان القول قوله بخلاف الاکراہ علی الاسلام حیث یصیر بہ مسلماً لانه لما احتتم واحتمل رجحنا الاسلام فی الحالین لانه یعلو ولا یعلی و ہذا بیان الحكم اما فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اذا لم یعتقدہ فلیس ببسملہ ولو اکرہ علی الاسلام حتی حکم باسلامہ ثم رجع لم یقتل لتبکن الشبهة وھی دائرۃ لقتل ولو قال الذی اکرہ علی اجراء کلمۃ

الکفر اخبرت عن امر ما ض ولما کن فعلت بانئت منه حکما لا دیانة لانه اقرانه طائع باتیان مالہ یکرہ
 علیہ وحکمہ هذا الطائع ما ذکرناہ ولو قال ارادت ما طلب منی وقد خطر بیالی الخبر عما مضی بانئت دیانة
 وقضائه اقرانه یبتدی بالکفر ہانما بہ حیث علم لنفسہ مخلصا غیرہ علی هذا اذا کراہ علی الصلوۃ للصلیب
 وسب محمد النبی علیہ السلام ففعل وقال نویت بہ الصلوۃ للہ تعالیٰ ومحمدًا اخر غیر النبی علیہ السلام بانئت
 منہ قضاء لا دیانة ولو صلی للصلیب وسب محمد النبی علیہ السلام وقد خطر ببالہ الصلوۃ للہ تعالیٰ
 وسب غیر النبی علیہ السلام بانئت منہ دیانة وقضاء لما مرو قد قریناہ زیادة علی هذا فی
 کفایۃ المنتہی واللہ اعلم۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مرتد ہو جانے پر اکراہ کیا تو اس کی زوجہ اس سے بائنے نہ ہوگی
 کیونکہ مرتد ہو جانا تو اعتقاد کے ساتھ متعلق ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دل اس کا ایمان کے ساتھ مطمئن ہو تو کافر نہیں ہوتا ہے
 اور یہاں اس کے اعتقاد کفر میں شک ہے تو شک کی وجہ سے باتن ہونا ثابت نہ ہوگا پھر اگر اس کی زوجہ نے کہا کہ میں تجھ
 سے بائنے ہو گئی یعنی تیرے دل میں بھی ایسا ہی اعتقاد تھا جیسا تو نے منہ سے کہا حتیٰ کہ تو درحقیقت مرتد ہوا اور میں بائنے ہو
 گئی اور شوہر نے کہا کہ میں نے صرف زبان سے اظہار کیا اور میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو استحسانا شوہر کا قول قبول ہو
 گا۔ اس واسطے کہ یہ لفظ جدائی کے واسطے موضوع نہیں ہے بلکہ فرقت تو اعتقاد بدل جانے سے لازم آتی ہے۔ اور اکراہ و
 زبردستی کے ساتھ یہ دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کا اعتقاد بدل گیا تو قول شوہر ہی کا قبول ہوگا۔

بخلاف اسکے اگر مسلمان ہونے پر اکراہ کیا گیا تو وہ اس سے مسلمان ہو جائیگا کیونکہ جب احتمال ہے کہ وہ دل سے مسلمان
 ہوا اور یہ بھی احتمال ہے کہ دل سے مسلمان نہیں ہوا تو ہم نے دونوں حالتوں میں اسلام کو ترجیح دی کیونکہ اسلام بالارہست ہے
 اور زبردستی نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ صرف حکم قضاء کا بیان ہے یعنی قاضی اس کے اسلام کا حکم دے دیا اور رباعند اللہ تعالیٰ پس
 اگر اس نے اسلام کا اعتقاد نہ کیا تو وہ مسلمان نہیں ہے۔ اور اگر اسلام پر اکراہ کیا گیا حتیٰ کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم دیا
 گیا پھر وہ اسلام سے پھر گیا تو قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ یہاں شبہ قائم ہے اور شبہ ایسی چیز ہے جس سے قتل دفع کیا جاتا ہے
 اور اگر اس شخص نے جس پر کلمہ کفر بولنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے کہا کہ میں نے ایک امر گذشتہ کی خبر دی تھی حالانکہ میں
 نے ایسا نہیں کیا تھا یعنی شوہر نے عورت کے جواب میں یہ کہا کہ میں نے مکرہ کے کہنے سے یوں کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے
 کفر کیا تو میری مراد یہ تھی کہ گذشتہ زمانہ کی جھوٹ خبر دل یعنی میں نے کسی زمانہ میں کفر کیا تھا حالانکہ یہ جھوٹ خبر تھی یعنی میں نے
 کبھی کفر نہیں کیا تھا تو اس صورت میں قاضی حکم کر لیا کہ اس کی عورت بائنے ہو گئی لیکن ازراہ دیانت یہ حکم نہ ہوگا اور حکم قاضی کی وجہ
 یہ ہے کہ اس نے اس امر کا اقرار کیا کہ بخوشی خاطر وہ ایسا لفظ بولا جس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا تو جو شخص اس طرح بخوشی کہے اس
 کا یہی حکم ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اگر اس نے کہا کہ مکرہ نے جو کچھ کہا میں بخوشی ارادہ کیا لیکن میرے دل میں گذشتہ زمانہ کی خبر تھی
 تو اس کی زوجہ قضاء و دیانتہ بائنے ہو جائیگی اس واسطے کہ اس نے اقرار کیا کہ اس نے ہزل کے طور پر ابتداء کفر کیا کیونکہ اس نے
 اپنی ذات کے واسطے دوسرا مخلص جان لیا سوائے ابتداء کفر کے یعنی اس شخص نے کفر پیدا کرنے کا اقرار کیا اور ہزل یہ کیا
 کہ اگر زمانہ ماضی سے جھوٹ خبر دینے کی نیت کرتا تو کفر سے بچ جاتا ہے مگر پھر بھی اس نے وہی ارادہ کیا جو مکرہ کی مراد تھی۔ تو وہ
 دیانتہ بھی بائنے ہو جائیگی۔ اور اگر اسے کہا کہ میرے دل میں کچھ خیال نہیں آیا لیکن میں نے تو آئندہ زمانہ کے واسطے
 یہ لفظ کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا حالانکہ میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو استحسانا اس کی زوجہ بائنے نہ ہوگی۔ البسوط
 والذخیرہ ع۔ دلی ہذا اگر صلیب کے واسطے نماز پڑھنے کے لیے اکراہ کیا گیا یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنے کے

واسطے اکراہ کیا گیا پس اُس نے ایسا کیا اور کہا کہ میں نے نماز میں اللہ کے واسطے نیت کی تھی اور بدگوئی میں سوائے محمد کے دوسرے محمد کی نیت کی تھی تو حکم قاضی میں اُس کی زوجہ بائنتہ ہو جائیگی مگر دیانتہ بائنتہ نہیں ہوگی۔ اور اگر اُس نے صلیب کے واسطے نماز پڑھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہا اور اُس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی نماز کا اور سوائے آنحضرت کے غیر کی بدگوئی کا خیال آیا تو اُس کی زوجہ قضاء و دیانتہ بائنتہ ہو جائیگی بدلیل مذکورہ بالا۔ اور کفایہ المنہی میں ہم نے اس سے زیادہ توضیح کی واللہ تعالیٰ اعلم۔ فے خلاصہ فرق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی پر اکراہ کیا گیا تو تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ اُس کے دل میں ایک نصرانی کا خیال آیا جس کا نام محمد تھا پس وہ کہتا ہے کہ میں نے اسی نصرانی کو بُرا کہا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس نصرانی کا خیال آیا مگر میں نے مکر کے ارادہ کے موافق آنحضرت کو کہا مگر میں راضی نہیں تھا تیسری صورت یہ کہ وہ کہتا ہے کہ میرے دل میں کچھ خیال نہیں آیا اور میں نے مجبور ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہا اور میں دل سے راضی نہیں تھا تو پہلی صورت میں کافر نہ ہوگا اس واسطے کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا نہیں کہا اور تیسری صورت میں بھی کافر نہیں ہوگا کیونکہ اُس نے اکراہ سے مضطر ہو کر ایسا کیا حالانکہ دل سے مطمئن تھا اور دوسری صورت میں کافر ہو جائیگا کیونکہ اُس نے کفر سے چھوٹنے کا موقع پایا پھر بھی مکر کے ارادہ کے موافق کیا اور اُس پر مسخر اپن یہ کہ میں راضی نہ تھا پس یہ قضاء و دیانتہ کفر ہے۔

کتاب الحج

یہ کتاب حجر کے بیان میں ہے

حجر کے معنی تو منع کے ہیں اور یہاں کسی سبب سے تصرفات کو کسی حد پر رکھ کر زائد اختیارات سے منع کرنا مراد ہے۔ مجر جس کو منع کیا گیا ہو اور اس کے مقابل اذن بولتے ہیں یعنی اجازت دیا گیا۔ قال الاسباب الموجبة للحجر ثلثة الصغر والرق والجنون فلا يجوز تصرف الصغير الا باذن وليه ولا تصرف العبد الا باذن سيده ولا يجوز تصرف المجنون المغلوب بحال اما الصغر فلنقصان عقله غير ان اذن الولي آية اهليته والرق لرعاية حق المولى كيلا يتعطل منافع عبده ولا يملك رقبته بتعلق الدين به غير ان المولى بالاذن رضى بفوات حقه والجنون لا يجمعه الاهلية فلا يجوز تصرفه بحال اما العبد فاهل في نفسه والصبي يرتقب اهليته فلهذا وقع الفرق - جو اسباب کہ حجر واجب کرتے ہیں وہ تین ہیں صغر و رقیت و جنون پس صغیر کا تصرف جائز نہیں مگر جبکہ اُس کا ولی اجازت دے اور غلام کا تصرف جائز نہیں مگر جبکہ اُس کا مولے اجازت دے اور جنون مغلوب العقل کا تصرف کسی حال میں جائز نہیں ہے پس صغیر میں تو نقصان عقل کی وجہ سے جواز نہیں ہوتا لیکن ولی کا اجازت دینا اس امر کی دلیل ہے کہ اس میں لیاقت تصرف موجود ہے۔ اور رقیت میں ممانعت بوجہ رعایت حق مولیٰ کے ہے۔ تاکہ اس کے غلام کے منافع بیکار نہ ہوں اور قرضہ سے اس کی گردن بچس کر دوسروں کی ملک میں نہ جاوے لیکن اگر مولے نے اس کو خود اجازت دیدی تو وہ اپنے حق ضائع ہونے پر خود راضی ہو گیا۔ اور جنون ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ میں لیاقت تصرف مجتمع نہیں ہوتی ہے یعنی جنون اور لیاقت تصرف عقلی دونوں یکجا نہیں ہوتی ہیں تو اس کا

تصرف کسی حال میں نہیں جائز ہے۔ رہا غلام تو وہ بذات خود لیاقت رکھتا ہے اور صغیر میں لیاقت کا انتظار ہے۔ پس اسی
تقریر سے فرق بھی ظاہر ہو گیا۔ **فے** اور کبھی مجنون ایسا ہوتا ہے کہ کچھ دنوں جنون اور کچھ دنوں افاقہ ہے مگر ایک
مہینہ سے کم دورہ ہے تو حالت افاقر میں بمنزلہ تندرست ہے۔ قال ومن باع من هؤلاء شیئاً واشتری وهو
يعقل البيع ويقصده فالولی بالخيار ان شاء اجازته اذا كان فيه مصلحة وان شاء فسخه لان التوقف
في العبد لحق المولی فيتخير فيه وفي الصبی والمجنون نظر الھما في تحری مصلحتھما ولا بد ان یعقلا البیع
لیوجد رکن العقد فینعقد موقوفاً علی الاجازة والمجنون قد یعقل البیع ويقصده وان كان لا یرجح
المصلحة علی المفسدة وهو المعتوه الذی یصلح وکیلاً عن غیرہ کما بینا فی الوكالة فان قیل التوقف
عندکھ فی البیع اما الشراء فالاصل فیہ النفاذ علی المباشرة نعم اذا وجد نفاذ علیہ کما فی شراء
الفضولی وھہنا لم یجد نفاذ العدم الادھلیة او لضرر المولی فوقفتا۔ اگر طفل یا غلام یا مجنون جس کو کبھی افاقہ
بھی ہو جاتا ہے ان میں سے کسی نے کوئی چیز بیچی یا خریدی درحالیکہ وہ بیع کو سمجھتا اور قصد کرتا ہے تو ولی کو اختیار ہے
چاہے اجازت دے بشرطیکہ اُس میں بہتری ہو اور چاہے فسخ کرے کیونکہ غلام کے تصرف میں حق موسیٰ کی وجہ سے توقف
تھا تو موسیٰ کو اختیار دیا گیا۔ اور طفل و مجنون کی صورت میں اُن کی حالت کی بہتری دیکھنے پر توقف تھا تو ولی اُن کے حق میں
بہتری دیکھے گا

پھر یہ شرط ہے کہ عقد کے وقت یہ لوگ بیع کو سمجھتے ہوں تاکہ عقد کارکن پایا جائے پس وہ اجازت پر موقوف رہیگا اور مجنون
کبھی بیع کو سمجھتا اور اُس کا قصد کرتا ہے اگرچہ بہتری کو برائی پر ترجیح نہیں دے سکتا اور اسی کو محتوہ کہتے ہیں جو غیر کی طرف سے
دکیل ہو سکتا ہے جیسا ہم نے وکالت میں بیان کیا ہے اگر اعتراض ہو کہ توقف تو تمھارے نزدیک بیع میں ہے اور رہی خرید
تو اُس میں اصل یہ ہے کہ خریدار فاعل پر نافذ ہو جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں بشرطیکہ وہ نفاذ پاوے جیسے فضولی کی خرید میں ہوتا
ہے اور یہاں اُس نے نفاذ اس وجہ سے نہیں پایا کہ طفل و مجنون میں لیاقت نہیں ہے اور غلام میں اُسکے موسیٰ کا ضرر ہے۔
لہذا ہم نے توقف کیا۔ قال وھذہ المعانی الثلاثة توجب الحجر فی الاقوال دون الافعال لانه لا مردولھا لوجودھا لحسا ومشاهدة
بخلاف الاقوال لان اعتبارھا بوجودہا بالشرع والقصد من شرطہ۔ پھر یہ تینوں باتیں یعنی صغر و قیوت و جنون صرف اقوال
میں جبر واجب کرتے ہیں نہ افعال میں کیونکہ افعال سے چارہ نہیں ہے اس واسطے کہ وہ محسوس و مشاہدہ کے طور پر موجود۔
ہوتے ہیں (حتیٰ اگرچہ کسی شخص کے قرابہ پر گھر توڑ دے یا غلام یا مجنون کسی کا مال تلف کر دے تو فی الحال تاوان واجب
ہوگا) بخلاف اقوال نے کیونکہ ان کے اقوال کا اعتبار موجود ہونے میں بذریعہ شرع کے ہوتا ہے۔ حالانکہ شرع نے اعتبار
نہیں کیا اور اعتبار کی شرط یہ ہے کہ قصد ہو **فے** اور طفل و مجنون کا قصد بوجہ تصور عقل نہیں ہے اور غلام میں اگرچہ
قصد ہے لیکن دے پر بے اختیار ضرر لازم آنے کی وجہ سے معتبر نہیں ہے۔ الا اذا كان فعلاً يتعلق به حکم
یسند سنی بالشبهات کالحدود والقصاص فیجعل عدم القصد فی ذلك شبهة فی حق الصبی والمجنون۔
بالکلمتینوں اسباب مذکورہ سے افعال میں جبر لازم نہیں ہے مگر جبکہ ایسا فعل ہو جس سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو شبہات
سے درک کیا جاتا ہے۔ جیسے حدود و قصاص کو ایسے فعل میں قصد نہ ہونا طفل و مجنون کے حق میں شبہہ قرار دیا جائیگا
قال والصبی والمجنون لا یصح عقودھما بینا ولا یصح
طلاقھما ولا اعتاقھما لقوله علیہ السلام کل طلاق واقع الا طلاق الصبی

والمعتوه والاعتاق یتمحض مضرة ولا وقوف للصبي على المصلحة في الطلاق بحال لعدم الشهوة ولا وقوف للولي لعدم التوافق على اعتبار بلوغه حد الشهوة فلهذا لا يتوقفان على اجازته ولا ينفذان بمباشرة بخلاف سائر العقود -

اور طفل و مجنون کا کوئی عقد یا اقرار صحیح نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ عقل و قصد ندارد ہے اور ان دونوں کی طلاق یا اعتاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر طلاق واقع ہوتی ہے سوائے طلاق طفل و معتور کے۔ اور آزاد کرنا محض مضرت ہے اور طفل کو طلاق میں کسی حال میں مصلحت پر وقوف نہ ہوگا کیونکہ شہوت ندارد ہے اور ولی کو بھی اس بات پر وقوف نہیں ہو سکتا کہ طفل و اسکی زوجہ میں موافقت نہیں ہے یا اعتبار طفل کے حد شہوت تک پہنچنے کے یعنی بعد بالغ ہونے کے دونوں میں موافقت نہ ہونا اس کے ولی کو بھی معلوم نہیں ہو سکتا لہذا ولی کی اجازت پر طلاق یا اعتاق مؤثر نہیں ہوتا اور ولی کے خود کرنے سے بھی طفل و مجنون کا طلاق و عتاق نافذ نہیں ہوتا بخلاف دیگر عقود کے۔ وان اتلفا شيئا لزمهما ضمانه احياء لحق المتلف عليه وهذا لان كون الاتلاف موجبا لا يتوقف على القصد كالذي يتلف بانقلاب النائم عليه والحائط المائل بعد الاشارة بخلاف القوي على ما بينا -

اگر طفل مجنون نے کسی چیز کو تلف کر دیا تو دونوں پر اسکی ضمان واجب ہوگی تاکہ جسکا مال تلف ہوا ہے اس کا حق ضائع نہ ہو اور اس کی وجہ یہ کہ اتلاف کا موجب ضمان ہونا کچھ قصد پر موقوف نہیں ہے۔ مثلاً سوتا ہوا اگر کسی چیز پر گر پڑے اور تلف کرے تو ضامن ہوتا ہے جس شخص کی دیوار جھکی ہوتی ہے اگر اس کو گواہوں کے سامنے اطلاع دیدی جتنی اور اس نے بند و بست نہ کیا یہاں تک کہ وہ گری اور کچھ تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے بخلاف نفرت قوی کے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے

ف اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مرفوعاً واقع ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے ایک سوتے ہوئے سے یہاں تک کہ بیدار ہوا اور مبتلا تھے جنوں سے یہاں تک کہ اچھا ہوا اور طفل سے یہاں تک کہ بالغ ہو۔ رواہ الحاکم و ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ اور اس کی اسناد میں حماد بن ابی سلیمان استناد ابو حنیفہ ہیں جن کے حفاظ میں ابن سعد و انش نے کلام کیا لیکن نسائی و عیسیٰ بن یحییٰ بن معین امام جرح و تعدیل وغیرہم نے کہا کہ ثقہ ہے اور یہی معنی حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ابوداؤد و حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے اور حاکم نے حدیث ابوقتاہ رضی اللہ عنہ اور نیزار نے حدیث ابوہریرہ سے اور طبرانی نے حدیث ترمذی و شداد رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے پس معنی یہ ہیں کہ گناہ آخرت ان لوگوں سے اٹھا دیا گیا ہے۔ قال فاما العبد فاقرانه نافذ في حق نفسه لقيام اهليته غير نافذ في حق مولاه ، حاية بجانبه لان نفاذه لا يعرى عن تعلق الدين بوقبته او كسبه دكل ذلك اتلاف ماله - رہا غلام تو اس کا اقرار اپنے حق میں نافذ ہے کیونکہ اس میں اقرار کی لیاقت موجود ہے اور اپنے مولے کے حق میں نافذ نہیں ہے یعنی اگر اس نے اقرار کیا کہ میں نے زید کا مال ہزار روپیہ قیمت کا تلف کر دیا تو غلام مذکور بعد آزاد ہونے کے پھر اجائیگا اور فی الحال بوجہ حق مولے کے مانوڑ نہ ہوگا کیونکہ اس میں جانبین کی رعایت ہے کیونکہ اگر کا اند ہر غلام کے ربی یا کمائی سے فرستہ تعلق ہو جانے سے خالی نہیں ہے اور ہر ایک صورت میں مولے کے مال کا اتلاف ہے۔ قال فان اقرب مال لزمه بعد الحرية لوجود الاهلية ونحو ال مانع ولا يلزمه في الحال لقيام المانع - پس اگر غلام نے کسی مال کا اقرار کیا تو بعد از آزادی کے اس پر لازم ہوگا کیونکہ لیاقت اقرار موجود ہے اور رک زائل ہو گئی اور فی الحال مانوڑ نہ ہوگا کیونکہ رک مہرور ہے۔

وان اقرب جدار قصاص لزمه في الحال لانه مبقى على اصل الحية في حق الدم حتى لا يصح اقرار المولى عليه بذلك۔ اور اگر حد یا قصاص کا اقرار کیا تو فی الحال لازم ہوگا کیونکہ قصاص کے حق میں غلام اپنی اصلی آزادی پر باقی رکھا گیا حتیٰ کہ مولے اپنے غلام پر حد یا قصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوتا ہے۔ وینفذ طلاقه لمارئینا ولقوله عليه السلام لا يملك العبد والمكاتب شيئا الا الطلاق ولا نه عارف بوجه المصلحة فيه فكان اهلا وليس فيه ابطال ملك للمولى ولا تقويت منفعه فينفذ والله اعلم۔ اور غلام کا طلاق دینا نافذ ہو جائیگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی اور بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ غلام و مکاتب کو کوئی ملکیت نہیں ہے سوائے طلاق کے۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق میں غلام اپنی مصلحت کو پہچانتا ہے تو اس کو طلاق کی لیاقت حاصل ہے۔ اور اس میں ملک مولے یا اس کے منافع نہیں ملتے ہیں واللہ اعلم۔ مصنف نے جو حدیث ذکر کی یہ نہیں پائی جاتی ہے۔ مگر ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی کہ ایک غلام نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا کہ میرے مولے نے اپنی باندی مجھے بیاہ دی اور اب وہ چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان تفریق کر دے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر چڑھ کر فرمایا کہ اے لوگو کیا حال ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر چاہتا ہے کہ دونوں کو جدا کر دے حالانکہ طلاق دینی دے سکتا ہے جس نے ساق پکڑی ہے۔ اس کی اسناد میں عبداللہ بن بسید ہے اما احمد و طحاوی نے کہا کہ ثقہ ہے اور یہ کافی ہے اگرچہ دوسروں نے کلام کیا۔

باب الحجر للفساد!

یہ باب فساد کی وجہ سے مجبور کرنے کے بیان میں ہے

قال ابو حنیفة لا يحجر على الحر العاقل البالغ السفیه وتصرفه في ماله جائز وان كان مبذرا مفسدا يئلف ماله فيما لا غرض له فيه ولا مصلحة وقال ابو يوسف ومحمد وهو قول الشافعي يحجر على السفیه ويمنع من التصرف في ماله لانه مبذر ماله بصرفه لا على الوجه الذي يقتضيه العقل فيحجر عليه نظرا له اعتبارا بالصبي بل اولى۔ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ آزاد عاقل بالغ بیوقوف پر حرج نہ کیا جائیگا بلکہ اس کا تصرف اپنے مال میں جائز ہے۔ اگرچہ وہ ایسا فضول خرچ ہو کہ اپنا مال ایسے کاموں میں صرف کر دے جس میں اس کی کوئی غرض و مصلحت نہیں ہے اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی و احمد و اکثروں نے کہا کہ بیوقوف آدمی مجبور کر دیا جائیگا اور اپنے مال میں نقصن کرنے سے منع کر دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے کہ مال کو بمقتضائے عقل خرچ نہیں کرتا ہے پس اس کی بہتری کے واسطے اس کو مجبور کر دیا جائے جیسے طفل کو مجبور کیا جاتا ہے بلکہ طفل سے بدرجہ اولیٰ مجبور کیا جائیگا۔ لان الثابت في حق الصبي احتمال التبذير وفي حقه حقيقته ولهذا منع عنه المال ثم هو لا يفيد بدون الحجر لانه يتلف بلسانه ما منع من يده ولا بي حنیفة انہ مخاطب عاقل فلا يحجر عليه اعتبارا بالرشيد وهذا لان في سلب ولايته اهدار آدمية والعاقبة بالبهاثة وهو اشد ضررا من التبذير فلا يتحمل الا على لدفع الادنى حتى لو كان في الحجر دفع ضرر عام كالحجر على المتطهب

الجاهل والمفتی الماجن والمکاری المفلس جائز فیما یروی عنه اذ هو دفع ضرر الاعلی بالادنی ولا یصح القیاس علی منع المال لان الحجر ابلغ منه فی العقوبة ولا علی الصبی لانه عاجز عن النظر لنفسه وهذا قادر علیہ نظره الشارع مرة باعطاء الالة القدیمة والجری علی خلافه لسوف اختیاسا ومنع المال مفید لان غالب السفه فی الهبات والتبرعات والصدقات وذلك یقف علی الید - اور اولی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ طفل کے حق میں فضول خرچی واسراف کا احتمال ثابت ہے اور اس شخص میں درحقیقت فضول خرچی موجود ہے اسی وجہ سے وہ مالی تصرف سے منع کر دیا گیا پھر خالی ممانعت بدو مجبور کرنے کے نافع نہ ہوگی۔ کیونکہ جس چیز سے اس کا ہاتھ روکا گیا اس کو وہ زبان سے تلف کرے گا لہذا مجبور کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کو اس قدر عقل موجود ہے کہ جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو مخاطب کیا یعنی اگر طفل کی طرح بے عقل ہوتا تو ایمان و شرائع سے مخاطب نہ ہوتا۔ پس وہ مجبور نہیں کیا جائے گا جبے درستی کے ساتھ تصرف کرنے والا منع نہیں کیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولایت چھین لینا گویا اس کو آدمیت سے گرا کر جانوروں میں ملا دینا ہے حالانکہ اس کا ضرر بہ نسبت فضول خرچی کے زیادہ ہے تو ادنی ضرر کے پیچھے اعلیٰ ضرر نہیں اٹھایا جائے گا۔ ہاں اگر مجبور کرنے میں ضرر عام دفع ہوتا ہو جیسے ایک جاہل شخص طبیب بن بیٹھایا جاہل بے پروا آدمی مفتی بن بیٹھا تو وہ مجبور کر دیا جاتا ہے یا ایک مفلس آدمی جس کے پاس جانور وغیرہ نہیں ہیں وہ کرایہ دینے کا ٹھیکہ دار بناتا تو ان سب کو مجبور کر دینا بروایت ابو حنیفہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ کیونکہ یہ ادنی ضرر کے ذریعہ سے اعلیٰ ضرر کا دفعیہ ہے اور مال سے روکنے پر قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ مجبور کرنے کی سزا اس سے بڑھ کر ہے اور طفل پر بھی قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو اپنے معاملہ میں بہتری کی فکر کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور اس شخص کو یہ قدرت حاصل ہے کیونکہ اس کو آزادی و عقل و بلوغ دیا گیا ہے لیکن وہ اپنی بدچلنی سے اس کے خلاف راہ چلتا ہے اور مال کا روک دینا مفید ہے کیونکہ اکثر بیوقوفیاں بہہ و تبرع و صدقات میں ہوتی ہیں اور یہ مال کے قبضہ پر موقوف ہے یعنی جب اس کے قبضہ میں کچھ نہ ہو تو کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ عینی نے لکھا کہ میں نے مصر کے شہروں میں جاہلوں کا ایک گروہ دیکھا جو فقہاء و اہل علم کے لباس میں بن بیٹھے اور ظالموں و اہل دولت کے موافق ہو کر مناسب جلیلہ حاصل کئے اور ان لوگوں کو ان کی خواہشوں کے موافق فتویٰ دیئے۔ چنانچہ میں نے ثقہ لوگوں سے سنا کہ ان میں سے ایک نے سلطان مصر کو غلاموں سے اغلام مباح ہونے کا فتویٰ دیا اور یہ دلیل لایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اوما ملککم ایما نکم۔ اور دوسرے نے شراب مصر مباح ہونے کا فتویٰ دیا اس دلیل سے کہ اس میں جھاگ نہیں آتی ہیں حالانکہ وہی حرمت کی شرط ہے اور تیسرے نے رقص جائز ہونے کا فتویٰ اس دلیل سے دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مسجد کے احاطہ میں حبشی چڑھے کی ڈھالوں و حربہ سے کھینٹتے تھے اور گانا جائز ہونے کا فتویٰ دیا کہ دو لڑکیاں گاتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ ہم کو ان کے شر سے بچاوے جن کی کوشش اس دنیا کی زندگی کے واسطے ہے اور آخرت میں خوار و بے بہرہ ہیں انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں ایسے اقوال سے سلطان و امرا کا انعام مقصود تھا۔ اور زیادہ انوس اس زمانہ میں ہے کہ ان مفتیوں کے بھائی جو اس زمانہ میں موجود ہیں

وہ سلطان و امرا کو نہیں پاتے تو عوام کو ان کی خواہشوں کے موافق فتویٰ دیتے ہیں پس یہ ان سے بھی بدتر ہیں۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذاجر القاضی علیہ ثم رفع الی قاض آخر فالبطل حجره واطلق عنه جازلان الحجر منه
فتویٰ ولس بقضاء الایری انه لم یوجد المقضی له والمقضی علیہ ولو کان قضاء فنفس القضاء مختلف
فیہ فلا بد من الامضاء لورفع تصرفہ بعد الحجر الی القاضی المحجور والی غیرہ فقضی ببطلان تصرفہ
ثم رفع الی قاض آخر انحرى نفذ ابطله لاتصال الامضاء به فلا یقبل النقص بعد ذلك۔ اور اگر قاضی
نے اس کو مجبور کر دیا پھر دوسرے قاضی کے پاس مرافعہ کیا گیا پس اس نے حجر توڑ دیا اور اس کو مختار کر دیا
تو جائز ہے کیونکہ قاضی کی طرف سے مجبور کرنا ایک فتویٰ ہے اور حکم قضاء نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
مدعی و مدعا علیہ نہیں پایا گیا اور اگر مان لیا جاوے کہ یہ حکم قضاء تھا تو نفس قضاء میں اختلاف ہے تو اس
کا ناذکرنا ضرور ہے حتیٰ کہ اگر حجر کے بعد اس کا کوئی تصرف اسی قاضی کے پاس پیش ہوا جس نے حجر کیا
ہے یا دوسرے کے پاس گیا پس اس نے اس کا تصرف باطل ہونے کا حکم دے دیا۔ پھر قاضی کے
پاس مرافعہ کیا گیا تو وہ اس کے بطلان کو پورا کرے گا کیونکہ اس کے ساتھ حکم قاضی متعلق ہو چکا اب اس
کے بعد وہ نہیں ٹوٹ سکتا ہے۔ ثم عند ابی حنیفہ "اذا بلغ الغلام غیر رشید لم یسلم الیہ مالہ حتی
یبلغ خمساً وعشرين سنة فان تصرف فیہ قبل ذلك فقد تصرفہ فاذا بلغ خمساً وعشرين سنة یسلم
الیہ مالہ وان لم یؤنس منه الرشید وقال لا یدفع الیہ مالہ ابد حتی یؤنس رشداً ولا یجوز تصرفہ فیہ۔
پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر طفل ایسی حالت سے بالغ ہوا کہ اس کو تصرفات کا ٹھیک ڈھنگ
نہیں ہے تو اس کو اس کا مال نہیں دیا جائے گا یہاں تک کہ پچیس سال کا ہو جاوے۔ پھر اگر اس نے
اس سے پہلے مال میں تصرف کیا تو نافذ ہوگا پھر جب وہ پچیس برس کا ہو گیا تو اس کا مال اس کو دے
دیا جائے گا اگرچہ اس سے ٹھیک ڈھنگ ظاہر نہ ہوں اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کو اس کا مال
کبھی نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اس سے ٹھیک ڈھنگ ظاہر نہ ہوں اور اس سے پہلے اس کا
تصرف اس مال میں جائز نہیں ہے۔ لان علة المنع السیفہ فیبقی مابقی العلة وصار كالصبا ولا بی حنیفہ
ان منع المال عنه بطریق التادیب ولا یتادب بعد هذا ظاهراً وغالباً الا تری انه قد یصیر جذا فی
هذا السن فلا فائدة للمنع فلزم الدفع ولان المنع باعتبار اثر الصبا وهو فی اوائل البلوغ ینقطع
بتطاول الزمان فلا یبقی المنع ولهذا قال ابو حنیفہ "لو بلغ رشیداً ثم صار سفیهاً لا ینع المال عنه
لانه لیس باثر الصبا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت کی علت تو بوقونی ہے تو جب تک
علت باقی رہے گی ممانعت بھی باقی رہے گی اور یہ مثل بچپن کے ہو گیا کہ جب تک بچپن باقی رہتا
ہے تب تک طفل کو اجازت نہیں ہوتی ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال اس سے روکنا بطریق تادیب ہے اور پچیس برس کے
بعد بظاہر وغالب احوال اس کو تادیب نہیں آتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کبھی وہ اس سن میں دادا ہوجاتا
ہے مثلاً بارہ برس میں اس کے لڑکا پیدا ہوا اور بارہ برس کے بعد اس کے لڑکے کے لڑکا پیدا ہوا تو
وہ پچیس برس کی عمر میں دادا ہو گیا تو روکنے میں کوئی فائدہ نہ ہوا۔ پس لازم آیا کہ اس کو اس کا مال دے دیا

جائے اور اس دلیل سے کہ روکنا باعتبار اثر طفولیت کے تھا اور وہ ابتداء بلوغ کا زمانہ ہے پھر
 زمانہ دراز گزرنے سے یہ اثر منقطع ہو جاتا ہے تو ممانعت باقی نہیں رہی۔ اسی واسطے ابو حنیفہؒ نے
 فرمایا کہ بالغ ہونے کے وقت اگر وہ نیک ڈھنگ تھا پھر ہو تو اس کو مال سے منع نہ کیا
 جائے گا کیونکہ طفولیت کا اثر اب نہیں ہے۔ ثم لا تباقی التفریع علی قولہ وانما التفریع علی قول من
 یرى الحجر فعندہا لصاح الحجر لا ینفذ بیعہ اذا باع توفير الفائدة الحجر علیہ وان کان فیہ مصلحة اجازہ الحاکم
 لان رکن التصرف قد وجد والتوقف للنظر له وقد نصب الحاکم ناظر له فیتحرى المصلحة فیہ کما فی الصبی
 الذی یعقل البیع ویقصدہ ولو باع قبل حجر القاضی جاز عند الی یوسف لانہ لا بد من حجر القاضی
 عندہ لان الحجر دائر بین الضرر والنظر والحجر لنظرہ فلا بد من فعل القاضی وعند محمد لا یجوز لانہ یبلغ
 محجوراً عندہ اذ العلة هی السفہ بمنزلة الصبا د علی هذا الخلاف اذا بلغ رشیداً ثم صار سفیہا وان اعتق
 عبداً نفذ عتقہ عندہما وعند الشافعی لا ینفذ والا صل عندہما ان کل تصرف یؤثر فیہ الہزل یؤثر فیہ
 الحجر وما لا فلا لان السفیہ فی معنی الہازل من حیث ان الہازل ینخرج کلامہ لاسی نہج کلام العقل لا اتباع
 الہوی وکما برہ العقل لا لانتقامان فی عقلہ وکذا لک السفیہ والعتق مما لا یؤثر فیہ الہزل فیسح۔ نہ والا صل
 عندہ ان الحجر بسبب السفہ بمنزلة الحجر بسبب الرق حتی لا ینفذ بعدہ شی من تصرفاتہ الا الطلاق کما
 للمرقوق والاعتاق لا یصح من الرقیق فکذا لک من السفیہ واذا صلح عندہما کان علی العبد ان یسعی فی
 قیمته لان الحجر بمعنی النظر وذلک فی رد العتق الا انہ متعذر فیحجب ردہ برد القیمۃ لہا فی الحجر علی المریض
 وعن محمد انہ لا یجب السعاۃ لانہا لو وجبت انما تجب حقاً لمقتتہ والسعاۃ ما عہد وجوبہا فی الشرع
 الا لحق غیر المعتق۔ پھر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر مسائل حجر کی تفریع نہیں ہو سکتی
 ہے یعنی اس واسطے کہ امام ابو حنیفہؒ حجر کو جائز ہی نہیں کہتے ہیں۔ پس مسائل کی تفویعات اسی امام کے
 قول پر ہے جو حجر کو جائز کہتا ہے۔ پس صاحبین کے نزدیک جب حجر صحیح ہے تو محجور کی بیع نافذ نہ ہوگی
 جب وہ بعد حجر کے فروخت کرے تاکہ حجر کا فائدہ پورا ہو اور اگر اس میں بہتری ہو تو حاکم اجازت دے
 سکتا ہے۔ یعنی اگر حاکم اجازت دے تو بیع جائز ہو جائے گی اس واسطے کہ تصرف کارکن پایا گیا یعنی ایجاب
 وقبول پایا گیا ہے اور بیع کا متوقف ہونا اس شخص کی بہتری کی نظر سے تھا اور حاکم اسی بہتری کا دیکھنے
 والا مقرر کیا گیا ہے تو وہ اس کے حق میں بہتری کو دیکھ لے گا جیسے اس طفل کے حق میں بہتری کو دیکھ لے گا
 جیسے اس طفل کے حق میں ہے جو بیع کو سمجھتا اور اس کا قصد کرتا ہے تو ولی اس کی بہتری دیکھ کر اجازت
 دیتا ہے اور اگر اس نے قاضی کے محجور کرنے سے پہلے فروخت کیا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے
 نزدیک جائز ہے۔

کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کا محجور کرنا ضرور ہے کیونکہ حجر تو ضرر اور بہتری کے نظر
 کرنے کے درمیان دائر ہے اور حجر کرنا اس کی بہتری کی نظر سے ہے تو قاضی کا فعل یہاں ہونا ضرور ہے۔
 اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ محجور ہی بالغ ہوا ہے۔ اس واسطے کہ حجر
 کی علت یعنی ممانعت بمنزلة طفولیت کے ہے اور اسی طرح اگر وہ ٹھیک ڈھنگ پر بالغ ہوا پھر ہو تو قاضی

ہو گیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک جب تک قاضی حکم نہ دے وہ مجبور نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک مجبور ہو جائے گا۔ اور اگر اس شخص نے اپنا کوئی غلام آزاد کیا تو صاحبین کے نزدیک اس کا آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا اور شافعی کے نزدیک نہیں نافذ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ ہر تصرف جس میں ہزل و ٹھٹھول مؤثر ہوتا ہے اس میں حجر بھی مؤثر ہوگا اور جو ایسا نہیں ہے اس میں حجر بھی مؤثر نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ قوف بھی ہزل کرنے کے معنی میں ہے اس راہ سے کہ ہزل کرنے والے کا کلام بھی بوجہ خواہش نفس و مخالفت عقل کے ایسے طور پر مٹھ سے نکلتا ہے کہ اہل عقل اس طرح نہیں بولتے ہیں مگر وہ عمداً ہوتا ہے نہ بوجہ نقصان عقل کے اور یہی بوقوف کا حال ہے یعنی بوجہ بوقوفی کے اس کا کلام ایسا ہی ہوتا ہے اور عتق ایسی چیز ہے جس میں ٹھٹھول مؤثر نہیں ہوتا تو وہ سفیہ کی طرف سے صحیح ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کی اصل یہ ہے کہ سفاہت کی وجہ سے مجبور ہونا ایسا ہے جیسے رقیت کی وجہ سے مجبور ہونا حتیٰ کہ بعد مجبور ہونے کے اس کے تصرفات میں سے کچھ نہ ہوگا سوائے طلاق کے جیسے رقیق کا حکم ہے اور رقیق کی طرف سے آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو اسی طرح سفیہ کی طرف سے بھی آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اور جب صاحبین کے نزدیک آزاد کرنا صحیح ہوا تو غلام پر واجب ہوگا کہ اپنی قیمت کے واسطے سعایت کرے اس واسطے کہ مجبور کرنا تو ایک بہتری کے معنی سے تھا اور بہتری کی نظر اس امر میں ہے کہ عتق رد کر دیا جائے ولیکن عتق کا رد کرنا معتذر ہے تو اس کو اس طور پر رد کیا جاوے کہ اس کی قیمت واپس کی جاوے جیسے مریض پر حجر کرنے میں ہوتا ہے اور امام محمد سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ غلام پر سعایت واجب نہیں ہے کیونکہ اگر سعایت واجب ہو تو اپنے آزاد کرنے والے ہی کے حق کی وجہ سے واجب ہوگی حالانکہ شرع میں ہم کو اس کی نظیر معلوم نہیں ہوتی کہ سعایت کسی طرح واجب ہو سوائے اس صورت کے کہ معتق کے سوائے دوسرے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے۔ ولود بر عبد لا جاز لانہ یوجب حق العتق فیعتبر بحقیقۃ الانہ لا یجب السعایۃ مادام المولی حیالانہ باق علی ملکہ واذامات لم یونس منه الرشید سعی فی قیمتہ مدبر الانہ عتق بمؤنہ وھو مدبر فصار کما اذا اعتقہ بعد التدبیر۔ اور اگر سفیہ مذکور نے اپنے غلام کو مدبر کر دیا تو جائز ہے کیونکہ مدبر کرنے سے عتق کا حق واجب ہوتا ہے تو حقیقی عتق پر اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اس صورت میں جب تک مولیٰ زندہ ہے غلام پر سعایت واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت پر ابھی تک باقی ہے اور جب وہ مر گیا حالانکہ اس وقت تک اس سے ٹھٹھک طور پر کام کرنے کے آثار ظاہر نہیں ہوئے تو غلام مذکور اپنی ایسی قیمت کی سعایت کرے گا جو مدبر ہونے کے حساب سے ہو اس واسطے کہ وہ مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہو گیا در حالیکہ مدبر تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے مدبر کرنے کے بعد اس کو آزاد کیا۔ ولوجاءت جاریۃ بولد فادعاه یتبیت نسبہ منہ وکان الولد حراد الجاریۃ ام ولد لہ لانہ محتاج الی ذلک لا یقال لہ فالعق بالصلح فی حقہ۔ اور اگر سفیہ مجبور کی باندی کے بچہ پیدا ہوا پس مجبور نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور باندی اس کی ام ولد ہوگی کیونکہ وہ اپنی نسل باقی رکھنے کے واسطے

اس کا محتاج ہے تو حق نسل میں سفیہ کا تصرف بمنزلہ مصلح کے قرار دیا گیا۔ وان لم یکن معها ولد و قال
 هذه ام ولدی کانت بمنزلة ام الولد لا یقدر علی بیعها وان ماتت سعت فی جمیع قیمتھا لانه کالاقرار
 بالعمریة اذ لیس لها شهادة الولد بخلاف الفصل الاول لان الولد شاهد لها ونظیرہ المریض اذا ادعی
 ولد جاریة فهو علی هذا التفصیل۔ اور اگر اس باندی کے ساتھ کوئی بچہ نہ ہو اور مجبور نے کہا کہ یہ میری
 ام ولد ہے تو وہ بمنزلہ اس کی ام ولد کے ہو جائے گی کہ وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اگر
 مر گیا تو یہ باندی اپنی پوری قیمت کے واسطے سعایت کرے گی اس واسطے کہ ام ولد کہنا بمنزلہ اقرار آنادی
 کے ہے کیونکہ اس باندی کے واسطے ام ولد ہونے کا گواہ اس کا بچہ موجود نہیں ہے بخلاف صورت اول
 کے کہ اس میں بچہ خود گواہ موجود ہے اور اس کی نظیر وہ مریض ہے جو بیماری میں مر گیا چنانچہ اگر اس نے اپنی
 باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو اس میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہے۔ قال وان تزوج امرأة جاز نکاحها
 لانه لا یوثق فیہ الهزل ولانه من حوائجہ الاصلیة۔ اور اگر مجبور نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اس کا
 نکاح جائز ہے کیونکہ نکاح میں ہزل موثر نہیں ہوتا ہے یعنی جب ہزل موثر نہیں تو حجبہ بھی نہ ہوگا اور
 اس دلیل سے کہ نکاح اس کی اصل ضرورتوں میں سے ہے۔ وان سمی لها مهر اجاز منه مقدار
 مهر مثلھا لانه من ضرورات النکاح ویطل الفضل لانه لا ضرورة فیہ وهو التزام بالتسبیة ولا نظر
 له فیہ فلم تصح الزیادة فصار کالمریض مرض الموت۔ اور اگر مجبور نے اس عورت کے واسطے کچھ
 مهر مقرر کیا ہو تو اس میں سے بقدر اس عورت کے مہر المثل کے ثابت ہوگا کیونکہ اس قدر ضروریات
 نکاح میں سے ہے اور مہر المثل سے جس قدر زیادہ ہو وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کی کوئی ضرورت
 نہیں ہے اور مجبور نے بیان کر کے اس کو اپنے ذمہ لازم کر لیا ہے حالانکہ اس میں اس کی بہتری نہیں ہے
 تو زیادتی صحیح نہ ہوگی تو مجبور ایسا ہو گیا جیسے مریض مرض الموت ہوتا ہے۔ ولو طلقھا قبل الدخول بها
 وجب بها النصف فی ماله لان التسبیة صحیحة الی مقدار مهر المثل۔ اور اگر دخول سے پہلے
 اس کو طلاق دے دی تو مجبور کے مال سے نصف مہر المثل واجب ہوگا اس واسطے کہ جو مہر بیان
 کیا گیا تھا وہ مہر المثل تک صحیح تھا۔ וכذا اذا تزوج باریع نسوة او کل یوم واحدة لما بینا۔ اور اسی
 طرح اگر مجبور نے چار عورتوں سے نکاح کیا یا اس نے ہر روز ایک عورت سے نکاح کیا یعنی مہر پر عورت
 سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دے دی پھر دوسری سے نکاح کیا اسی طرح کئی بار کیا تو بھی جائز ہے۔ اور
 مہر المثل تک بیان مہر صحیح ہوگا اور زیادتی باطل ہوگی کیونکہ نکاح اس کی ضروریات میں سے ہے۔
 قال ویخرج الزکوة من مال السفیة لانھا واجبة علیہ۔ اور سفیہ مجبور کے مال سے زکوٰۃ نکالی جائیگی کیونکہ
 زکوٰۃ اس پر واجب ہوتی ہے۔ وینفق علی اولادہ وزوجتہ ومن تجب نفقته علیہ من ذوی ارحامہ
 لان احياء ولده وزوجته من حوائجہ والا نفاق علی ذی الرحم واجب علیہ حق القرابۃ والسفہ لا یبطل
 حقوق الناس الا ان القاضی یدفع قدر الزکوة الیہ لیصرفھا الی مصرفھا لانه لا بد من نیتہ لکونها عبادة
 لکن یبعث امینا معہ لیکل یصرفہ فی غیر وجهہ وفی النفقة یدفع الی امینہ یصرفھا لانھا لیست بعبادة
 فلا یحتاج الی نیتہ وهذا بخلاف ما اذا حلف او نظرا وظاہر حدیث لا یلزمہ المال بل یکفر یمینہ وظہارہ

بالصوم لانه مما يجب بفعله فلو فتحنا هذا الباب يبذل امواله بهذا الطريق ولا كذلك ما يجب
ابتداء بفعله - پھر جو نہ کوۃ اس محجور کے مال سے نکالی گئی وہ اس کی اولاد و زوجہ پر
پر اور اس کی ذوی الارحام میں سے ہر ایسے شخص پر جس کا نفقہ محجور پر واجب ہے خرچ کی جائے۔ کیونکہ
اس کی اولاد و زوجہ کا زندہ رکھنا اس کی ضروریات میں سے ہے اور ذی رحم کو نفقہ دینا بوجہ حق قرابت
کے اس پر واجب ہے اور سفیہ کے بیوقوف ہونے سے لوگوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں لیکن خرچ کرنے
کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی بقدر زکوۃ کے لے کر اس محجور کو دے دے گا تاکہ وہ زکوۃ کے مصارف میں صرف
کرے کیونکہ محجور کی نیت ضرور ہے اس لئے کہ زکوۃ ایک عبادت ہے۔ لیکن قاضی اس کے ساتھ اپنا ایک
امین بھیج دے گا تاکہ وہ بے راہ صرف نہ کر ڈالے اور نفقہ کی صورت میں قاضی اپنے امین کو دے دے تاکہ
وہ صرف کرے کیونکہ نفقہ عبادت مفروضہ نہیں ہے تو اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر یہ سب تو
واجبات زکوۃ و نفقات میں ہے۔

بخلاف اس کے اگر سفیہ مذکور نے قسم کھا کر توڑی یا نذر کی یا اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اس پر مال لازم
نہیں ہوگا بلکہ قسم و ظہار کا کفارہ روزہ سے ادا کرے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جو اس کے فعل سے واجب ہوئی
ہے پس اگر ہم مال سے ادا کرنے کا دروازہ کھول دیں تو وہ اسی طریق سے اپنا مال فضول خرچ کرے گا۔
کیونکہ یہ اس کے فعلی اختیار میں ہے بخلاف اس کے جو بدون اس کے فعل کے ابتداء سے واجب ہوا ہے
کہ وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے تو مال سے ادا کیا جائے گا۔ قال فان اراد حجة الاسلام لم يمنع منها
لانها واجبة عليه بايجاب الله تعالى من غير منعه ولا يسلم القاضى النفقة اليه ويسلمها الى ثقة من الحاج
ينفقها عليه في طريق الحج كيلا يتلفها في غير هذا الوجه - اگر محجور نے حج فرض کا قصد کیا تو منع نہ کیا
جائے گا کیونکہ یہ بدون اس کے فعل کے اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے لیکن قاضی
خرچہ حج اس کو سپرد نہ کرے گا بلکہ حاجیوں میں سے کسی معتمد آدمی کے سپرد کرے گا کہ وہ حج کے راستہ میں
اس پر خرچ کرے تا جاوے تاکہ سفیہ مذکور اس خرچہ کو بے راہ خرچ نہ کر ڈالے۔ ولو اراد عمرة واحدة لم
يمنع منها استحسننا الاختلاف العلماء في وجوبها بخلاف ما زاد على مرة واحدة من الحج - اور اگر اس
نے ایک عمرہ کا قصد کیا تو اس سے استحساناً منع نہ کیا جائے گا کیونکہ علماء اسلام میں عمرہ واجب ہونے
میں اختلاف ہے یعنی ایک جماعت کے نزدیک عمرہ بھی واجب ہے پھر یہ ایک بار کے واسطے ہے
بخلاف اس کے جو ایک بار سے زیادہ حج ہو تو اس سے منع کیا جائے گا۔ ولا يمنع من القرات
لانه لا يمنع من افراد السفر لكل واحد منهما فلا يمنع من الجمع بينهما - اور قرآن کے طور پر
حج ادا کرنے سے منع نہ کیا جائے گا اور قرآن یہ ہے کہ حج و عمرہ کو ایک احرام سے ادا کرے
اس واسطے کہ جب اس کو حج و عمرہ میں سے ہر ایک کے لئے تنہا سفر کرنے کو منع نہیں کیا گیا تو
دونوں میں جمع کرنے سے بدرجہ اولیٰ نہیں منع کیا جائے گا۔ ولا يمنع من ان يسوق بدنة قحرا
من موضع الخلاف اذ عند عبد الله بن عمر لا يمنع من غيرها وهي جزور او بقوة - اور وہ بدنہ
ساتھ لے جانے سے منع نہ کیا جائے گا یعنی اونٹ یا گائے جو قربانی کیا جاتا ہے اس کو ساتھ لے جانے

سے منع نہ کیا جائے گا تاکہ اختلاف سے بچاؤ ہو جاوے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک بدوس اس کے جائز نہیں ہے اور بدینہ اونٹ یا گائے کو کہتے ہیں۔ فان مرض و اوصی بوصایا فی القرب والبواب الخیر جاز ذلک فی ثلثة لان نظره فیہ اذھی حالة القطاعه عن امواله والوصیتہ تخلف ثناء و ثوابا وقد ذکرنا من التفریعات اکثر من هذا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اگر مجبور مذکور بیمار ہو اور اس نے چند وصیتیں کیں جو ابواب قرب والذرائع خیرات سے متعلق ہیں تو یہ اس کے تہائی مال سے جائز ہے کیونکہ اسی میں اس کے حق میں بھلائی ہے اس لئے کہ اب اس کا یہ وقت ہے کہ اپنے مال سے منقطع ہو اور وصیت کے پیچھے تعریف ہوتی ہے یا ثواب ہوتا ہے یعنی اگر تو نگر کے واسطے وصیت ہو تو نیک یادگار ہوتی ہے اور اگر فقیر کے واسطے وصیت ہو تو ثواب ہوتا ہے اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں اس سے زیادہ تفریعات بیان کی ہیں۔ قال ولا یصبر علی الفاسق اذا کان مصلحا لہ مالہ عندنا والفسق الاصلی والطاری سواء وقال الشافعی یحجر علیہ زجرالہ وعقوبۃ علیہ کما فی السفیہ ولہذا لم یجعل اہل اللوایۃ والشہادۃ عندہ ولنا قولہ تعالیٰ فَاِنْ اَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ الْاِیۃ وقد اونس نوع رشد فیتناولہ الثکوۃ المطلقة ولان الفاسق من اہل اللوایۃ عندنا لا سلامہ فیکون والسیا للتصرف وقد قریناہ فیما تقدم ویحجر القاضی عنہما ایضا وهو قول الشافعی بسبب الغفلة وهو ان یخبن فی التمارات ولا یصبر عنہا السلامۃ قلبہ لما فی الحجر من النظر لہ۔ اور فاسق پر حجر نہیں کیا جائے گا جبکہ مصلح ہو اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور فسق اصلی و طاری ہمارے نزدیک برابر ہیں یعنی خواہ فاسق ہی بالغ ہوا ہو یا بعد اس کے فاسق ہو گیا ہو اور شافعی نے فرمایا کہ اس کی زجر و سزا کے طور پر اس کو مجبور کیا جاوے جیسے سفیہ کو مجبور کیا جاتا ہے اور اسی واسطے امام شافعی کے نزدیک فاسق کو ولایت نکاح و گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فان انستم منهم رشدا الآیۃ یعنی اگر تم ان سے کوئی نیک چلنی دیکھو تو ان کو ان کا مال دے دو۔ یہاں حال یہ کہ ایک قسم کی نیک چلنی دیکھی گئی یعنی دین میں اگرچہ فاسق ہے مگر اپنے مال میں نیک چلن ہے تو نگرہ مطلقہ اس کو شامل ہے یعنی آیت میں (کوئی نیک چلنی) فرمایا تو جب ہم نے ایک قسم کی نیک چلنی یعنی مال میں درستی دیکھ لی تو حکم لازم آیا کہ ان کو ان کا مال دے دیا جاوے اور ہمارے نزدیک فاسق کو بھی ولایت حاصل ہے کیونکہ وہ مسلمان ہے پس اس کو تصرف کی لیاقت حاصل ہے۔ پھر صاحبین و شافعی کے نزدیک بسبب غفلت کے بھی حجر کرنا جائز ہے اور غفلت یہ ہے کہ تجارت میں خسارہ اٹھاوے اور بغیر خرید و فروخت کے بھی رہ نہیں سکتا کیونکہ دل سے بھولتا ہے یعنی اپنے بھولے پن کی وجہ سے یہ بھی نہیں کرے گا کہ خرید و فروخت نہ کرے پس مجبور کر دیا جاوے کیونکہ مجبور کرنے میں اس کے حق میں بہتری ہے اس میں اعتراض کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقر رضی اللہ عنہ پر حجر نہیں کیا بلکہ فرمایا کہ تو یوں کہا کہ اس بیع میں دھوکا نہیں اور میرے لئے تین روز تک اختیار ہے جواب دیا گیا کہ ان میں غفلت نہیں بلکہ تعقل باقی تھا یا ان کو مطلق بیع سے بدون خیال کے مجبور کر دیا۔ ع۔

فصل فی حد البلوغ

یہ فصل حد بلوغ کے بیان میں ہے

قال بلوغ الغلام بالاحتلام والاحبال والانزال اذا وطئ فان لم يوجد ذلك فحتى يتعمله ثمانى عشرة سنة عند ابى حنيفة وهو بلوغ الجارية بالحيض والاحتلام والحبل فان لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة وهذا عند ابى حنيفة وقال اذا تم للغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن ابى حنيفة وهو قول الشافعى عنه فى الغلام تسع عشرة سنة - لوطكا بالغ اس وقت ہوتا ہے کہ اختلام ہو یا وطی کر کے عورت کو حاملہ کرے یا انزال ہو پس اگر ان میں سے کوئی بات نہ پائی جاوے تو بالغ نہ ہوگا یہاں تک کہ اٹھارہ برس پورے ہو جائیں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور لوطکی اس وقت بالغ ہوتی ہے کہ اس کو حیض آوے یا اختلام ہو یا حمل رہ جاوے۔ اور یہ بھی امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ لوطکا و لوطکی دونوں جب پندرہ برس کے پورے ہو جائیں تب دونوں بالغ ہو جاتے ہیں۔ اور یہ امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت ہے اور یہی امام شافعى کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ جب ایس برس ہو جائیں تب لوطکا بالغ ہوتا ہے۔ وقيل المراد ان يطعن فى التاسع عشرة سنة ويتعمله ثمانية عشرة سنة فلا اختلاف وقيل فيه اختلاف الرواية لانه ذكر فى بعض النسخ حتى يستكمل تسع عشرة سنة اما العلامة فلان البلوغ بلا نزال حقيقة والحبل والاحبال لا يكون الا مع الانزال وكذا الحيض فى اذان الحبل فجعل كل ذلك علامة البلوغ وادنى المدة لذلك فى حق الغلام اثنتا عشرة سنة وفى حق الجارية تسع سنين واما السن فلمهم العادة الغاشية فى ان البلوغ لا يتاخر فيها عن هذه المدة وله قوله تعالى حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ واشد بصلی ثمانى عشر سنة هكذا قاله ابن عباس وتابعه قتیبی وهذا اقل ما قيل فيه فذنى الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نشوهن واهلكنهن اسرع فنقصنا فى حقهن سنة لاشتبهالها على الفصول الاربعة التى يوافق واحد منهما المزاج لا محالة - بعض مشائخ نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ انیسواں سال شروع ہوا اور اٹھارہ برس پورے ہو جائیں تو دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں بلکہ اختلاف روایت ہے کیونکہ مبسوط کے بعض نسخوں میں یوں مذکور ہے کہ اٹھارہ برس پورے ہو جاوے رہا علامت سے بلوغ کا ثبوت تو اس کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت بالغ ہونا بانزال ہوتا ہے اور حاملہ کرنا یا حمل ہونا بدون انزال نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح حیض بھی زمانہ حمل میں علامت بلوغ ہے پس ان میں سے ہر ایک بلوغ کی علامت قرار دے دی گئی اور بلوغ کی ادنی مدت طفل کے حق میں بارہ برس ہیں اور دختر کے حق میں نو برس ہیں اور رہا سن تو ابو یوسف ومحمد و شافعى کی دلیل یہ ہے کہ بہت ظاہر عادت یہ ہے کہ لوطکا و لوطکی میں بلوغ پندرہ برس کی مدت سے متاخر نہیں ہوتا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا حق يبلغ اشده اور طفل کا اشداً اٹھارہ برس میں

ہوتا ہے اور یہ ابن عباس کا قول ہے اور قتیبی نے انہیں کی بیعت کی ہے اور اشتر کے معنی میں جو مقداریں بیان کی گئی ہیں سب سے کم مقدار یہ ہے جو ابن عباس کا قول ہے تو یقین کی وجہ سے اسی پر حکم مبنی ہوگا صرف اتنا فرق ہے کہ عورتوں کا بڑھنا اور بالغ ہونا بہت جلد ہوتا ہے تو ان کے حق میں ہم نے ایک سال کم کر دیا کیونکہ سال کے اندر چاروں فصلیں موجود ہیں جن میں سے کوئی لامحالہ مزاج کے موافق ہوتی ہے۔ قال واذا رآه حق الغلام او الجارية الحلم واشكل امره في البلوغ فقال قد بلغت فالقول قوله واحكامه احكام البالغين لانه معنى لا يعرف الا من جهتهما ظاهرا ناذا انجربا به ولم يكن بهما الظاهر قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة في الحيض۔ اگر لڑکا یا لڑکی بلوغ سے قریب پہنچے اور بلوغ میں ان کی حالت مشتبہ ہوگئی پس اس نے کہا کہ میں بالغ ہوں تو اسی کا قول قبول ہوگا اور اس پر بالغین کے احکام ثابت ہوں گے۔ کیونکہ بلوغ ایک ایسی بات ہے جو سوائے ان دونوں کے اور کسی طور پر ظاہر معلوم نہیں ہوتی تو جب ان دونوں نے بلوغ کی خبر دی اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں جو ان کو جھٹلاوے تو اس بارہ میں ان دونوں کا قول قبول ہوگا جیسے عورت نے حیض کی خبر دی تو اس کا قول قبول ہوتا ہے یعنی قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو امر صرف عورت ہی کی طرف سے معلوم ہوتا ہے اس میں عورت کا اظہار بحکم قولہ تعالیٰ۔ ولا يحل لهن ان يكفن ما خلق الله في امرها من الاية کے قبول ہوگا اسی طرح طفل قریب بلوغ کا قول ہے ۱۲ - م۔

باب الحج بسبب الدين

یہ باب قرضہ کی وجہ سے مجبور کر نیکیے بیان میں ہے

قال ابو حنیفہ لا اجور فی الدین واذا وجبت دیون علی رجل وطلب غرماؤہ حبسه والحج علیہ لم اجبر علیہ لان فی الحج اهدار اہلیتہ فلا یجوز لدفع ضرر خاص۔ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں قرضہ کے بارہ میں مجبور نہیں کروں گا اور جب کسی شخص پر بہت سے قرضہ چڑھ جاویں اور اسکے قرضخواہوں نے درخواست کی کہ اسکو مجبوس کیا جائے اور حجر کیا جائے تو میں اس پر حجر نہیں کروں گا کیونکہ حجر میں اسکی اہلیت مٹانا لازم آتا ہے تو ایک خاص ضرر دفع کر نیکیے واسطے ایسا نہیں کیا جائیگا اور صاحبین دامہ ثلثہ کے نزدیک مجبور کر دیا جائیگا۔ فان كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم لانه نوع مجبور لانه تجارة تراص فيكون باطلا بالنسبة بغير اسکا کچھ مال ہو تو اس میں حاکم کچھ تصرف نہیں کرے گا کیونکہ یہ ایک قسم کا حجر ہے اور اس وجہ سے کہ یہ تجارت بغیر رضامندی ہے تو بحکم نص باطل ہے نہ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منکم۔ یعنی تم لوگ اپنے درمیان اپنے مالوں کو باطل طریقہ کے ساتھ مت کھاؤ مگر آنکہ تمہاری رضامندی سے تجارت ہو تو معلوم ہوا کہ بغیر رضامندی کے جو خرید و فروخت ہو وہ باطل ہے پس جب قاضی نے قرضدار پر بغیر اس کی رضامندی کے اس کا مال فروخت کیا تو بحکم نص باطل ہے۔ ولكن بحسبہ ابداحتی بیعہ فی دینہ ایفاء الحق الغرماء ودفعاً للظلمة۔ لیکن قاضی اس قرضدار کو برابر قید رکھے گا یہاں تک کہ وہ خود اپنے قرضہ میں فروخت کرے تاکہ قرض نواہوں کا حق ادا کرے اور

قرض دار کا ظلم دور ہو۔ وقال اذا طلب غرماء المفلس الحجر عليه جبر القاضی عليه ومنعه من البيع والتصرف ولا قرار حتى لا يضرب الغرماء لان الحجر على السفیه انما جوزنا لظلاله وفي هذا الحجر نظر للغرماء لانه عساه يلجئ ماله فيفوت حقه ومعنى قولهما منعه من البيع ان يكون باقل من ثمن المثل اما البيع بثمن المثل لا يبطل حق الغرماء والمنع لحقهم فلا يمنع منه۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مفلس کے قرض خواہوں نے درخواست کی کہ اس پر حجر کر دیا جاوے تو قاضی اس کو مجبور کر دے گا اور اس کو فروخت اور ہرج کے تصرف و اقرارات سے منع کر دے گا تاکہ قرض خواہوں کو ضرر نہ پہنچے کیونکہ سفیہ ہو تو قرض پر حجر ہم نے اسی واسطے جائز رکھا کہ اس کے حق میں بہتری ہو اور مفلس پر حجر کرنے میں بھی قرض خواہوں کی بہتری ہے کیونکہ مفلس مذکور شاید اپنے مال کو تلجیہ کے طور پر کسی بڑے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے یعنی جس کے قبضہ سے نکالنا ممکن نہیں ہے تو قرض خواہوں کا حق مٹ جائے گا۔ اور یہ جو صاحبین نے فرمایا کہ اس کو بیع سے منع کر دے گا اس کے معنی یہ ہیں کہ ثمن مثل سے کم کے عوض فروخت کرنے سے منع کر دے گا اور رہا ثمن المثل کے عوض بیچنے سے قرض خواہوں کا حق نہیں مٹتا ہے حالانکہ منع کرنا قرض خواہوں ہی کے حق کی وجہ سے تھا پس وہ اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ قال وبيع ماله ان امتنع المفلس من بيعه وقسمه بين غرمائه بالحصص عندهما لان البيع مستحق عليه لا يفاء دينه حتى يحبس لاجله فاذا امتنع ناب القاضی منابه كما في العجب والعنة قلنا التلجیة موهومة والمستحق قضاء الدين والبيع ليس بطريق متعين لذلك بخلاف العجب والعنة والحبس لقضاء الدين بما يختاره من الطريق كيف وان صح البيع كان الحبس اضراهما بتأخير حق الدائن وتعذيب المديون فلا يكون مشروعاً۔

پھر صاحبین کے نزدیک اگر مفلس نے اپنا مال بیچنے سے انکار کیا تو قاضی اس کو فروخت کر کے اس کا ثمن اس کے قرض خواہوں کے درمیان حصہ رسید تقسیم کر دے کیونکہ مدیون پر ادا کے قرض کے واسطے بیع کرنا واجب ہے حتی کہ وہ اس کی وجہ سے قید خانہ میں ڈالا جاتا ہے پھر جب اس نے اس امر سے انکار کیا تو قاضی اس کا قائم مقام ہو گیا جیسے محبوب و عنین کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی جب محبوب و عنین کو اپنی زوجہ کو جدا کرنا واجب ہوا اور اس نے جدا کرنے سے انکار کیا تو قاضی قائم مقام ہو کر طلاق دے دیتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ امر مومن ہے کہ مدیون اپنے مال کو بطور تلجیہ فروخت کر دے اور لازم اس پر یہ ہے کہ اپنا قرض ادا کرے اور اس کے ادا کرنے کا خال یہی طریقہ متعین نہیں ہے کہ اس کا مال فروخت کیا جائے یعنی اس کو قید کر کے اسی کے ذریعہ سے فروخت کرنا ممکن ہے برخلاف محبوب و عنین کے کہ اس میں سوائے قاضی کے نائب ہونے کے کوئی طریقہ نہیں ہے اور رہا قرضہ کی وجہ سے قید کیا جانا مسلم ہے۔ لیکن اس واسطے اس کو قید کیا جاتا ہے کہ ادا کے قرض کا جو طریقہ چاہے اختیار کرے اور نہ ہر دستی فروخت کرنا کیونکہ جائز ہو گا کیونکہ اگر فروخت کرنا ہی جائز ہو تو پھر مدیون کو قید کرنا دائن و مدیون دونوں کے واسطے ضرر ہو گا کیونکہ دائن کے ادا کے حق میں تاخیر ہوتی جاتی ہے اور مدیون کو بے فائدہ تکلیف ہوتی ہے تو یہ مضر و نفع نہ ہوا نہ حالانکہ مدیون کو محبوس کرنا مشروع ہے اور صاحبین کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ

قاضی اس کا نائب اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب اس کا انکار ظاہر ہو اور یہ بعد جس کے متعین ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وان كان دينه دراهم وله دراهم قضى القاضى بغير امره وهذا بالاجماع لان الدائن حق الاخذ من غير رضاه فللقاضى ان يعينه۔ اور اگر مدیون پر درم قرض ہوں اور اس کا مال بھی درم ہو تو قاضی بغیر اس کی اجازت کے ادا کر دے گا اور یہ حکم بالاجماع ہے یعنی امام و صاحبین کا اتفاق ہے اس واسطے کہ قرض خواہ کو بدون رضامندی مدیون کے اس کے لئے لینے کا حق ہوتا ہے تو قاضی کو مددگار ہونا جائز ہے جسے یعنی شرع میں اگر قرض خواہ اپنے قرض دار کے اسی جنس کے مال پر قابو پائے جس جنس کا قرضہ ہے تو بقدر قرضہ کے لے سکتا ہے تو اس کو صورت مذکورہ میں لینے کا حق پہلے سے حاصل ہے پس قاضی صرف مددگار ہو جائے گا۔ جیسے غائب کا ایسا مال موجود ہو جو اس کے اہل و عیال کے نفقہ کی جنس سے ہے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے تو قاضی اعانت کر کے اس مال سے ان کا نفقہ دلوا دے گا ایسا ہی یہاں ہے۔ وان دينه دراهم وله دنانير او على ضد ذلك باعها القاضى في دينه وهذا عند ابي حنيفة استحسان والقياس ان لا يبيعه كما في العروض ولهذا لم يكن لصاحب الدين ان يأخذ جبراً وجه الاستحسان انهما متحدان في الثمينه والماليه مختلفان في الصوره فبالنظر الى الاتحاد يثبت للقاضى ولاية التصرف وبالنظر الى الاختلاف يسلب على الدائن ولاية للاخذ عملاً بالشبهين بخلاف العروض لان الغرض يتعلق بصورها واعيانها اما النقود فوسائل فافترقا۔

اور اگر اس پر درم قرضہ ہوں اور اس کا مال دینار ہوں یا اس کے برعکس ہو یعنی قرضہ دینار ہوں اور اس کا مال درم ہوں تو اس کے اس نقد کو قاضی فروخت کر کے اس کا قرضہ ادا کر دے گا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قاضی اس کو فروخت نہ کر سکے جسے اسباب میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جبراً اس نقد کو لے لے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ درم و دینار دونوں شے ہوئے اور مالیت میں متحد ہیں اور صورت میں مختلف ہیں۔ پس بنظر متحد ہونے کے قاضی کو ولایت تصرف حاصل ہے اور بنظر اختلاف صورت کے قرض خواہ کو بلا رضامندی لینے کا اختیار نہیں ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے بخلاف اسباب کے کیونکہ اسباب کی صورت و ذات دونوں سے غرض متعلق ہوتی ہے اور نقود درم و دینار تو صرف اسباب حاصل کرنے کا وسیلہ ہیں پس نقود و اسباب میں فرق ظاہر ہو گیا۔ دیباغ فی الدین النقود ثم العروض ثم العقار یبد بالایسرف لا یسرف الا بسرف لہ من المسارعة الى قضاء الدين مع مراعاة جانب المدیون۔ اور مدیون کے قرضہ میں پہلے نقود فروخت کئے جائیں جبکہ مثلاً قرضہ درم اور مدیون کا مال نقد درم ہوں یا برعکس ہو پھر اسباب فروخت کیا جاوے پھر عقار یعنی زمین و مکان وغیرہ غیر منقول فروخت کیا جائے بالجملة جو سب سے آسان ہو اس سے شروع کیا جائے پھر درجہ بدرجہ آسان فروخت کیا جاوے کیونکہ اس میں ادائے قرضہ میں جلدی ہے اور اس کے ساتھ مدیون کی جانب بھی رعایت ہے۔ و یتروک علیہ دست من ثياب بدنه و یباع الباقي لان به كفاية وقيل دستان لانه اذا غسل ثيابه لا بد له من ملابس۔ اور مدیون کے کپڑوں میں سے ایک دستہ چھوڑ دیا جاوے اور باقی فروخت کر دیئے جائیں۔

یعنی ایک جوڑے کے سوائے فروخت کر دیئے جائیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دو جوڑے چھوڑے جائیں کیونکہ جب اس نے اپنے کپڑے دھوئے تو ضرور اس کے واسطے پہننے کو چاہیئے ہے۔ قال فان اقر فی حال الحجر باقرار لزومه ذلك بعد قضاء الديون لانه تعلق بهذا المال حق الاولين فلا يتمكن من ابطال حقهم بالاقرار لغيرهم بخلاف الاستهلاك لانه مشاهد لا مرد له ولو استفاد مالا آخر بعد الحجر نفذ اقراره فيه لان حقهم لم يتعلق به لعدمه وقت الحجر۔ پھر اگر مدیون مذکور نے حالت حجر میں کوئی اقرار کیا تو بعد اوائے دیون کے یہ اقرار اس پر لازم ہوگا یعنی بالفعل یہ اقرار لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ مال موجود کے ساتھ پہلے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا تو وہ غیر کے واسطے اقرار کرنے سے ان کے حق مٹانے کا اختیار نہیں رکھتا ہے بخلاف اس کے حالت حجر میں اگر کسی کا مال تلف کر دیا تو یہ بالفعل لازم ہوگا یعنی جس کا مال تلف کر دیا وہ قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہو جائے گا کیونکہ اس مال سے قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوا کیونکہ یہ حجر کے وقت موجود نہ تھا۔ قال وینفق علی المفلس من ماله وعلى زوجته وولده الصغار وذوی ارحامه ممن یجب نفقته علیه لان حاجته الاصلية مقدمة علی حق الغرماء ولانه حق ثابت لغيره فلا یبطله الحجر ولهذا یتزوج امرأة كانت فی مقدار مهر مثلها اسوة للغرماء۔ پھر مفلس مجبور کے مال میں سے اس کی زوجہ اور صغیر اولاد کو نفقہ دیا جائے۔

اور اس کی ذوی الارحام میں سے ان لوگوں کو نفقہ دیا جائے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے کیونکہ قرض خواہوں کے حق پر اس کی اصل حاجت مقدم ہے اور اس لئے کہ حق نفقہ تو دوسروں کے واسطے ثابت ہے پس حجر اس کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔ لہذا اگر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو وہ اپنی مہر مثل تک قرض خواہوں کی یکساں شریک ہوگی۔ قال فان لم یعرف للمفلس مال وطلب غرماؤہ حبسه وهو یقول لامال لی حبسه الحاكم فی کل دین التزمه بعقد کالمهر والکفالة وقد ذکرنا هذا الفصل بوجوبه فی کتاب ادب القاضی من هذا الكتاب فلا نعيد ما علی ان قال وكذلك ان اقام البينة انه لا مال له یعنی غلی سبیلہ لوجوب النظرۃ الی المیسرة ولو مرض فی الحبس یبقی فیہ ان کان له خادم یقوم معالجته وان لم یکن اخرجہ تعزیرا عن هلاکہ والمعترف فیہ لا یمکن من الاشتغال لعمله هو الصبیح لیفجر قلبه فینبعث علی قضاء دینہ بخلاف ما اذا كانت له جاریۃ وفیہ موضع یمکنہ فیہ وطیما لا یمنع عنه لانه تفرأ احادیث الشہوتین فیعتبر بقضائه الذی۔ پھر اگر مفلس کا کچھ مال ظاہر نہ ہو اور قرض خواہوں نے درخواست کی کہ یہ محبوس کیا جائے حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میرے پاس کچھ مال نہیں ہے تو حاکم اس کو ایسے قرضہ کے واسطے محبوس کرے گا جس کا اس نے بذریعہ عقد کے اپنے اور پرستاروں کو یا ہو جیسے مہر و کفالت وغیرہ اور ہم نے اس صورت کو مع اس کے وجوہ کے کتاب ادب القاضی میں ذکر کیا ہے تو ہم اس کو عادیہ نہ کریں گے اس قول تک کہ اسی طرح اگر اس نے گواہ قائم کئے کہ اس کے پاس کچھ مال نہیں ہے یعنی اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ کیونکہ آسانی کے وقت تک انتظار کرنا واجب ہے یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ وان کان ذومسرة فنظرة الی میسرة۔ پھر قہید سے پہلے اگر گواہ قائم کئے تو شیخ

ابوبکر محمد بن الفضل کے نزدیک قبول ہوں گے اور شیخ سرخسی دائمہ مشائخ کے نزدیک نہیں قبول ہوں گے جب تک قید نہ کیا جائے اور یہی اصح ہے۔ ع۔

اور اگر مدیوں مذکور قید خانہ میں بیمار ہو گیا تو وہیں چھوڑ دیا جائے گا بشرطیکہ اس کا کوئی خادم ہو جو اس کے معالجہ کی پرداخت کر سکے اور اگر نہ ہو تو وہ قید خانہ سے نکال لیا جائے گا کہ ایسا نہ ہو کہ ہلاک ہو جاوے۔ اور اگر مدیوں مذکور کوئی حرفہ و صنعت کا کام کرتا ہو تو اس کو اپنے کام کرنے کا قابو نہ دیا جائے گا اور یہی قول اصح ہے تاکہ اس کا دل بچھے اور وہ ادائے قرض پر آمادہ ہو بخلاف اس کے اگر مدیوں مذکور کی کوئی باندی ہو اور مجلس میں کوئی ایسی جگہ ہو جہاں وہ وطی کر سکتا ہے تو وطی سے منع نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ پیٹ کی خواہش اور شرم گاہ کی خواہش دونوں میں سے یہ ایک خواہش ہے تو جیسے وہ پیٹ کی خواہش سے نہیں روکا جاتا ہے یعنی کھانے سے نہیں روکا جاتا ہے اسی طرح اس خواہش سے بھی نہیں روکا جائے گا۔ قال ولا یحول بینہ وبين غرامہ بعد خروجہ من الحبس بل یلزم موئنه ولا یمنعونه من التصرف والسفر لقوله عليه السلام لصاحب الحق يد ولسان امراد باليد الملازمة وباللسان التقاضی۔ اور قید خانہ سے نکلنے کے بعد مدیوں واس کے قرض خواہوں کے درمیان روک نہیں کی جائے گی بلکہ قرض خواہ اس کے ساتھ لگے رہیں مگر اس کو اس کے تصرف و سفر سے منع نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حقدار کے واسطے ہاتھ و زبان ہے۔ رواہ الدارقطنی ومعناہ فی الصحیحین۔ اور ہاتھ سے مراد یہ کہ ساتھ رہے اور زبان سے مراد یہ کہ تقاضا کرے گا نہ یعنی اس کے ساتھ لگا رہے اور جو کچھ اس کی کمائی سے بچے اس کو تقاضا کر کے وصول کر لے چنانچہ لکھا۔ قال ویاخذون فضل کسبہ یقسم بینہم بالحصص لا استواء حقوقہم فی القوة وقالا اذا فلسہ الحاکم حال بین الغرماء و بینہ الا ان یقیموا البینۃ ان له مالاً لان القضاء بالافلاس عندہما یصح فیثبت العسرة ویستحق النظرۃ الح المیسرة وعند الی حنیفۃ لا یتحقق القضاء بالافلاس لان مال اللہ تعالیٰ غاد ورائہ ولا ینوقف الشہود علی عدم المال لا یتحقق الا ظاہراً فیصلح للدفع لا یبطل حق الملامۃ وقولہ الا ان یقیموا البینۃ اشارۃ الی ان بینۃ الیسار ترجع علی بینۃ الاعسار لانہا اکثر اثباتاً اذا اصل هو العسرة قوله فی الملامۃ لا یمنعونه من التصرف والسفہ دلیل علی انہ یدور معہ اینہاداً ولا یحبسہ فی موضع لاندہ حبس فیہ۔ اور یہ قرض خواہ لوگ جو اس کے ساتھ لگے ہیں اس کی بچی ہوئی کمائی لے کر اپنے درمیان حصہ رسد تقسیم کر لیں کیونکہ قوت میں ان سب کے حقوق برابر ہیں۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مدیوں کو حاکم نے مفلس قرار دیا تو اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان روک کر دے گا الا اس صورت میں کہ قرض خواہ لوگ گواہ قائم کریں کہ اس کی ملک میں کچھ مال ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک حکم قضاء بافلاس صحیح ہوتا ہے پس تنگدستی ثابت ہو جائے گی اور آسانی کے وقت تک انتظار کرنا واجب ہو جائے گا۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک قضاء بافلاس متحقق نہیں ہوتا اس واسطے کہ مال الہی عزوجل تو صحیح کو تھا اور شام کو جاتا ہے اور اس واسطے کہ مال نہ ہونے پر گواہوں کی واقفیت متحقق نہیں ہو سکتی مگر بطور ظاہری یعنی

ظاہری طور پر گواہ یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ اس کا مال نہیں ہے تو اس گواہی سے صرف دفعہ کی صلاحیت ہے اور قرض خواہوں کو جو ساتھ لگے رہنے کا حق حاصل تھا اس کو مٹانے کی لیاقت نہیں ہے۔ صاحبین کے استدلال میں جو یہ ذکر کیا کہ مگر اس صورت میں کہ قرض خواہ لوگ گواہ قائم کریں الخ۔ تو اس میں اشارہ ہے کہ مفلس کی گواہی پر آسودگی کی گواہی کو ترجیح ہوگی۔ اس واسطے کہ آسودگی کی گواہی سے اثبات زیادہ ہوتا ہے کیونکہ تنگدستی اصل ہے یعنی تنگدستی کے گواہوں نے صرف یہی اصل ثابت کی اور آسودگی کے گواہوں نے اس سے زیادہ اس کو آسودہ ثابت کیا۔ اصل مسئلہ میں جو امام ابو حنیفہ کے قول کے موافق قرض خواہوں کا ساتھ لگا رہنا ذکر کیا اس میں یہ فرمایا کہ اس کو تصرف و سفر سے منع نہیں کر سکتے ہیں۔ اس قول میں دلیل ہے کہ قرض خواہ اس کے ساتھ جہاں وہ جائے پھرا کرے گا اور اس کو کسی خاص جگہ نہیں بٹھا سکتا ہے کیونکہ یہ اس کے حق میں ایک جگہ محبوس کرنا ہو جائے گا۔ ولو دخل فی دارہ لا یتبعہ بل یجلس علی باب دارہ الی ان یتخرج لان الانسان لا بد ان یکون له موضع خلوة ولو اختار المملوک الحبس والطالب الملائمة فالتخیر الی الطالب لانه ابلغ فی حصول المقصود ولاختیاره الاضیق علیہ الا اذا علم القاضی ان یدخل علیہ بالملازمة ضرر بین بان لا یمکنه من دخوله دارہ فحينئذ یحبسه دفعا للضرر عنه۔ اور اگر مدیوں مفلس کسی ضرورت سے اپنے گھر میں داخل ہوا تو قرض خواہ جو اس کے ساتھ لگا ہوا ہے اس کے سمجھے نہیں جاسکتا بلکہ اس کے دروازہ پر بیٹھا رہے یہاں تک کہ وہ باہر نکلے اس واسطے کہ آدمی کے لئے کوئی مقام خلوت ہونا ضرور ہے اور اگر مدیوں نے اپنا محسوس ہونا اختیار کیا اور قرض خواہ نے اس کے ساتھ رہنا چاہا تو اس بارہ میں قرض خواہ کو اختیار ہوگا کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہونے میں یہ زیادہ قوی ہوگا کیونکہ وہ ایسی بات اختیار کرے گا جو مدیوں پر زیادہ تنگ ہو تو اسی کو اختیار دیا جائے گا مگر اس صورت میں کہ قاضی کو یہ بات معلوم ہو کہ اس کے ساتھ لگے رہنے میں مدیوں کا کھلا ہوا ضرر ہے مثلاً قرض خواہ اس کو گھر میں نہیں جانے دیتا ہے تو ایسی صورت میں ضرر دور کرنے کے واسطے اس کو قید خانہ میں رکھے گا۔ ولو کان الدیون للرجل علی المرأة لا یلازمها لهما فیها من الخلوة بالاجنبیۃ ولكن یبعث امرأۃ امنیۃ تلائمها۔ اور اگر کسی مرد کا قرضہ کسی عورت پر ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ عورت کے ساتھ لگا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں اجنبیہ عورت کے ساتھ تنہائی لازم آتی ہے لیکن وہ ایک امینہ عورت کو بھیج دے گا جو مدیونہ عورت کے ساتھ رہے قال و من افلس وعندہ امتاع لرجل بعینہ اتباعہ سنہ فصاحب المتاع اسوة للغرماء فیہ وقال الشافعی یحجز القاضی علی المشتري بطلبہ ثم للبائع خیار الفسخ لانه عجز المشتري عن ایفاء الثمن فیوجب ذلك حق الفسخ كعجز البائع عن تسليم المبيع وهذا لانہ عقد معاوضة وقضية المساواة وصار كالسلم ولنا ان الافلاس یوجب العجز من تسليم العین وهو غیر مستحق بالعقد فلا یتثبت حق الفسخ باعتباره وانما المستحق وصف فی الذمة اعنی الدین ولقبض العین یتحقق بینهما مبادلة هذا هو الحقیقة فیجب ان یأدها الا فی موضع التعذر كالسالم لان الاستبدال متنع فاعطى للعین حکم الدین واللہ اعلم۔ اور جو شخص مفلس ہوا درحالیکہ اس کے پاس کسی شخص معین کی متاع ہے جس کو مفلس نے اس سے

خرید یا تھا تو اس متاع کا مالک بھی قرض خواہوں کے ساتھ برابر شریک ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بائع کی درخواست سے قاضی اس مشتری کو مجبور کر دے گا یعنی وہ اس مبیع میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے پھر بائع کو فسخ بیع کا اختیار ہوگا کیونکہ مشتری ادا کئے ثمن سے عاجز ہو گیا تو اس جہت سے بائع کو حق فسخ حاصل ہوا جیسے بائع اگر مبیع سپرد کرنے سے عاجز ہو تو حق فسخ حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع ایک عقد معاوضہ ہے اور یہ مقفی ہے کہ دونوں جانب سے مساوات ہو یعنی جیسے مشتری کو حق فسخ ہوتا ہے۔ جب بائع عاجز ہو تو اسی کے مقابلہ میں بائع کو حق فسخ ہوگا جب مشتری عاجز ہو تو یہ ایسا ہو گیا جیسے عقد سلم میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر عقد سلم میں مسلم فیہ یعنی جس چیز کے واسطے سلم ٹھہرائی گئی ہے جب وہ بازار سے منقطع ہو جاوے تو رب السلم کو فسخ کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں حاصل ہوگا۔ (یہی قول مالک و احمد و داؤد اسی واسطے ہے)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ افلاس اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وہ عین سپرد کرنے سے عاجز ہو حالانکہ یہاں کوئی مال عین بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوا پس افلاس کے لحاظ سے بائع کو حق فسخ حاصل نہ ہوگا اور عقد کی وجہ سے صرف ایسی چیز کا استحقاق ہے جو مشتری کے ذمہ و صف ہے یعنی قرضہ اور وہ ثمن نقد ہے اور جب بائع نے مال عین پر قبضہ کیا تو بائع و مشتری کے درمیان مبادلہ حکمیہ متحقق ہو جائے گا۔ اور حقیقی معنی یہی ہیں تو ان کا اعتبار واجب ہوا سوائے ایسے موقع کے جہاں یہ مبادلہ محال ہو جیسے عقد سلم میں ہوتا ہے کیونکہ وہاں استبدال ممتنع ہے تو مال عین کو دین کا حکم دیا گیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور شافعیؒ کے استدلال میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے اپنا کوئی اسباب فروخت کیا پھر اس کو ایسے شخص کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے تو وہ اس کے قرض خواہوں کے درمیان میں بائع کا مال ہے رواہ الدارقطنی۔ ولکن دارقطنی نے کہا کہ یہ مرسل ہے اگرچہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اور ظاہراً اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع کے طور پر اس کو دیا تھا اور ہنوز بیع تمام نہیں ہوئی تھی کیونکہ حدیث میں اس کا اشارہ موجود ہے کہ ایک شخص کے ساتھ متاع بھی پھر وہ ایسے شخص کے پاس پائی جو مفلس ہو گیا حالانکہ یہ ذکر نہیں کہ اس کو مشتری کے پاس پایا جو مفلس ہوا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الماذون

یہ کتاب ماذون کے بیان میں ہے۔

ماذون، وہ غلام یا طفل تمیز دار جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہو اور بیشتر اس کا اطلاق غلام پر آتا ہے

الاذن هو الام لاخته في الشرع فك الحجر واسقاط الحق عندنا والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته لانه بعد الرق بقى اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز والحجارة عن التصرف لحق المولى لانه ما

عهد تصرفه الا موجبا لتعلق الدين برقبته او كسبه وذلك مال المولى فلا بد من اذنه كيلا يبطل حقه من غير رضاة ولهذا لا يرجع بهما لحقه من العهدة على المولى ولهذا لا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبد له يوما كان ما ذونا بداحتى يحجر عليه لان الاسقاطات لا تتوقت ثم الاذن كما ثبتت بالصريح ثبت بالدلالة كما اذا راعى عبده يبيع ويشترى فسكت يصير ما ذونا عندنا خلافا للزفر والشافعي ولا فرق بين ان يبيع عينا مملوكا للمولى او الاجنبى باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا لان كل من راعى يظنه ما ذونا له فيها فيعاقده فيتصور به لوله يكن ما ذونا له ولولم يكن المولى راضيا به لمنعه دفعا للضرر عندهم - لغت میں اذن کے معنی آگاہ کرنا اور شرع میں ہمارے نزدیک اذن کے معنی حجر دور کرنا اور حق ساقط کرنا اور بعد اجازت کے غلام اپنے واسطے اپنی لیاقت سے تصرف کرتا ہے یعنی جو لیاقت تصرف اس کو حاصل تھی وہ کھل گئی۔ اس واسطے کہ رقیق ہو جانے کے بعد غلام میں اپنی زبان و فطرت و عقل حمیز کے ساتھ تصرف کی لیاقت باقی رہی تھی اور تصرف سے مجبور ہونا بوجہ حق مولیٰ کے تھا کیونکہ غلام کا تصرف معلوم نہیں ہوا سوائے اس طریقہ کے کہ اس کے رقبہ یا کمائی کے ساتھ تعلق قرضہ کا موجب ہو یعنی جس سے مولیٰ کی ملکیت خراب ہو جائے یا مٹ جائے۔ حالانکہ اس کا رقبہ یا کمائی اس کے مولیٰ کا مال ہے تو مولیٰ کی اجازت ضرور ہے تاکہ بغیر رضامندی مولیٰ کے مولیٰ کا حق یاطل نہ ہو جائے اور چونکہ اجازت ہمارے نزدیک اسقاط ہے۔ لہذا غلام ماذون پر جو ذمہ داری لاحق ہوتی ہے اس کا مرجع مولیٰ کی جانب نہیں ہوتا ہے یعنی مولیٰ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اجازت مذکور کسی وقت تک محدود کرنے کے قابل نہیں ہے اگرچہ مجبور کرنے کے قابل ہے حتیٰ کہ اگر غلام غلام کو ایک روز کے لئے تجارت کی اجازت دی تو وہ ہمیشہ کے واسطے ماذون ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ مولیٰ اس کو مجبور کرے کیونکہ اسقاطات کسی وقت تک محدود نہیں ہوتے۔ پھر واضح ہو کہ اجازت جیسے صریح ثابت ہوتی ہے ویسے ہی بدالالت بھی ثابت ہو جاتی ہے جیسے اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتے دیکھ کر خاموش ہوا تو وہ ہمارے نزدیک ماذون ہو جائے گا۔ اور اس میں امام زفر و شافعی کا خلاف ہے (بلکہ مالک و احمد کا بھی خلاف ہے) اور اس میں فرق نہیں کہ وہ مولیٰ کا مال مملوک بیچتا ہو یا کسی اجنبی کا مال بیچتا ہو خواہ با اجازت ہو یا بغیر اجازت ہو خواہ بیع صحیح ہو یا فاسد ہو اس واسطے کہ جو شخص اس کو دیکھے گا وہ اس کو تجارت میں ماذون سمجھے گا پس اس کے ساتھ معاملہ کرے گا۔ پس اگر وہ ماذون نہ ہو تو ضرر اٹھاوے اور مولیٰ اگر اس پر راضی نہ ہوتا تو اس کو منع کر دیتا تاکہ لوگوں سے ضرر دور ہوئے اور امام شافعی و زفر کہتے ہیں کہ لوگوں کا خیالی ضرر دور کرنا مولیٰ پر واجب نہیں ہے اور شاید مولیٰ اس وجہ سے خاموش رہا کہ اس کو اپنے غلام کا یہ فعل بدون اجازت کے ناگوار ہوا تو وہ غصہ سے خاموش ہو گیا۔ اور جواب یہ ہے کہ لوگ اس کے سکوت کو اجازت سمجھیں گے کیونکہ یہ بیان کا موقع ہے تو پھر جب غلام پر قرضہ چڑھ جاوے تو وہ لوگ اس کی گردن سے وصول کر لیں گے پھر مولیٰ کا عذر کارگر نہ ہوگا کہ میں تو غصہ سے نہیں بولا تھا۔ قال فاذا اذن المولى لعبده في التجارة اذنا عاما لاجاز تصرفه في سائر التجارات ومعنى هذه المسألة ان يقول له اذنت لك في التجارة ولا يقيد بوجه ان التجارة اسم عام يتناول الجنس فيبيع ويشترى ما بداله من انواع الاميان لانه اصل التجارة - اور

جب مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت عام دی تو جملہ تجارت میں اس کا تصرف جائز ہوگا اور مسئلہ میں اجازت عام کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کہے ہیں نے تجھے تجارت کی اجازت دی اور کسی نوع تجارت کے ساتھ خاص نہ کرے تو اس کو عام اجازت ہو جائے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تجارت اسم عام ہے جو جنس تجارت کو شامل ہے تو اعیان اشیاء میں سے جو اس کا جی چاہے خریدے و بیچے کیونکہ اعیان کی تجارت میں ہی اصل تجارت ہے۔ ولویاع او اشتری بالغبن لیسیر فهو جائز لتعدنا الاحتراز عنہ۔ اور اگر اس نے خفیف خسارہ کے ساتھ بیچا یا خریدا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس سے احتراز متعذر ہے۔ وکذا بالفاحش عندانی حنیفة بخلاف الہما ہما یقولان ان البیع بالفاحش منه بمنزلة التبرع حتی اعتبر من المریض من ثلث ماله فلا ینتظمہ الاذن کالہبة وله انہ تجارة والعبد متصرف باہلیة نفسه فصار کالحر وعلی هذا الخلاف البیعی الماذون۔ اور اسی طرح اگر اس نے خسارہ فاحش کے ساتھ خرید یا فروخت کی تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ اس کی طرف سے خسارہ فاحش کے ساتھ بیع کرنا بمنزلہ تبرع کے ہے حتیٰ کہ اگر مریض ایسا کرے تو اس کی تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے تو اجازت اس کو شامل نہیں ہے جبے سبہ کو شامل نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھی تجارت ہے اور غلام اپنی ذات لیاقت سے متصرف ہے تو اس کا حکم مثل آزاد کے ہو گیا اور طفل ماذون میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ولویجالی فی مرض موته یعتبر من جمیع ماله اذا لم یکن علیہ دین وان کان فمن جمیع ما بقی لان الاقتصاد فی الحر علی الثلث لحق الورثة ولا وارث للعبد واذاکان الدین محیطا بہما فی یدہ یقال للبشری اذ جمیع المعایاة والا فارود البیع کما فی الحر۔ اور اگر غلام ماذون نے اپنے مرض الموت میں محابات کی یعنی زیادہ قیمت کی چیز کو حالت مرض الموت میں کم قیمت پر فروخت کیا یا فروخت کرنے کی وصیت کی تاکہ مشتری کو کچھ عطیہ پہنچ جاوے۔ پس اگر ماذون مذکور پر قرضہ نہ ہو تو یہ محابات اس کے تمام مال سے معتبر ہوگی یعنی اگر تمام مال سے مقدار محابات نکل سکتی ہو تو بیع جائز ہو جائے گی۔ مثلاً ہزار درم کی چیز سات سو درم کو بھی کہ تین سو درم محابات ہیں اور کل مال اسی قدر یا زیادہ ہے تو محابات جائز ہوگی بشرطیکہ مولیٰ تندرست ہو اور اگر اس پر قرضہ ہو تو قرضہ کے بعد جو باقی رہے اس سب مال سے معتبر ہوگی اس واسطے کہ آزاد کی صورت میں تہائی ترکہ پر اقتضاء ہونا بحق وارثان ہے یعنی حق وارثوں کی وجہ سے محابات صرف تہائی سے معتبر ہوتی ہے اور غلام کا کوئی وارث نہیں ہے تو کل مال سے معتبر ہوگی۔

اور اگر غلام پر اس قدر قرض ہو جو اس کے تمام مقبوضہ مال کو محیط ہے تو مشتری سے کہا جائے گا کہ پوری مقدار محابات ادا کر ورنہ بیع پھیر دے جبے مرد آزاد کی صورت میں ہوتا ہے۔ ولہ ان یسلم ویقبل السلم لانه تجارة۔ اور ماذون کو اختیار ہے کہ بیع سلم کے واسطے مال دے یا خود سلم قبول کر کے مال لے کیونکہ یہ بھی تجارت میں سے ہے مثلاً دو سو درم اس نے گیارہوں کی سلم میں دیئے یا خود

گیہوں دینے کے واسطے دو سو درم لئے تو جائز ہے۔ ولہ
 ان یوکل بالبیع والشراء لانہ قد لا یتفرغ لنفسہ۔ اور اس کو
 اختیار ہے کہ خرید فروخت کے واسطے وکیل کرے کیونکہ کبھی ایسا
 اتفاق ہوتا ہے کہ وہ اس کام کے واسطے بذات خود فارغ نہیں ہوتا ہے۔ قال دیوہن ویوتھن لانہما
 من توابع التجارة فانہما ایفاء واستیفاء۔ اور اس کو اختیار ہے کہ رہن دے اور رہن لے کیونکہ یہ
 دونوں تجارت کے توابعات میں سے ہیں اس لئے کہ رہن دینا ادا لے دینا ہے اور رہن لینا وصول قرضہ
 ہے۔ ویملک ان یتقبل الارض ویستاجر الاجراء والبیوت لان کل ذلك من صنیع التجارة۔ اور اس
 کو اختیار ہے کہ اجارہ زمین قبول کرے اور مزدور مقرر کرے اور کوٹھڑیوں و دکانوں کو کرایہ لے کیونکہ
 یہ سب تاجروں کے افعال میں سے ہیں۔ ویأخذ الارض مزارعة لان فیہ تحصیل الربح۔ اور اس کو
 اختیار ہے کہ زمین مزارعت پر لے کیونکہ یہ بھی نفع کمانے کا طریقہ ہے۔ ویشتري طعاما فیذرعه فی
 ارضہ لانہ یقصد بہ الربح قال علیہ السلام الزارع یتاجر بہ۔ اور اناج خرید کر اس زمین میں
 زراعت کر سکتا ہے کیونکہ اس سے نفع حاصل ہوتا ہے اور بعضے یہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ کاشتکار
 اپنے پروردگار سے تجارت کرتا ہے فسے لیکن اس حدیث کی کچھ اصل نہیں ہے بلکہ موضوع ہے اور ظاہر ہے
 کسی بزرگ ظریف کا قول ہے واللہ اعلم۔ ولہ ان یشارك شركة عنان ویدفع المال مضاربة ویأخذها
 لانہ من عادة التجار۔ اور اس کو اختیار ہے کہ کسی کے ساتھ شرکت عنان کرے اور کسی کو مضاربہ پر
 اپنا مال دے یا دوسرے کا مال مضاربہ پر لے کیونکہ یہ تاجروں کی عادت میں سے ہے ولہ ان یواجر
 نفسه خذنا للشافعی وهو یقول لا یملك العقد علی نفسه فکذا علی منافعہ لانہا تابعة لہا ولہا
 ان نفسه راس مالہ فیملک التصرف فیہا الا اذا کان یتضمن ابطال الاذن کا بیع لانہ ینحجر بہ
 والروہن لانہ یحبس بہ فلا یحصل مقصود المولی اما الاجارۃ لا ینحجر بہ ویحصل بہ المقصود
 وهو الربح فیملک۔ اور الماذون کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو اجارہ پر دے دے یہ ہمارے نزدیک
 ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات پر عقد کرنے کا مالک
 نہیں ہے تو اسی طرح اپنے منافع پر بھی عقد کرنے کا مختار نہ ہوگا کیونکہ منافع تو اس کے نفس کے تابع ہیں
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفس تو اس کا راس المال ہے تو وہ اپنے نفس میں تصرف کا مختار ہے
 یعنی غلام الماذون صرف اپنی ذات کے بھروسے پر تجارت کرنے نکلا ہے تو وہ اس میں ہر طرح تصرف
 کر سکتا ہے سوائے ایسے تصرف کے جس کے ضمن میں اجازت مذکور باطل ہو جاتی ہو جیسے اپنے آپ کو
 فروخت کرنا کیونکہ ایسے تصرف میں وہ مجبور ہو جائے گا اور جیسے رہن کرنا کیونکہ وہ مرہن کے پاس
 مجبوس ہو جائے گا تو مولیٰ کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ اور رہا اجارہ دینا تو وہ اس سے مجبور نہ ہوگا اور
 مقصود بھی حاصل ہوگا اور وہ نفع ہے پس وہ اجارہ دینے کا مختار ہوگا۔ قال فان اذن لہ فی نوع
 منها دون غیرہ فهو ماذون فی جملہا وقال نوافر الشافعی لا یکون ماذونا الا فی ذلك النوع وعلی هذا
 مع اجازہ زمین سے یہ مراد کہ امام وقت سے ایسی زمین لے کر قابل زراعت کرے۔ ۱۲۰ م۔

الخلاف اذا تها عن التصرف في نوع آخر لهما ان الاذن توكيل واناته من المولى لانه يستفيد
الولاية من جهته ويثبت الحكم وهو الملك له دون العبد ولهذا املك حجرة فيتخصص بها
نحسه كالمضارب ولنا انه اسقاط الحق وفك الحجر على ما بيناه وعند ذلك تظهر مالكية العبد
فلا يتخصص بنوع دون نوع بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فتثبت له الولاية
من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان
له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه
المالك فيه - پھر اگر مولی نے اس کو کسی تجارت میں خاص قسم کی اجازت دی نہ غیر کی تو وہ جملہ
اقسام میں ماذون ہو جائے گا اور زفر و شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا کہ وہ ماذون نہیں ہوگا سوائے اس
قسم کے یعنی ماذون عام نہ ہوگا بلکہ صرف اسی قسم کے واسطے ماذون ہوگا اور ایسا ہی اختلاف اس صورت
میں ہے کہ اس کو خاص ایک قسم کی تجارت سے منع کر دیا یعنی ہمارے نزدیک ممنوع نہ ہوگا اور زفر و
شافعی کے نزدیک ممنوع ہوگا۔ اور زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ماذون کرنا مولی کی طرف سے وکیل کرنا
و نائب کرنا ہوتا ہے کیونکہ غلام ماذون تو مولی ہی کی طرف سے ولایت حاصل کرتا ہے یعنی تصرف کا اختیار
اس کو مولی ہی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے۔ اور حکم یعنی ملکیت مولی ہی کو حاصل ہوتی ہے نہ غلام ماذون کو
اور اسی واسطے مولی کو اس کے مجبور کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو جس نوع تجارت کے ساتھ مولی نے تخصیص
کی وہ تخصیص صحیح ہوگی جیسے مضارب کے حق میں صحیح ہوتی ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماذون کرنا اسقاط حق اور رفع حجر ہے جیسا ہم نے اوپر بیان کر دیا اور
جب مولی نے حق ساقط کیا اور حجر دور کیا تو غلام کی ملکیت ظاہر ہو جاتی ہے تو کسی خاص قسم تجارت کے
ساتھ اختصاص نہ ہوگا بخلاف وکیل کے کہ وکیل دوسرے کے مال میں تصرف کیا کرتا ہے تو اس کو
دوسرے کی جانب سے ولایت تصرف حاصل ہوتی ہے اور ماذون کی صورت میں تصرف کا حکم یعنی
ملکیت اسی غلام کے واسطے واقع ہوتی ہے حتیٰ کہ اس کو اپنے ادائے قرض اور نفقہ میں صرف کرنے کا
اختیار ہوتا ہے اور جو کچھ اس غلام سے بچ رہا اس میں اس غلام کا مولی اس کا خلیفہ ہوتا ہے۔

قال وان اذن له في شيء بعينه فليس بماذون لانه استخدام ومعناه ان يامر بشراء
ثوب الكسوة او طعام رزقا لاهله وهذا لانه لو صار ماذونا يند عليه باب الاستخدام بخلاف ما
اذا قال او الى الغلة كل شهر كذا او قال ادلى الغادات حولا نه طلب منه المال ولا يحصل الا بالكسب او
قال له اقع صباغا وقصارا لانه اذن بشراء مالا بد منه لهما وهو نوع فيصير ماذونا في الانواع -

اور اگر مولی نے اس کو کوئی معین چیز خریدنے کے واسطے اجازت دی ہو تو وہ ماذون نہ ہوگا
اس واسطے کہ یہ خدمت لینا ہوا یعنی تجارت کی اجازت نہیں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً
غلام کو لباس کے واسطے کپڑا خریدنے کی یا اپنے اہل و عیال کے واسطے اناج خریدنے کا حکم دیا۔
اور اس کی وجہ ہے کہ اگر ایسا حکم دینے سے وہ ماذون ہو جائے تو خدمت لینے کا دروازہ بند ہو جائے
بخلاف اس کے اگر غلام سے کہا کہ مجھے ہر مہینہ دس درم دیا کر یا کہا کہ مجھے ہزار درم ادا کر دے اور تو

تو آزاد ہے تو یہ اجازت ہو جائے گی کیونکہ مولیٰ نے اس سے مال طلب کیا ہے اور یہ مال بدون کمائی کے حاصل نہیں ہو سکتا یا غلام کو حکم دیا کہ رنگریز بٹھلایا درزی بٹھلا تو یہ بھی اذن ہو جائے گا کیونکہ جو چیز ان دونوں کے واسطے ضروری ہے اس کے خریدنے کے اجازت دی اور یہ ایک قسم کی چیز ہے تو جب ایک قسم میں اجازت ہوئی تو وہ سب قسموں میں ماذون ہو جائے گا۔ قال واقرار الماذون بالدين والمغصوب جائز وكذا بالودائع لان الاقرار من توابع التجارة اذ لو لم يصح لاجتناب الناس مباحته ومعاملته ولا فرق بين ما اذا كان عليه دين او لم يكن اذا كان الاقرار في صحته وان كان في مرضه يقدم دين الصحة كما في الحر بخلاف الاقرار بما يجب من المال لا بسبب التجارة لانه كالمعجور في حقه۔

اگر غلام ماذون نے دیون یا غصوب کا اقرار کیا تو جائز ہے دیون جمع دین معنی قرض خواہ نقد ہو یا کسی چیز کے دام ہوں۔ غصوب جمع غصب یعنی مال مغصوب۔ اور اسی طرح اگر ودیعتوں کا اقرار کیا تو بھی جائز ہے اس واسطے کہ اقرار تو تجارت کے توابع و لوازم میں سے ہے۔ کیونکہ اقرار صحیح نہ ہو تو لوگ اس کے ساتھ بیع و معاملہ کرنے سے پرہیز کریں گے پھر اقرار بہر حال صحیح ہے خواہ ماذون مذکور دیون ہو گیا ہو یا نہ ہو بشرطیکہ یہ اقرار اس کی حالت صحت میں واقع ہو اور اگر اس نے مرض الموت میں اقرار کیا۔ پس اگر اس پر حالت صحت کے قرضہ ہوں تو وہ اس اقرار پر مقدم کئے جائیں گے جیسے آزاد آدمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر یہ حکم ایسے اقرار میں ہے جو بسبب تجارت ہو بخلاف ایسے مال کا اقرار کرنے کے جو بدون سبب تجارت کے واجب ہو اسے تو یہ اقرار صحیح نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ ایسے اقرار کے حق میں غلام مجبور کے مانند ہے فہملاً اس نے کفالت یا غیر کا مال تلف کرنے یا زخم کے جبرانہ یا مہر بغیر اجازت مولیٰ کا اقرار کیا تو یہ مولیٰ کے حق میں نافذ نہ ہوگا اگرچہ کسی وقت آزاد ہو جانے کے بعد وہ پکڑا جاوے۔ قال ولس له ان تزوج لانه ليس بتجارة۔ اور ماذون کو یہ اختیار نہیں ہے کہ نکاح کر لے کیونکہ یہ کوئی تجارت نہیں ہے۔ ولا يزوج من مال له وقال ابو يوسف يزوج الامة لانه تحصيل المال بمنافعها فاشبه اجازتها۔ ماذون کی تجارت میں جو غلام و باندی ہو ان کی تزویج بھی نہیں کر سکتا ہے یہی ابو حنیفہ و محمد و مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کو باندی بیاہ دینے کا اختیار ہے کیونکہ اس کے منافع یعنی مہر سے مال حاصل ہوگا تو ایسا ہو گیا جیسے باندی کو مزدوری پر دے دیا فہملاً اور جواب یہ کہ وہ مکاتب نہیں ہے کہ ہر طرح مال حاصل کرے بلکہ ماذون تجارت ہے کہ بذریعہ تجارت حاصل کرے۔ ولهما ان الاذن يتضمن التجارة وهذا ليس بجارية ولهذا لا يملك تزويج العبد۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اجازت مذکور تو تجارت کو شامل ہے اور باندی کا نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے اور اسی وجہ سے اس کو غلام کا بیاہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وعلی هذا الخلاف المعنى الماذون والمضارب والشريك شركة عتاق والاب والوصی۔ اور ایسا ہی اختلاف طفل ماذون اور مضارب اور شریک عنان اور باپ اور وصی میں ہے کہ یہ لوگ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک باندی کا نکاح نہیں کر سکتے۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک کر سکتے ہیں اور معنی یہ ہیں کہ اگر صغیر کی ملکیت میں باندی ہو تو اس

کے باپ کو یہ اختیار نہیں کہ اس کی باندی کا نکاح کر دے اور اگر باپ مر گیا ہو تو اس کے وصی کو بھی یہ اختیار نہیں ہے اور اگر کسی کو مضاربت پر مال دیا تو مضارب کو بھی یہ اختیار نہیں کہ مال مضاربت کی باندی کا نکاح کرے اور شریک عنان و طفل ماذون کو بھی یہ اختیار نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ نہایہ میں اس روایت پر اعتراض کیا کہ اس سے پہلے کتاب المکاتب میں لکھا کہ باپ وصی کو بالاتفاق یہ اختیار ہے کہ صغیر کی باندی بیاہ دے۔ اور ان کو بمنزلہ مکاتب قرار دیا حالانکہ مکاتب کو بالاتفاق اپنی باندی بیاہنے کا اختیار ہے تاکہ وہ مہر حاصل کرے اور یہی اصح ہے و موافق روایت بسوط و قیمان و مختصر کافی وغیرہ ہے پس اس کے موافق باپ وصی کو اختیار ہونا چاہیے اور بعضوں نے یہ جواب دیا کہ شاید اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ قال ولا یکتب لانه لیس بتجارة اذھی مبادلة المال والبدل فیہ مقابل بفک الحجر فلم یکن تجارۃ۔ اور ماذون کو یہ بھی اختیار نہیں کہ اپنے غلام کو مکاتب کرے کیونکہ مکاتب کرنا کوئی تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت تو مال کے مبادلہ کو کہتے ہیں حالانکہ مکاتب کرنے میں مال کا مقابلہ حجرہ دور کرنے کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ تجارت نہ ہوا پس غلام ماذون کو خود اس کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان یخیرہ المولی ولادین علیہ لان المولی قد ملکہ ویصیر العبد نائبا عنه ویرجع الحقوق الی المولی لان الوکیل فی الکتایۃ سفیر۔ لیکن اگر مولی اس کے مکاتب کرنے کی اجازت دے دے اور غلام پر قرضہ بھی نہ ہو تو کتابت جائز ہو جائے گی کیونکہ مولی اپنے ماذون کی کمائی کا مالک ہوتا ہے جبکہ ماذون پر قرضہ نہ ہو اور غلام ماذون اس کی طرف سے اس کام میں نائب ہو جائے گا۔ اور کتابت کے حقوق بجانب مولی راجع ہوں گے یعنی عوض کتابت کا مطالبہ کرنا یا عاجزی کے وقت نسخ کرنا یا آزادی کے بعد ولایت لینا سب مولی کی جانب راجع ہو جائے گا کیونکہ کتابت کے بارہ میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا اس لئے کہ عقد کتابت میں تو وکیل محض سفیر ہوتا ہے نہ کہ توجب غلام ماذون اس معاملہ میں وکیل ہوا تو حقوق اس کی جانب راجع نہ ہوں گے۔ قال ولا یعتق علی مال لانه لا یملک الکتایۃ فالاعتاق اولی۔ اور ماذون کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے مملوک کو مال پر آزاد کرے کیونکہ جب اس کو مکاتب کرنے کا اختیار نہیں ہے تو آزاد کرنے کا بدرجہ اولیٰ اختیار نہیں ہے ولا یقرض لانه تبرع محض کا لہبہ۔ اور ماذون کو قرض دینے کا بھی اختیار نہیں ہے کیونکہ قرض دینا محض احسان ہے جیسے ہبہ کرنا فہم کیونکہ ہبہ اگر بغیر عوض ہو تو محض احسان ظاہر ہے اور اگر بشرط عوض ہو تو وہ ابتداء میں احسان ہے اگرچہ آخر میں اس کا بدلہ مل جاتا ہے۔ ولا یهب بعوض ولا بغیر عوض وکذا لا یتصدق لان کل ذلك تبرع بصریحہ ابتداء وانتهاء وابتداء فلا یدخل تحت الاذن بالتجارة۔ اور غلام ماذون کو ہبہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے خواہ ہبہ بعوض ہو یا بغیر عوض ہو کیونکہ یہ ہر ایک صریحاً احسان ہے خواہ ابتداء و انتہاء دونوں میں یا خالی ابتداء میں احسان ہے تو یہ تجارت کی اجازت میں داخل نہ ہوگا۔ قال الا ان یهدی الیسیر من الطعام ولیضیف من یطعمہ لانه من ضرورات التجارة استجلاً بالقلوب المعاجزین بخلاف المعجور علیہ لانه لا اذن له اصلاً

فکیف یثبت ما هو من ضروراته وعن ابی یوسف ان المعجور علیہ اذا اعطاه المولی قوت یومہ
فدعا بعض رفقاءہ علی ذلک الطعام یاس بہ بخلاف ما اذا اعطاه قوت شہر لانہم لو اکلوا قبل الشہر
یتضرر بہ المولی قالوا ولا یاس للہم ان تصدق من منزل زوجها بالشیء الیسیر کالرغیف ونحوہ
لان ذلک غیر ممنوع عنہ فی العادۃ - بالجملہ غلام ماذون کو تبرعات ہدیہ وغیرہ ممنوع ہیں لیکن اگر وہ
محقوظ طعام ہدیہ کرے جو خفیف ہے یا ایسے شخص کی ضیافت کرے جس نے اس کو کھانا کھلایا ہے تو
جائز ہے (ضیافت سے ضیافت خفیفہ مراد ہے الذخیرہ - ع -) اس واسطے کہ ایسا کرنا تجارت کی
ضرورات میں سے ہے تاکہ قافلہ تجارت کے سردار کا دل اپنی جانب مائل کرے بخلاف غلام مجبور کے کہ اس کے
واسطے تجارت کی اجازت ہی نہیں ہے تو ضرورات تجارت کی اجازت کیونکر ثابت ہوگی۔ اور امام ابو یوسف سے روایت
ہے کہ اگر غلام مجبور کو اس کے مولیٰ نے اس دن کار و زینہ دیا پس اس نے طعام تیار کر کے اس طعام پر اپنے بعض رفقا کو
بلایا تو اس کا مضائقہ نہیں ہے بخلاف اس کے اگر اس کو ایک ماہ کار و زینہ دیا ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ اگر اس کے رفقا مل کر
اس طعام کو مہینہ پورے ہونے سے پہلے کھا جاویں تو اس سے مولیٰ کو ضرر پہنچے گا۔

مشائخ نے فرمایا کہ اگر عورت نے اپنے شوہر کے گھر سے کوئی قلیل چیز مانند ایک روٹی وغیرہ کے
صدقہ دے دی تو مضائقہ نہیں ہے کیونکہ عادت میں یہ بات منع نہیں کی جاتی ہے اور اسی طرح
ایک درم سے کم نقد اور خمیر و نمک و پیاز وغیرہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اسی طرح باندی کو
اختیار ہے کہ اپنے مولیٰ کے گھر سے قلیل چیز موافق رسم و عادت کے بدون صریح اجازت کے دے
سکتی ہے۔ اور حدیث ابوامامہ رضی اللہ عنہ میں خطبہ حجۃ الوداع میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا گیا کیا طعام بھی نہیں دے سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ طعام تو ہمارے اموال میں افضل ہے اس کی
تاویل یہ ہے کہ یہ گیسوں وغیرہ جو ذخیرہ کیا گیا ہو اس میں سے دینا ممنوع ہے یا یہ معنی ہیں کہ اس زمانہ میں بوجہ
افلاس کے سب سے افضل مال ہی طعام تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے فراخی عطا فرمائی تو طعام دینا مجاز
ہو گیا کیونکہ یہی عرف جاری ہو گیا۔ م - ع - قال ولہ ان یحط من الثمن بالعیب مثل ما یحط التجار لانہ
من صنیعہم وربہا یكون الحط انظر لہ من قبول المعیب ابتداء بخلاف ما اذا حط من غیر عیب لانہ
تبرع معض بعد تمام العقد فلیس من صنیع التجار ولا کذلک المعایب فی الابتداء لانہ قد یمتاز الیہا
علی ما بیناہ۔ اور غلام ماذون کو اختیار ہے کہ بیع میں عیب کی وجہ سے مشتری کے ذمہ سے اس قدر
دام کم کر دے جیسے تاجر لوگ کم کیا کرتے ہیں کیونکہ یہ بھی تاجروں کے افعال میں سے ہے۔ اور اکثر
ایسا ہوتا ہے کہ عیب دار بیع واپس لے لینے سے ابتداء میں دام گھٹانا اس کے حق میں بہتر ہوتا ہے بخلاف
اس کے اگر بدون عیب کے اس نے دام گھٹائے تو یہ جائز نہیں اس واسطے کہ عقد پورا ہو جانے کے بعد
یہ محض تبرع ہے پس یہ تاجروں کے افعال میں سے نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ ابتداء میں محابات کا یہ حال
نہیں ہے کیونکہ ماذون کو کبھی اس کی ضرورت پڑتی ہے چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے فے یعنی یہ مسئلہ کہ ماذون
نے مرض الموت میں نرخ بازار سے کم داموں پر فروخت کیا کہ خریدے۔ ولہ ان یوجہل فی دین قد وجہ
لہ لانہ من عادۃ التجار۔ اور ماذون کو یہ اختیار ہے کہ جو دام خریدار سے واجب ہوئے اس کے واسطے مباد

دے دی کیونکہ یہ تاجرون کی عادات میں سے ہے۔ قال ودیونہ متعلقہ برقبۃ بیاع للغیر ماء الا ان یفدیه المولی وقال زافر والشافعی لا بیاع۔ مازون پر جو قرضے چڑھ جاویں وہ اس کی گردن سے متعلق ہوں گے کہ قرضخواہوں کے واسطے وہ فروخت کیا جائے گا۔ لیکن اگر اس کا مولی اس کا فدیہ دے دے تو فروخت نہ ہوگا اور زافر و شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا کہ فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ویباع کسبہ فی دینہ بالاجماع۔ اور اس کی کمائی بالاتفاق اس کے قرضہ میں فروخت کی جائے گی۔

لہما ان غرض المولی من الاذن تحصیل مال لہ یکن لا تقویت مال قد کان لہ وذلك فی تعلیق الدین بکسبہ حتی اذا فضل شیء منہ علی الدین یحصل لہ لا بالرقبة بخلاف دین الاستهلاك لانه نوع جنایۃ واستهلاك الرقبة بالجنایۃ لا یتعلق بالاذن ولنا ان الواجب فی ذمۃ العبد ظہر وجوبہ فی حق المولی یتعلق برقبۃ استيفادک دین الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس وهذا لان سببہ التجارۃ وہی داخلۃ تحت الاذن۔ امام شافعی و زافر کی دلیل یہ ہے کہ اجازت دینے سے مولی کی غرض یہ کہ ایسا مال حاصل ہو جو اس کو حاصل نہیں تھا اور یہ غرض نہیں کہ جو مال اس کے پاس تھا وہ بر باد ہو جائے اور یہ غرض اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ قرضہ مذکور اس کی کمائی سے متعلق ہو نہ اس کی گردن سے تاکہ اگر قرضہ دے کر کچھ بڑھے تو وہ مولی کو حاصل ہو۔ بخلاف اس کے اگر کوئی چیز تلف کرنے کا تاوان لازم آیا تو یہ بیشک اس کی گردن سے متعلق ہوگا اس واسطے کہ دوسرے کا مال تلف کرنا ایک جرم ہے اور جرم کی وجہ سے اس کا رقبہ تلف ہونا کچھ تجارتی اجازت سے متعلق نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے ذمہ قرضہ واجب ہونا مولی کے حق میں بھی وجوب ظاہر کرتا ہے تو اس کا وصول ہونا غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ جیسے مال تلف کرنے کا تاوان بالاتفاق اس کی گردن سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ لوگوں سے ضرر دور ہو یعنی جیسے تلف کرنے کا تاوان اس وجہ سے غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے کہ مالک مال کا ضرر دور ہو اسی طرح یہاں بھی قرضخواہوں کا ضرر دور ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قرضہ کا سبب تو تجارت ہے اور تجارت اس کی اجازت کے تحت میں داخل ہے۔ وتعلق الدین برقبۃ استيفاد حاصل علی المعاملۃ فمن هذا الوجه صلح غرضنا للمولی۔ اور غلام کی گردن سے قرضہ متعلق ہو کر وصول ہونا یہی ان لوگوں کے حق میں معاملہ کرنے کا باعث ہوا تو اس راہ سے مولی کی غرض کے لائق ہے۔

وينعدم الضرر فی حقہ بدخول المبیع فی ملکہ۔ اور مولی کے حق میں جو ضرر لاحق ہوتا ہے وہ مبیع اس کی ملکیت میں آجائے سے دفع ہو جائے گا۔ وتعلقہ بالکسب لا ینافی تعلقہ بالرقبة فیتعلق بہما غیرانہ یداب بالکسب فی الاستيفاء ایفاء الحق الغرماء وابقاء المقصود المولی وعند انعدامہ یستوفی من الرقبة وقوله فی الكتاب دیونہ المراد منہ دین وجب بالتجارۃ او بہاھو فی معناھا کالبيع والشراء والادارۃ والاستیمار وضمن المخصوص والودائع والامانات اذا جدها وما یجب من الفقر لوطی المشتراۃ بعد الاستحقاق لاستنادہ الی الشراء فیلحق بہ۔ اور کمائی سے قرضہ کا تعلق ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ اس کی گردن سے بھی تعلق ہو پس قرضہ کا تعلق اس کی کمائی و گردن

دونوں سے ہوگا۔ صرف اتنی بات ہے کہ ادائی پہلے اس کی کمائی سے شروع کی جاوے تاکہ قرضخواہوں کا حق ادا ہو اور مولیٰ کا مقصود بھی حاصل رہے اور جب کمائی سے پورا نہ ہو تو رقبہ سے متعلق ہوگا اور کتاب میں جو لفظ دیون فرمایا اس سے مراد ہر ایسا قرضہ ہے جو تجارت کی وجہ سے یا جو امر کہ تجارت کے معنی میں ہے اس کی وجہ سے واجب ہوا ہو جیسے خرید و فروخت و اجارہ دینا و اجارہ لینا اور مال غصب کی ضمانت یا ودیعت و امانت کے انکار سے ضمانت یا جو عقر کہ خریدی ہوئی باندی کے ساتھ اس وقت وطی کرنے سے واجب ہوا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بائع کے سوائے یہ باندی کسی دوسرے کی ملکیت ہے یعنی صرف عقر واجب ہوگا اور حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ مستند تجرید ہے تو اسی کے ساتھ لاحق کی جائے گی۔ قال ویقسم ثمنہ بینہم بالحصص لتعلق حقہم بالرقبة فصار کتعلقہا بالترکة۔ اور جب یہ ماذون فروخت کیا جائے تو اس کا ثمن قرض خواہوں کے درمیان حصہ رسد تقسیم کر دیا جائے کیونکہ ان کا تعلق اس کے رقبہ سے تھا تو ایسا ہو گیا جیسے ترکہ سے تعلق ہوتا ہے۔ فان فضل شیء من دیونہ طوب بہ بعد العریة لتقررا الدین فی ذمتہ وعدم وفاء الرقبة بہ ولا یباع ثانیاً کیلے یمتنع البیع او دفعا للضرر عن المشتري ویعلق دینہ بکسبہ سواء حصل قبل لحوق الدین او بعده ویعلق بما یقبل من الهبة لان المولیٰ انما یمتثلہ فی المملک بعد فراغہ عن حاجة العبد ولہ یفرع۔ پھر اگر اس کے قرضوں میں سے کچھ باقی رہ گیا تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ قرضہ تو اس کے ذمہ جم گیا اور اس کا رقبہ اس کے ادارے واسطے کافی نہیں ہوا۔ اور واضح ہو کہ غلام مذکور دوبارہ نہیں فروخت کیا جائے گا تاکہ بیع ممتنع نہ ہو یعنی کوئی مشتری اس خوف سے اس کو نہیں خریدے گا کہ اگر قرضہ ادا نہ ہوا تو میرے پاس سے لے کر دوبارہ فروخت کیا جائے گا یا اس وجہ سے کہ مشتری کے ذمہ سے ضرر دور ہو۔ اور واضح ہو کہ غلام ماذون کے قرضے اس کی کمائی سے متعلق ہوں گے خواہ یہ کمائی قرضہ لاحق ہونے سے پہلے حاصل ہو یا اس کے بعد حاصل ہوئی ہو اور جو کچھ وہ بہیہ قبول کرے اس سے بھی متعلق ہوں گے۔ اس واسطے کہ مولیٰ کا قیام بجلے غلام کے اس وقت ہوتا ہے کہ غلام کی حاجت سے یہ ملکیت فارغ ہو جاوے اور سنوز فارغ نہیں ہوئی ہے یعنی غلام جو بہیہ قبول کرتا ہے اس کی ملکیت میں اس کا مولیٰ اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے تو چاہے کہ اس کے قرضوں کا تعلق نہ ہو تو جواب دیا کہ ولی اس وقت قائم مقام ہوتا ہے کہ یہ کمائی اس کی حاجت سے فارغ ہو جاوے اور سنوز قرضہ متعلق ہے تو مولیٰ بھی خلیفہ نہیں ہو سکتا ہے اور وہ ملکیت ابھی تک مولیٰ کے قبضہ میں نہیں پہنچی بلکہ غلام ہی کے قبضہ میں موجود ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ ہر کمائی یا بہیہ جو سنوز غلام کے قبضہ میں ہو اور غلام کی حاجت سے فارغ نہ ہو اس سے قرضوں کا تعلق ہو جائے گا۔ ولا یتعلق بما انتزعہ المولیٰ من یدک قبل الدین لوجود شرط الخلو لہ۔ اور ایسے مال سے البتہ قرضوں کا تعلق نہیں ہوگا جو قرضہ لاحق ہونے سے پہلے مولیٰ نے غلام کے قبضہ سے لے لیا ہو کیونکہ مولیٰ کے واسطے خالص ملکیت ہو جانے کی شرط پائی گئی ہے کہ وہ اس کے غلام کی کمائی ہے جس سے کسی قرضخواہ کا حق متعلق نہیں ہے۔ ولہ ان یاخذ غلة مثله بعد الدین لانه لو لم یکن

منہ یحجر علیہ فلا یحصل الکسب والزیادۃ علی غلۃ المثل یودھا علی الغر ما لعدم الضرورة فیہا
وتقدم حقہم۔ اور مولیٰ کو غلام پر قرضہ چڑھ جانے کے بعد اختیار ہے کہ ایسے غلام کا جو محاصل ہوتا
ہو وہ لے کیونکہ اگر مولیٰ کو یہ قدرت نہ دی جائے تو وہ غلام مذکور کو مجبور کر دے گا۔ پس کمائی حاصل
ہی نہ ہوگی پھر اس کے مثل محاصل سے جو زائد ہو وہ قرضخواہوں کو واپس دے کیونکہ زائد کے حق میں
کوئی ضرورت نہیں ہے اور قرضخواہوں کا حق مقدم ہے۔ قال فان حجر علیہ لم ینحجر حتی یظهر حجرہ
بین اہل سوقہ لانہ لو انحجر لتضرر الناس بہ لتاخر حقہم الی ما بعد العتق لہا لم یتعلق برقبۃ وکسیہ
وقد یایعوز علی رجاہ ذلک۔ واضح ہو کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام ماذون کو مجبور کیا تو وہ مجبور نہ ہوگا
یہاں تک کہ اس کا مجبور ہونا اس کے بازار والوں میں ظاہر ہو یعنی جن لوگوں سے اس کے معاملات
تجارت ہیں ان کو معلوم ہو جاوے کیونکہ اگر بدو ن اس کے مجبور ہو جائے تو اس سے لوگوں کو
ضرر پہنچے کیونکہ ان کا حق اس غلام کی آزادی کے بعد تک بچھڑ جائے گا۔ یعنی یہ لوگ بعد آزادی
کے اس سے وصول کر سکتے ہیں کیونکہ اس کے رقبی یا کمائی سے تعلق نہیں رہا حالانکہ انہوں نے
اسی امید پر اس کے ساتھ معاملہ کیا تھا ف سے یعنی ان کو یہ امید تھی کہ اگر یہ قرضہ نہ ادا کر سکا
تو ہم اس کی گردن یا کمائی سے وصول کر لیں گے۔ اور اب مولیٰ یہ گواہ قائم کرے گا کہ میں نے
اس کو مجبور کر دیا تو اس کے آزاد ہونے کے بعد وصول کر سکتے ہیں حالانکہ اس کے آزاد ہونے
کی امید موهوم ہے۔ ویشترط علم اکثر اہل سوقہ حتی لو حجر علیہ فی السوق ولیس فیہ الارجل اور جلان
لم ینحجر ولو یایعوز جازوان یایعہ الذی علم بحجرہ ولو حجر علیہ فی بیتہ بمحض من اکثر اہل سوقہ ینحجر والقبر
شیوع الحجر واشتہارہ فیقام ذلک مقام الظہور عند کل کما فی تبلیغ الرسالۃ من الرسل ویبقی العبد ماذوناً الی
ان یسلم بالحجر کالوکیل اذ لم یعلم بالعزل وھذا لانہ یتضرر بہ حیث یلزمہ قضاء الدین من خالص مالہ
بعد العتق وما رضی بہ وانما یشرط الشیوع فی الحجر اذ کان الذن شائعاً ما اذ لم یعلم بہ الا العبد ثم مجر
علیہ بعلم منہ ینحجر لانہ لا ضرر فیہ۔ اور شرط یہ ہے کہ اس کے بازار والے لوگ اکثر آگاہ ہو جاویں
حتی کہ اگر بازار میں جا کر ایسی حالت میں اس کو مجبور کیا کہ سوائے ایک یا دو آدمیوں کے موجود نہیں
ہیں تو وہ مجبور نہ ہوگا۔ اور اگر بازار والوں نے اس سے معاملہ کیا تو جائز ہے اگرچہ وہی شخص معاملہ
کرے جو اس کے مجبور ہونے سے آگاہ ہوا ہے۔ اور اگر اس کو گھر میں بیٹھ کر ایسی حالت میں مجبور کیا کہ
اس وقت اس کے اہل بازار میں سے اکثر حاضر ہیں تو وہ مجبور ہو جائے گا اور معتبر یہ بات ہے کہ مجبور
ہونا شائع ہو جائے اور یہی اشتہار اس امر کا قائم مقام ہوگا کہ سب کے نزدیک ظاہر ہو گیا جیسے انبیاء
علیہم السلام سے رسالت ادا کرنے میں ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ غلام ماذون برابر ماذون رہے گا یہاں تک کہ وہ اپنے مجبور ہونے سے آگاہ ہو جیسے
وکیل جب تک آگاہ نہ ہو وکیل رہتا ہے اور یہ حکم اس واسطے دیا گیا کہ غلام مذکور اس سے ضرر اٹھاوے گا
کیونکہ بعد آزادی کے اپنے خالص مال سے اس پر قرضہ ادا کرنا لازم آوے گا حالانکہ وہ اس پر راضی
نہیں ہو چکا پھر مجبور ہونے میں حجر شائع ہو جانے کی شرط جب ہی ہے کہ اجازت شائع ہو چکی ہو۔ اور اگر

اس سے سوائے غلام کے کوئی آگاہ نہ ہوا پھر غلام کی آگاہی میں اس کو مجبور کیا تو جائز ہے اور وہ مجبور ہو جائے گا کیونکہ اس میں کچھ ضرر نہیں ہے۔ قال ولومات المولیٰ اذ جن اولحق بدار الحوب مرتدا صادر المازون مجبوراً علیہ لان الاذن غیر لازم وما لا یكون لا من صامن التصرف یعطى لدوامه حکم الابداء هذا هو الاصل فلا بد من قیام اہلیۃ الاذن فی حالة البقاء وہی تنعدم بالموت والجنون وکذا انما للہوق لانه موت حکما حتی یقسم مالہ بین ورثتہ۔ اور اگر مازون کا مولیٰ مر گیا یا مجنون ہو گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو اس کا غلام مازون مجبور ہو گیا کیونکہ اجازت غیر لازمی ہے اور جو تصرف کہ لازمی نہ ہو اس کے باقی رہنے کو ابتداء کا حکم ہوتا ہے یہی اصل ہے تو باقی رہنے کی حالت میں بھی اس کو اجازت دینے کی لیاقت ہونا ضرور ہے حالانکہ لیاقت مذکور اس کے مرنے یا مجنون ہونے سے جاتی رہتی ہے اور اسی طرح دار الحرب میں مل جانے سے بھی جاتی رہتی ہے کیونکہ یہ بھی حکمی موت ہے حتیٰ کہ اس کا مال اس کے وارثوں میں بانٹ دیا جاتا ہے۔ قال واذا البق العبد صار مجبوراً علیہ وقال الشافعی یتقی مازون لان الاباق لا ینافی ابتداء الاذن فکذا لا ینافی البقاء وصار کا غضب۔ اور اگر غلام مازون بھاگ گیا تو مجبور ہو گیا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مازون باقی رہے گا کیونکہ بھاگنا ابتدائی اجازت کے منافی نہیں ہے تو اسی طرح بقاء اجازت سے بھی منافی نہ ہوگا اور یہ غضب کے مانند ہو گیا ہے چنانچہ اگر غضب کے ہوئے غلام کو اجازت دے دی یا مازون کو غضب کر لیا تو اجازت باطل نہیں ہوتی ہے یعنی اول صورت میں اجازت جائز ہے اور دوسری صورت میں باقی ہے۔ ولنا ان الاباق حجر دلالة لانه انما یرضی بكونه مازوناً علی وجه یتکمن من تقضیتہ دینہ بکسبہ بخلاف ابتداء الاذن لان الدلالة لا معتبر بہا عند وجود التصریح بخلافہا وبخلاف الغصب لان الانتزاع من ید الغاصب معتبر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھاگ جانا دلیل حجر ہے کیونکہ مولیٰ اس کے مازون ہونے پر جب ہی راضی ہے کہ وہ ایسے طور پر رہے کہ اپنی کمائی سے اپنا قرضہ ادا کر کے بخلاف ابتدائی اجازت کے یعنی بھاگے ہوئے کو ابتدائی اجازت دینا جائز ہے اور دلالت سے مجبور نہ ہوگا کیونکہ جب دلالت کے برخلاف تصریح موجود ہے تو دلالت کا کچھ اعتبار نہیں اور برخلاف غضب کے یعنی غلام مغضوب کو اجازت دینا بھی جائز ہے اور اگر مازون ہو تو مجبور نہیں ہوتا ہے کیونکہ غاصب کے قبضہ سے نکال لینا آسان ہے حتیٰ کہ اگر ممکن نہ ہو تو اجازت باقی رہے گی اور ابتدائی اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا الذخیرہ۔ اگر مازون بھاگنے کے بعد لوٹ آیا تو اجازت سابقہ عود نہ کرے گی یہی صحیح ہے۔ ع۔ قال واذا ولدت المازون لہا من مولاھا فذلک حجر علیہا خلافاً للزفر وهو یتعتبر البقاء بالابتداء ولنا ان الظاهر انه یحصنہا بعد الولادة فیکون دلالة الحجر عادیۃ بخلاف الابداء لان الصریح قاض علی الدلالة ویضمن المولیٰ قیمتہا ان رکتہا دیون لا تلافی محللاً تعلق بہ حق الخرماء اذ بہ یتنع البیع وبہ یقضى حقہم۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی باتنی کو تجارت کی اجازت دی پھر اس مازونہ کے مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا تو یہ امر اس مازونہ کے حق میں حجر ہے اور اس میں زفر اختلاف کرتے ہیں کہ مجبور نہ ہوگی اور وہ حالت بقاء کو ابتداء پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر ام ولد کو ابتداء سے تجارت کی اجازت دی تو وہ مازونہ ہو جاتی ہے اسی طرح اگر مازونہ ہو کر ام ولد

ہوئی تو بھی ماذونہ رہے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب وہ بچہ جنی تو اس کے بعد ظاہر یہ ہے کہ مولیٰ اس کو لوگوں کے میل جول سے محفوظ کرے گا تو ازراہ عادت کے یہ مجبور کرنے کی دلیل ہے بخلاف ابتدائی اجازت کے کہ صریح اجازت تو دلالت پر حاکم ہوتی ہے یعنی جب صریح اجازت موجود ہے تو دلالت سے مجبوری کا اعتبار نہ ہوگا پھر مولیٰ اس ام ولد کی قیمت اس کے قرضخواہوں کو تاوان دے گا بشرطیکہ اس پر قرضے چڑھ گئے ہوں۔ کیونکہ اس نے ایسے محل کو تلف کر دیا جس سے قرضخواہوں کا حق متعلق تھا کیونکہ ام ولد بنانے سے اس کی بیع ممتنع ہو جاتی ہے حالانکہ بیع ہی سے ان کا حق ادا کیا جاتا ہے۔ قال واذا استدانتم الامۃ الماذون لھا اکثر من قیمتھا فدبرھا المولیٰ فھو ماذون لھا علی حالھا لانعدام دلالة الحجر اذا العادة ما جرت بتحصين المدبرة ولا منافاة بين حکمیہا ایضا والمولیٰ ضامن لقیمتھا لما قررناہ فی ام الولد۔ اور اگر ماذونہ باندی نے اپنی قیمت سے زیادہ مال بطور ادھار خرید یا پھر مولیٰ نے اس کو مدبرہ کر دیا تو باندی مذکورہ اپنے حال پر ماذونہ رہے گی کیونکہ مجبورہ ہو جانے کی کوئی دلالت نہیں ہے اس لئے کہ ایسی عادت نہیں جاری ہے کہ لوگ اپنی مدبرہ باندیوں کو محفوظ کرتے ہوں (بلکہ بدستور لوگوں میں خلط ملط چھوڑ دیتے ہیں تو وہ تجارت کر سکتی ہے) اور ماذونہ ہونے اور مدبرہ ہونے دونوں کے حکموں میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔ (لیکن وہ فروخت ہونے کے قابل نہیں رہی) اور مولیٰ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم ام ولد میں نہیں بیان کر چکے ہیں فہے کہ مولیٰ نے قرضخواہوں کا محل استحقاق ضائع کر دیا یہ سب تو ماذون کرنے کے احکام ہیں۔ قال فاذا حجر علی الماذون فاقراہ جائز فیما فی یدہ من المال عند ابی حنیفۃؒ پھر جب مولیٰ نے اپنے غلام ماذون کو مجبور کر دیا تو جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس مال میں ماذون مذکور کا اقرار جائز ہے۔ معناه ان یقر بہما فی یدہ انہ امانة لغيرہ او غصب منه او یقر بدین علیہ فیقفی بہما فی یدہ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو مال اس کے پاس ہے اس کی نسبت اقرار کرے کہ یہ فلاں شخص کی امانت ہے یا اس سے غصب کیا ہوا ہے یا یہ اقرار کرے کہ مجھ پر فلاں شخص کا اس قدر قرضہ ہے کہ وہ اس کے مقبوضہ مال سے ادا کیا جاوے۔ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ لا یجوز اقرارہ۔ اور امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ نے فرمایا کہ اس کا اقرار نہیں جائز ہے۔ لہما ان المصحح لا قرارہ ان کان ہوا لذن فقد نال بالحجرات کان الید فالحجرات بطلھا لان ید الممجور غیر معتبرۃ وصار کما اذا اخذ المولیٰ کسبہ من یدہ قبل اقرارہ او ثبت حجرہ بالبیع من غیرہ ولہذا لا یصح اقرارہ فی حق الوقبۃ بعد الحجر۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ماذون مذکور کا اقرار صحیح کرنے والا اگر اذن مذکور ہو یعنی اجازت سابقہ ہو تو وہ بوجہ مجبور ہونے کے باطل ہو چکی اور اگر قبضہ ہو تو حجر نے اس کو مٹا دیا کیونکہ مجبور کا قبضہ کچھ معتبر نہیں ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مجبور مذکور کے اقرار سے پہلے مولیٰ نے اس کے مقبوضہ مال کو اس کے قبضہ سے لے لیا یا ایسا ہوا جیسے اجازت کی حالت میں مولیٰ نے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا کہ وہ مجبور ہو گیا۔ یعنی ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق اس کا اقرار مسموع نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے مجبور ہو جانے کے بعد اگر وہ مال کا اقرار کرے تو یہ اس کی گردن

کے حق میں صحیح نہیں یعنی وہ اس مال کے واسطے بالاتفاق فروخت نہیں ہو سکتا ہے ۔

وله ان المصحح هو الولد ولهذا لا يصح اقرار الماذون فيما اخذاه المولى من يده واليد باقية حقيقة وبشرط بطلانها بالحجر حكما فراغها عن حاجته واقراءه دليل تحققها بخلاف ما اذا انتزعه المولى من يده قبل الاقرار لان يد المولى ثابتة حقيقة وحكما فلا تبطل باقراره وكذا ملكه ثابت في رقبته فلا يبطل باقراره من غير رضاه وهذا بخلاف ما اذا باعه لان العبد قد تبدل بتبدل الملك على ما عرف فلا يبقى ما ثبت بحكم الملك ولهذا لا يمكن خصما فيها باشرة قبل البيع — اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس غلام کا قبضہ ہے اس کے اقرار کا صحیح کرنے والا ہے اور اسی وجہ سے جو مال کہ مولیٰ نے اس کے اقرار سے پہلے اس کے قبضہ سے لے لیا اس مال کی نسبت اس کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اور بالفعل درحقیقت اس کا قبضہ باقی ہے اور مجبور ہونے کی وجہ سے حکما یہ قبضہ باطل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی حاجت سے فارغ ہو اور اس کا اقرار کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ ابھی اس کی حاجت موجود ہے بخلاف اس کے کہ جب اقرار سے مولیٰ نے اس کے ہاتھ سے نکال لیا تو اس کا اقرار اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ مولیٰ کا قبضہ حقیقتہً وحكما موجود ہے تو مولیٰ کا یہ قبضہ بوجہ اقرار غلام کے باطل نہ ہوگا۔ اور اسی طرح مولیٰ کی ملکیت اس غلام کے رقبی میں ثابت ہے تو غلام کے اقرار سے بدون رضامندی مولیٰ کے باطل نہ ہوگی اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت ہے کہ مولیٰ نے اس غلام کو فروخت کر دیا۔ تو اس مال کی نسبت غلام کا اقرار اس واسطے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ بیع کی وجہ سے ملکیت بدل جانے سے غلام بھی بدل گیا جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا تو جو چیز کہ غلام کے واسطے بوجہ ملکیت حکمی ثبوت تھی وہ باقی نہ رہے گی یعنی مولیٰ کی اجازت سے جو قبضہ حکمی اس کو مال پر حاصل تھا وہ اب ملکیت بدل جانے سے باقی نہیں رہے گا تو اس کا اقرار بھی صحیح نہ ہوگا۔

اور اسی وجہ سے غلام نے فروخت ہونے سے پہلے جو خرید و فروخت کا کیا ہو بعد فروخت ہو جانے کے اس کی بابت مدعا علیہ نہیں بن سکتا ہے یعنی مثلاً کوئی چیز اس نے بیچی پھر مولیٰ نے اس کو فروخت کیا تو اس غلام سے بیع سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ فروخت سے وہ بمنزلہ دوسرے غلام کے ہو گیا۔ واذلزمته دیون تحیط بماله وراقبته له يملك المولى ما في يده ولو اعتق من كسبه عبدا لم يعتق عند ابی حنیفہؒ وقال يملك ما في يده ويعتق وعليه قيمته لانه وجد سبب الملك في كسبه وهو ملك الرقبة ولهذا يملك اعناقه ووطى الجارية الماذون لها وهذا آية كماله بخلاف الوارث لانه يثبت الملك له نظر المورث والنظر في منده عند احاطة الدين بتركته اما ملك المولى ما ثبت نظرا للعبد —

اور جب ماذون پر اس قدر قرض چڑھ گئے جو اس کے مال و گردن کو محیط میں تو جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہو مولیٰ اس کا مالک نہیں ہو سکتا ہے اور اگر مولیٰ نے اس کی کمائی کا کوئی غلام آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مولیٰ اس کے مقبوضہ کا مالک ہو سکتا ہے اور اس کی کمائی کا غلام اگر آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ پر اس کی قیمت

واجب ہے اس واسطے کہ مازون کی کمائی میں ملکیت مولیٰ کا سبب پایا گیا اور سبب مذکور یہ کہ مولیٰ اس کے رقبیٰ کا مالک ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے مازون کو آزاد کر دے اور اپنی مازونہ باندی سے وطنی کرے اور یہ اس کی کامل ملکیت کی دلیل ہے بخلاف وارث کے یعنی اگر مورث کے ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو وارث کو اختیار نہیں کہ ترکہ کا غلام آزاد کرے کیونکہ وارث کی ملکیت تو مورث کی بہتری کی نظر سے ہے۔ اور ترکہ پر قرضہ محیط ہونے کی صورت میں مورث کی بہتری اسی میں ہے کہ آزاد نہ ہو اور رہی مولیٰ کی ملکیت تو وہ غلام مازون کی بہتری کی نظر سے نہیں ثابت ہوئی ہے تاکہ یہ لازم آوے کہ غلام مازون کی بہتری اسی میں ہے کہ ادا کے قرض تک اعتاق جائز نہ ہو بلکہ مولیٰ کو بذات خود ملکیت حاصل ہے۔ **ذله ان الملك للمولى انما يثبت خلافة عن العبد عند فراغه عن حاجته كملك الوارث على ما قررنا والمحيط به الدين مشغول به فلا يخلفه فيه واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فريضة واذا نفذ عندهما يضمن قيمته للغرماء لتعلق حقهم به۔** اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے مقبوضہ میں مولیٰ کی ملکیت غلام کی نیابت میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ غلام کی ضرورت سے یہ مال فارغ ہو جیسے وارث کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا اور جس مال پر قرضہ محیط ہے وہ غلام کی ضرورت میں گھرا ہوا ہے تو مولیٰ اس مال میں اس کا نائب نہ ہوگا۔ اور جب غلام کی کمائی میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو گیا تو آزاد کرنا اسی کی فرع ہے یعنی امام کے نزدیک جب ملکیت نہیں تو آزادی بھی نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک جب ملکیت ہو جاتی ہے تو مازون کی کمائی کا غلام آزاد کرنا بھی صحیح ہوگا اور جب صاحبین کے نزدیک مولیٰ کا آزاد کرنا نافذ ہوا تو قرضخواہوں کے واسطے مولیٰ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ قرضخواہوں کا حق اس سے متعلق ہو چکا ہے۔ **قال وان لم يكن الدين محيطا به لانه جاز عتقه في قولهم جميعا اما عندهما فظاهر وكذا عندنا لانه لا يعوى من قليله فلو جعل ماله لانتد باب الانتفاع بكسبه فيختل ما هو المقصود من الاذن ولهذا لا يمنع ملك الوارث والمستغرق يمنعه۔** اور اگر غلام مازون کا قرضہ اس کے تمام مال کو محیط نہ ہو تو اس کی کمائی کے غلام کو آزاد کرنا اس کے مولیٰ کے فعل سے جائز ہے اور اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ پس صاحبین کے نزدیک تو یہ امر ظاہر ہے اور امام کے نزدیک بھی اس واسطے جائز ہے کہ قلیل قرضہ سے مال خالی نہیں ہوتا ہے۔

پس اگر ایسا قرضہ بھی بالغ سمجھا جائے تو غلام مازون کی کمائی سے مولیٰ کا نفع اٹھانا ممتنع ہو جائے گا پس اجازت دینے سے جو مقصود تھا وہ پورا نہ ہوگا۔ لہذا یہ ہے کہ قلیل قرضہ مضر نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے وارث کے مالک ہونے کو قلیل قرضہ نہیں روکتا ہے اور جب محیط ہو تو روکتا ہے۔ **قال وان باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز لانه كالا جنبي عن كسبه اذا كان عليه دين يحيط بكسبه وان باعه بنقصان لم يجز لانه متهم في حقه بخلاف ما اذا حاجب الا جنبي عند ابى حنيفة لانه لا تهمه فيه وبخلاف ما اذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عند لان حق بقية الورثة تعلق بعينه حتى**

كان لاحد هم الاستخلاص باده قيمته اصاحق الغرماء تعلق بالمالية لا غير فافترا وقال ان باعه بتقصان يجوز البيع ويخير المولى ان شاء ازال المحاباة وان شاء نقض البيع وعلى المذهبين اليسير من المحاباة والفاشش سراء ووجه ذلك ان الامتناع لدفع الضرر من الغرماء وبهذا يندفع الضرر عنهم وهذا بخلاف البيع من الاجنبى بالمحاباة اليسيرة حيث يجوز ولا يؤمر بازالة المحاباة والمولى يؤمر به لان البيع باليسير منها متردد بين التبرع والبيع لدخوله تحت تقويم المقومين فاعتبرناه تبرعا في البيع مع المولى للثمة غير تبرع في حق الاجنبى لانعدامها وبخلاف ما اذا باع من الاجنبى بالكثير من المحاباة حيث لا يجوز اصله عند علماء ومن المولى يجوز ويؤمر بازالة المحاباة لان المحاباة لا تجوز من العبد الماذون على اصلها الا باذن المولى ولا اذن في البيع مع الاجنبى وهو اذن بما شره بنفسه غير ان ازالة المحاباة لحق الغرماء وهذا ان الفرقان على اصلهما - اگر ماذون نے اپنی مقبوضہ میں سے کوئی چیز اپنے مولیٰ کے ہاتھ اس کے برابر قیمت پر بیچی تو جائز ہے کیونکہ جس حالت میں اس کی کمائی پر قرضہ محیط ہے تو مولیٰ اس کی کمائی سے بمنزلہ اجنبی کے ہے اور اگر اس نے کم قیمت پر فروخت کی تو نہیں جائز ہے کیونکہ غلام ماذون اپنے مولیٰ کے حق میں متہم ہے نہ اور واضح ہو کہ جب قیمت سے اس قدر کمی ہو جو سب اندازہ کرنے والوں کے اندازہ سے کم ہے مثلاً اندازہ کرنے والے ایک چیز کی قیمت دس روپیہ اندازہ کرتے ہیں اور کوئی اس کو نو روپیہ بھی اندازہ کرتا ہے تو نو روپیہ تک خسارہ خفیف ہے۔ اور اگر اس نے نو روپیہ سے بھی کم فروخت کی جس کو کوئی اندازہ کرنے والا فروخت نہیں کرتا تو یہ خسارہ فاحش ہے اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا محابیات ہوتی ہے۔ پس مولیٰ کے ساتھ اگر محابیات کی یعنی اس کے ہاتھ قیمت سے کم پر فروخت کی تو نہیں جائز ہے۔ م۔

بخلاف اس کے اگر اس نے کسی اجنبی کے ساتھ محابیات کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اور بخلاف اس کے اگر مریض نے اپنے وارث کے ہاتھ کوئی چیز اس کے برابر قیمت پر بھی فروخت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اس واسطے کہ باقی وارثوں کا حق اس چیز کی ذات سے متعلق ہو چکا ہے حتیٰ کہ اگر مریض پر قرضہ ہو تو ہر ایک وارث کو اختیار ہے کہ اس کی قیمت ادا کرے اس کو چھوڑالے۔ اور ماذون کی صورت میں قرض خواہوں کا حق تو صرف مالیت سے متعلق ہے نہ عین شے سے پس مریض مدیوں کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور ماذون مدیوں کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور ماذون مدیوں کے ہاتھ بیچنے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر ماذون نے اپنے مولیٰ کے ہاتھ کمی قیمت پر بیچی تو بھی بیع جائز ہے اور مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے محابیات پوری کرے اور چاہے توڑ دے نہ اور بعض مشائخ نے کہا کہ صحیح یہ کہ یہی حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ہے۔ ع۔ پھر امام و صاحبین کے نزدیک محابیات خواہ خفیف ہو یا فاحش ہو دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے یعنی بیع نافذ نہ ہوگی جب تک محابیات دور نہ ہو یا جائز نہ ہوگی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے متمنع ہے اور قرض خواہوں سے ضرر دور ہونا اسی طریق پر ہوگا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ ماذون مدیوں نے کسی اجنبی کے ہاتھ محابیات خفیفہ

کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوتی ہے اور اجنبی کو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ محابات دور کرے اور مولیٰ کو یہ حکم دیا جاتا ہے کیونکہ محابات خفیہ کے ساتھ جو عقد مولیٰ سے کیا گیا اس میں تردد ہے کہ یہ تبرع ہے یا بیع ہے کیونکہ یہ کمی اندازہ کرنے والوں کے تحت میں داخل ہے۔ پس ہم نے اس کو دونوں طرح اعتبار کیا چنانچہ جب ماذون مدیوں نے اپنے مولیٰ کے ہاتھ ایسی بیع کی تو ہم نے تہمت کی وجہ سے اس کو تبرع اعتبار کیا۔ اور جب اس نے اجنبی کے ہاتھ ایسی بیع کی تو تہمت نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے اس کو بیع اعتبار کیا۔ اور یہ خفیہ محابات میں ہے بخلاف اس کے اگر ماذون مدیوں نے اجنبی کے ہاتھ محابات فاحش سے فروخت کیا تو صاحبین کے نزدیک بالکل نہیں جائز ہے اور مولیٰ کے ہاتھ ایسی فروخت جائز ہے مگر یہ حکم دیا جائے گا کہ محابات دور کرے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ غلام ماذون کی طرف سے محابات کرنا جائز نہیں مگر جبکہ مولیٰ کی اجازت ہو اور اجنبی کے ساتھ اس کے محابات کرنے میں مولیٰ کی اجازت نہ ہو اور وہ اس کے ساتھ خود بیع کرنے میں اجازت موجود ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا اور یہ دونوں فرق موافق اصل صاحبین میں ہے یعنی محابات خفیہ کی صورت میں مولیٰ اور اجنبی میں یہ فرق کہ مولیٰ کو محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اجنبی کی صورت میں نہیں دیا جائے گا اور محابات کثیرہ کی صورت میں مولیٰ کو محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اجنبی کے ساتھ ایسی بیع ہی جائز نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک مولیٰ کے ساتھ محابات خفیہ کی بیع جائز نہیں ہے اور محابات کثیرہ کی بیع اگر مولیٰ کے ساتھ ہو تو نہیں جائز ہے اور اجنبی کے ساتھ جائز ہے مگر محابات دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ قال دان بانه المولیٰ شینا بشل القیمۃ اذا قل جاز البیع لان المولیٰ اجنبی عن کسبه اذا کان علیہ دین علی ما بینا ولا تہمة فی هذا البیع ولا نہ مفید فانه یدخل فی کسب العبد مالہ یمکن فیہ ویتمکن المولیٰ من اخذ الثمن بعد ان لم یکن لہ هذا التمكن وصحة التصرف تتبع الفاسدة فان سلم الیہ قبل قبض الثمن بطل الثمن لان حق المولیٰ فی العین من حیث السیس ذاریقی بعد سقوطہ یبقی فی الدین ولا یستوجبہ المولیٰ علی عبده بخلاف ما اذا کان الثمن عریۃ لانہ یتعین وجاز ان یبقی حقہ متعاقبا بالعین۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام ماذون مدیوں کے ہاتھ کوئی چیز اس کی قیمت کے برابر یا کم پر بیچی تو بیع جائز ہے اس واسطے کہ جب غلام پر قرض ہے تو مولیٰ اس کی کمائی سے اجنبی ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا اور اس بیع میں کوئی تہمت نہیں ہے۔ اور اس واسطے کہ اس بیع میں فائدہ ہے کیونکہ غلام کی کمائی میں ایسی چیز آجائے گی جو نہ تھی تو قرض خواہوں کا ضرر نہ ہوا اور مولیٰ پہلے اس کی کمائی سے ثمن نہیں لے سکتا تھا اور اب اس کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا اور یہ تصرف اس واسطے صحیح ہے کہ اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ پھر اگر مولیٰ نے ثمن وصول کرنے سے پہلے بیع اس کو سپرد کر دی تو ثمن باطل ہو گیا کیونکہ مال عین میں مولیٰ کا حق از روہ جس ہے یعنی بیع کے بعد مولیٰ اپنے دام وصول کرنے تک بیع کو روک سکتا ہے۔

پھر اگر روکنے کا حق ساقط ہونے کے بعد مولیٰ کا حق رہے تو اس مال عین میں نہیں بلکہ دین یعنی اس کے

ثمن میں رہے گا حالانکہ مولیٰ یہ حق نہیں رکھتا ہے کہ اپنے غلام پر قرضہ واجب کرے بخلاف اس کے اگر ثمن بھی کوئی اسباب معین ہو تو مولیٰ اس بیع کو سپرد کرنے کے بعد بھی اس کو وصول کر سکتا ہے کیونکہ یہ متعین ہے اور مال عین کے ساتھ مولیٰ کا حق متعین رہتا جائز ہے۔ قال وان امسكه في يده حتى يستوفي الثمن جاز لان البائع له حق المحبس في المبيع ولهذا كان احص به من سائر الغرما و جاز ان يكون للمولى حق في الدين اذا كان يتعلق بالعين۔ اور اگر مولیٰ نے اس کو اپنے پاس روک رکھا یہاں تک کہ ثمن وصول کیا تو جائز ہے اس واسطے کہ بائع کو بیع روکنے کا حق حاصل ہوتا ہے اسی واسطے اگر خریدار مدیوں مفلس مر گیا تو بائع اس کے قرضخواہوں کے درمیان میں اس بیع کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اور جائز ہے کہ مولیٰ کے واسطے مال دین میں حق حاصل رہے جبکہ اس دین کا تعلق کسی مال عین سے ہو ولو باعه بالكثير من قيمته يؤمر بازالة المعاينة او ينقض البيع كما بينا في جانب العبد لان الزيادة تعلق بها حق الغرماء۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی چیز اپنے غلام ماذون مدیوں کے ہاتھ اس کی قیمت سے زیادہ داموں پر فروخت کی تو مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ مجاہدات دور کرے یا بیع توڑے جیسے ہم نے غلام کی طرف سے بیع کرنے میں بیان کیا کیونکہ اس زیادتی سے قرضخواہوں کا حق متعلق ہے یعنی غلام ماذون کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قیمت سے زیادہ دام دے کیونکہ جو چیز حاصل ہوئی وہ تو برابر قیمت پر بغیر نقصان ہے اور زیادتی مفت گئی حالانکہ وہ قرضخواہوں کا حق تھا لہذا یہ تصرف توڑ دیا جائے گا۔ قال واذا اعتق المولى الماذون وعليه ديون فعليه ان يقرضه جاز۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام ماذون کو آزاد کیا حالانکہ ماذون مذکور پر قرضے چڑھے ہوئے ہیں تو مولیٰ کا آزاد کرنا جائز ہے۔ لان ملكه فيه باق والمولى ضامن بقيته للغرماء لانه اتلف ما تعلق به حقهم ببيع واستيفاء من ثمنه۔ کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس غلام میں باقی ہے ولکن مولیٰ اس کے قرضخواہوں کے واسطے اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس واسطے کہ اس نے ایسی چیز کو ضائع کیا جس سے ان کا حق اس طرح متعلق تھا کہ جس کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے اپنا قرضہ وصول کر سکتے تھے لہذا وہ اس غلام کی قیمت اس کے قرضخواہوں کو دے دے خواہ اس قیمت سے ان کا قرضہ پورا ہو یا نہ ہو۔ وما بقى من الديون يطالب به بعد العتق لان الدين في ذمة ومالزم المولى الا بقدر ما اتلف ضمانا فبقى الباقي عليه كما كان۔ اور قرضوں میں سے جو کچھ باقی رہے ان کا مطالبہ اس غلام سے بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا یعنی اگر کسی وقت آزاد ہو تو قرضخواہ لوگ باقی قرضہ کا اس سے مطالبہ کریں گے۔ اس واسطے کہ قرضہ اس کے ذمہ باقی ہے اور مولیٰ کے ذمہ صرف اسی قدر بطور ضمان کے لازم ہوا جو اس نے تلف کیا ہے تو ماذون پر باقی قرضہ جیسا تھا ویسا ہی ہے رہے گا۔ فان كان اقل من قيمته ضمن الدين لا يضر۔ پھر اگر قرضہ کی مقدار اس غلام کی قیمت سے کم ہو تو مولیٰ صرف قرضہ کا ضامن ہوگا اس سے زیادہ ضامن نہ ہوگا۔ لان حقهم بقدر ما بخلاف ما اذا اعتق المدبر وام الولد الماذون لهما وقد ركبتهما وليون لان حق الغرماء لم يتعلق برقبتهما استيفاء بالبيع فلم يكن المولى متلفا حقهم فلا يضمن شيئا۔ کیونکہ قرضخواہوں کا حق صرف مقدار قرضہ تک ہے نہ پھر مولیٰ کے ضامن ہونے کا حکم ایسے ماذون کے آزاد کرنے میں ہونا جو محض غلام ہو بخلاف

اس کے اگر اس نے اپنی مدد پر یا ام ولد کو تجارت کی اجازت دی جو فروخت نہیں ہو سکتی ہیں پھر ان پر قرضہ چڑھ جانے کے بعد ان کو آزاد کر دیا تو کچھ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ قرضخواہوں کا حق ان دونوں کی گردن سے اس طرح متعلق نہیں ہوا کہ ان کو فروخت کر کے حاصل کریں کیونکہ یہ فروخت نہیں ہو سکتی ہیں تو مولیٰ ان کے حق کا تلف کرنے والا نہیں ہوا پس کچھ ضامن نہ ہوگا۔

قال فان باعه المولى وعليه دين يحيط برقبته وقبضه المشتري وغيبه فان شاء الغرماء ضمنوا البائع قيمته وان شاء ضمنوا المشتري لان العبد تعلق به حقهم حتى كان لهم ان يبيعوه الا ان يقضى المولى دينهم والبائع متلف حقهم بالبائع والتسليم والمشتري بالقبض والتغيب فيضمنون في التضمن۔ اور اگر مولیٰ نے غلام مازون کو فروخت کیا حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضے ہیں جو اس کی گردن کو محیط ہیں اور مشتری نے اس پر قبضہ کر کے اس کو غائب کر دیا۔ تو قرض خواہوں کو اختیار ہوگا کہ چاہے بائع یعنی مولیٰ سے اس کی قیمت تاوان لیں اور چاہے مشتری سے تاوان لیں اس واسطے کہ ان کا حق اس غلام سے متعلق ہوا تھا حتیٰ کہ ان کو یہ اختیار تھا کہ اس غلام کو فروخت کریں سوائے اس صورت کے کہ مولیٰ ان کا قرضہ ادا کرے پھر بائع سے تاوان کا اختیار اس وجہ سے ہے کہ اس نے بیع و سپرد کر کے ان کا حق تلف کر دیا اور مشتری سے تاوان کا اختیار اس وجہ سے ہے کہ مشتری نے ان کے حق پر قبضہ کر کے اس کو غائب کر دیا تو تاوان لینے میں ان کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے بائع سے تاوان لیں یا مشتری سے۔ وان شاء واما جازوا الباع واخذوا الثمن لان الحق لهم والاجازة اللاحقة كالاذن السابق كما في المدهون۔ اور قرضخواہوں کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہیں بیع کی اجازت دے کر بائع سے اس کے دام وصول کر لیں کیونکہ حق تو انہیں کے واسطے ہے یعنی رقبہ غلام کا حق انہیں کے واسطے خاص ہے تو اس میں ان کو ہر طرح کا اختیار ہے اور بیع کی اجازت لاحقہ مثل اجازت سابقہ ہو جائے گی یعنی بیع کے بعد ان کا اجازت دینا ایسا ہو جائے گا جیسے بیع سے پہلے اجازت دے چکے مال مرہون میں ہوتا ہے یعنی اگر راہنے مال مرہون کو بدولت اجازت مرہن کے فروخت کیا تو مرہن کو اختیار ہے کہ بیع کی اجازت دے دے اسی طرح یہاں بھی قرضخواہوں کی اجازت معتبر ہے۔ فان ضمنوا البائع قيمته ثم ادعى المولى بعيب فلمولى ان يرجع بالقيمة فيكون حق الغرماء في العبد لان سبب الضمان قد زال وهو الباع والتسليم وصار كالفاسد اذا باع وسلم ضمن القيمة ثم ادعى عليه بالعيب كان له ان يرد على المالك ويسترد القيمة كذا هو۔ پھر اگر قرضخواہوں نے بائع یعنی مولیٰ سے اس کی قیمت تاوان لی پھر کسی عیب کی وجہ سے یہ غلام اپنے مولیٰ کو واپس دیا گیا تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ یہ غلام دے کر اپنی قیمت واپس لے پس قرضخواہوں کا حق اس غلام میں ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ تاوان سبب یعنی بیع و سپرد کرنا زائل ہو گیا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے غاصب نے غلام مضروب بیع کر کے سپرد کیا اور مالک کو اس کی قیمت تاوان دے دی پھر عیب کی وجہ سے وہ غاصب کو واپس کیا گیا تو اس کو اختیار ہوتا ہے کہ مالک کو واپس دے کر اپنی قیمت پھر لے پس ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے۔

قال ولو كان المولى باعه من رجل واعلمه بالدين فللغرماء ان يردوا البيع لتعلق حقهم وهو
ان يستعاضوا والا ستيفاء من رقبته وفي كل واحد منهما فائدة فالاول تام ومؤخر والثاني
ناقص معجل وبالبيع يفوت هذه الخيرة فلهذا لهم ان يردوه قالوا تاويله اذ لم يصل اليهم
الثلث فان وصل ولا معابة في البيع ليس لهم ان يردوه لو وصل حقهم اليهم -
اور اگر مولی نے اس مازون مدیوں کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور اس کو قرضہ سے آگاہ کر دیا یعنی
مشتري کو بتلادیا کہ یہ غلام مقروض ہے تو قرضخواہوں کو اختیار ہے کہ بیع رد کرادیں کیونکہ ان کا حق
متعلق ہے اور حق یہ کہ غلام سے کمائی کرادیں یا اس کے رقبی سے وصول کریں اور ان دونوں میں سے ہر
ایک میں فائدہ ہے۔ پس کمائی کرانے میں یہ فائدہ ہے کہ پورا قرضہ مگر تاخیر کے ساتھ وصول ہوتا ہے اور
رقبی وصول کرنے میں یہ فائدہ ہے کہ فی الحال وصول ہوتا ہے لیکن شاید کم وصول ہو اور مولی کے
فروخت کرنے میں ان کا یہ اختیار جاتا رہے گا یعنی کمائی کرنا باقی نہیں رہا لہذا ان کو اختیار ہوا کہ
چاہے بیع رد کرادیں۔

مشائخ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ قرضخواہوں کو ثمن نہیں وصول ہوا تو بیع رد کر سکتے
ہیں اور اگر ثمن وصول ہو گیا اور بیع میں کوئی محابات نہیں ہے تو بیع رد نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ ان کو ان کا
حق پہنچ گیا۔ قال فان كان البائع غائبا فلا خصومة بينهم وبين المشتري معناه اذا انكر
الدين وهذا عند ابي حنيفة ومحمداً وقال ابو يوسف المشتري خصم ويقضى لهم بدائينهم
وعلى هذا الخلاف اذا اشترى دارا وذهبها وسلمها وغاب ثم حضر الشفيع فالهوب له ليس
بخصم عندهما خلافا له وعنهما مثل قوله في مسألة الشفعة لابي يوسف انه يدعى الملك لنفسه فيكون
خصما لكل من يئانه وله ان الدعوى يتضمن فسخ العقد وقد قام بهما فيكون الفسخ قضاء على الغائب -
پھر بائع غائب ہو یعنی مولی حاضر نہ ہو تو قرضخواہوں اور مشتری کے درمیان خصومت نہیں ہو سکتی یعنی
قرضخواہوں کو اختیار نہیں ہے کہ مشتری کو مدعا علیہ بنادیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب مشتری ان کے
قرضہ سے انکار کرے تو وہ مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ
نے فرمایا کہ مشتری ان کا مدعا علیہ ہو سکتا ہے اور قرضخواہوں کے واسطے ان کے قرضہ کا حکم دے دیا جائے
گا۔ اور شفعہ کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی اگر کسی نے ایک مکان خرید کر دوسرے کو ہبہ و
سپرد کر دیا اور خود غائب ہو گیا۔ پھر جس شخص کو اس مکان کا شفعہ ملنا چاہیے وہ حاضر ہوا تو امام ابو حنیفہؒ و
محمدؒ کے نزدیک موبہوب لہ اس کا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مدعا علیہ ہو گا اور
اس مسئلہ شفعہ میں امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ سے ایک روایت مثل قول ابو یوسفؒ آئی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی
دلیل یہ ہے کہ مشتری اپنی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے تو جو شخص اس میں جھگڑا کرے اس کے واسطے یہ مدعا علیہ
ہو سکتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دعویٰ مذکور نسخ عقد کو متضمن ہے حالانکہ یہ عقد مذکور
مشتري و بائع کے قائم ہوا ہے تو نسخ کرنا بائع غائب پر حکم ہو گا فہ حالانکہ غائب پر حکم قضاء جائز نہیں ہے
قال ومن قدم مصرا فقال انا عبد لفلان فاشترى وباع لزمه كل شيء من القجارة لانه ان احببوا بالاذن

فالانبار دلیل علیہ وان لم یخبر فتصرف جازا اذا الظاهر ان المحجور یجری علی موجب حجرۃ والعمل بالظاهر
 هو الاصل فی المعاملات کیلا یضیق الامر علی الناس - ایکس شہر میں ایک شخص آیا اور کہا کہ میں زید کا غلام
 ہوں پھر اس نے خرید و فروخت کی تو جو چیز از قسم تجارت ہو وہ اس پر لازم ہوگی اور یہ استحسان ہے اس
 کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اجازت پانے کی خبر دی یعنی اپنا ماذون ہونا بیان کیا تو اس کا خبر دینا خود اس پر
 دلیل ہے اور اگر اس نے یہ خبر نہ دی کہ میرے مولیٰ نے مجھ کو ماذون کیا ہو تو بھی اس کا تصرف جائز ہے کیونکہ
 ظاہر حال یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہو وہ اپنی مجبوری کے موافق عمل کرے گا - اور ظاہر حال پر عمل کرنا ہی معاملات
 میں اصل ہے تاکہ لوگوں پر کام میں تنگی نہ ہو جائے پس حاصل یہ ہوا کہ وہ ماذون سمجھا جائے گا - اور
 معاملات تجارت میں جو کچھ قرضہ ہو وہ اس پر لازم ہوگا - الا انہ لا یباع حتی یحضر مولاه لانہ لا یقبل قوله فی
 الرقبة لانہا خالص حق المولیٰ بخلاف الکسب لانہ حق العبد علی ما بینا - ولکن یہ غلام فروخت نہیں کیا
 جائے گا یہاں تک کہ اس کا مولیٰ حاضر ہو کیونکہ اپنی گردن کے بارہ میں اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ وہ خالص
 مولیٰ کا حق ہے بخلاف اس کی کمائی کے کہ وہ غلام کا حق ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا - فان
 حضر وقال هو ماذون بیع فی الدین لانہ ظہر الدین فی حق المولیٰ وان قال هو مجبور فالقول قوله لانہ متمسک
 بالاصل - پھر اگر مولیٰ حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ یہ ماذون ہے تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائے گا کیونکہ
 یہ قرضہ اس کے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہو گیا اور اگر مولیٰ نے کہا کہ یہ مجبور ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ
 مجبور ہونا اصل ہے - اور وہ اصل ہی کے ساتھ تسک کرتا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا -

واذا اذن ولی الصبی للصبی فی التجارۃ فهو فی البیع والشراء کالعبد الماذون

فصل

اذا کان یعقل البیع والشراء حتی ینفذ تصرفہ وقال الشافعی لا ینفذ لان
 حجرۃ لصباہ فیبقى ببقائه ولانہ مولیٰ علیہ حتی یملک الولی التصرف علیہ ویملک
 حجرۃ فلا یكون والیا المنافاة فصار کالطلاق والعتاق بخلاف الصوم والصلوة لانہ
 لا یقام بالولی وكذلك الوصیۃ علی اصلہ فتحققت الضرورة الی تنفیذہ منہ
 اما البیع والشراء یتولاه الولی فلا ضرورة ههنا ولنا ان التصرف المشرع صدر
 من اہلہ فی محلہ عن ولایۃ شرعیۃ فوجب تنفیذہ علی ما عرف تقریرہ
 فی الخلافات والصبا سبب الحجر لعدم الهدایۃ لذلک وقد
 ثبتت نظرا الی اذن الولی وبقاء ولایتہ لنظر الصبی لا ستيفاء المصلحة
 بطریقین واحتمال تبدل الحال بخلاف الطلاق والعتاق لانہ صار محض
 فلم یؤهل لہ والنافع المحض کقبول الهبة والصدقة یؤهل لہ قبل
 الاذن والبیع والشراء دائر بین النفع والضرر فیجعل اہلہ بعد
 الاذن لا قبلہ لکن قبل الاذن ینظر موقوفہ منہ علی احیاء
 الولی لاحتمال وقوعہ نظرا وصحة التصرف فی نفسه وذكر الولی
 فی الكتاب ینتظم الادب والعبد عند عدمہ والوصی والقاضی والولی بخلاف

صاحب الشرطانہ لیس الیہ تقلید القضاۃ والشرطان یعقل کون البیع سالیبا للملک حالیبا للربح والتشبیہ بالعبد الماذون یفید ان ما یتثبت فی العبد من الاحکام یتثبت فی حقہ المذون الاذن فک الحجر والماذون یتصرف باہلیۃ نفسه عبدا کان او صبیا فلا یتقید تصرفہ بنوع دون نوع ویصیر ماذونا بالسکوت کما فی العبد ویصح اقرارہ بما فی یدہ من کسبہ وکذا بموروثہ فی ظاہر الروایۃ کما یصح اقرار العبد ولا یملک تزویج عبدا ولا کتابتہ کما فی العبد والمعتوۃ الذی یعقل البیع والشراء بمنزلۃ الصبی یصیر ماذونا باذن الادب والجد والوصی دون غیرہم علی ما بینا وحکمہ حکم الصبی واللہ اعلم —

اگر طفل کے ولی نے طفل کو تجارت کی اجازت دی تو یہ صرف خرید و فروخت میں ہے جیسے غلام ماذون میں ہوتا ہے پس طفل ماذون ہو جائے گا بشرطیکہ خرید و فروخت کو وہ سمجھتا ہو حتیٰ کہ اس طفل ماذون کا تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس کا مجبور ہونا بوجہ بچپن کے ہے تو جب تک بچپن باقی ہے حجر باقی رہے گا۔ اور اس دلیل سے کہ بچہ تو خود ایسا ہے کہ اس پر دوسرا ولی مقرر کیا گیا ہے حتیٰ کہ ولی جو کچھ اس پر تصرف کرے وہ نافذ ہوتا ہے اور ولی اس کو مجبور کر سکتا ہے تو بچہ خود ولی نہیں ہو سکتا تو یہ مثل طلاق وعتاق کے ہو گیا یعنی طفل کا طلاق وعتاق صحیح نہیں ہے اگرچہ ولی اس کی اجازت دے دے۔ اسی طرح تجارت کی اجازت بھی نہیں جائز ہے بخلاف روزہ و نماز کے کیونکہ ان کی اقامت بذریعہ ولی کے نہیں ہوتی ہے پس امام شافعی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جو تصرف بذریعہ ولی کے متحقق ہوتا ہے وہ طفل کے ذریعہ سے صحیح نہ ہوگا ورنہ صحیح ہوگا۔ لہذا وصیت میں بھی ان کے نزدیک یہی حکم ہے تو طفل کی جانب سے وصیت نافذ کرنے کی ضرورت متحقق ہوئی اور یہی خرید و فروخت تو ولی اس کا متولی ہوتا ہے پس طفل کی طرف سے نافذ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

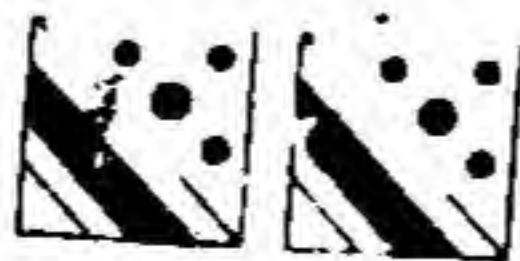
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طفل ماذون کی طرف سے خرید و فروخت ایسا تصرف مشروع ہے جو شرعی ولایت ولایت کے ساتھ ایسے شخص سے صادر ہوا جس کو اس کام کی لیاقت ہے۔ اور ایسے محل میں صادر ہوا جو اس کے واسطے صالح ہے تو اس کا نافذ کرنا واجب ہے جیسا کہ خلافیات میں بیان ہوا ہے اور بچپن اس وجہ سے مجبور ہونے کا سبب ہے کہ اس وقت تصرف کا ڈھنگ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور اپنی ذات سے اس کا سبب نہیں ہے اور یہاں ولی کی اجازت دینے سے معلوم ہوا کہ اس کو ڈھنگ حاصل ہو گیا۔ لیکن باوجود اس کے ولی کی ولایت اس وجہ سے باقی رہی کہ طفل کی مصلحتیں دو طریق سے پوری ہوں یعنی طفل کو خود بھی ڈھنگ حاصل ہے اور ولی بھی دیکھ بھال سکتا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید حال بدل جاوے۔ پس تجارتی اجازت میں اس کا تصرف جائز ہے بخلاف طلاق وعتاق کے کہ وہ محض ضرر ہے تو طفل کو اس کی لیاقت ہونا معتبر نہیں ہے اگرچہ ولی کی اجازت ہو اور جو چیز محض نفع ہو جیسے ہبہ یا صدقہ قبول کرنا تو اس کے واسطے طفل لائق سمجھا جائے گا اگرچہ اجازت نہ ہو۔

اور یہی خرید و فروخت تو وہ نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے پس ولی کی اجازت کے بعد طفل اس کام کے واسطے لائق اعتبار کیا جائے گا اور ولی کی اجازت سے پہلے لائق نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اجازت

سے پہلے ہی اس کی خرید و فروخت موقوف رہے گی۔ حتیٰ کہ اگر ولی اجازت دے دے تو جائز ہو جائے گی کیونکہ شاید وہ بہتری کے ساتھ واقع ہوئی ہو اور ذاتی لیاقت کی وجہ سے یہ تصرف صحیح ہوگا۔ پھر کتاب میں جو ولی کا لفظ فرمایا وہ باپ کو اور جب وہ زندہ نہ ہو تو دادا کو اور وصی وقاضی و والی ملک سب کو شامل ہے۔ اور صاحب الشرط کو نہیں شامل ہے۔ کیونکہ صاحب الشرط کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ قاضی مقرر کرے۔ پھر طفل کے ماذون ہونے میں یہ شرط ہے کہ وہ اس قدر سمجھتا ہو کہ کوئی چیز فروخت کر دینے سے اس چیز کی ملکیت جاتی رہتی ہے اور نفع حاصل ہوتا ہے۔

پھر طفل ماذون کو غلام ماذون کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ فائدہ ہے کہ جو احکام غلام ماذون کے حق میں ثابت ہوئے وہ طفل ماذون کے حق میں بھی ثابت ہوں گے۔ اس واسطے کہ اجازت دینا تو ہمارے نزدیک حجر دور کرنا ہوتا ہے اور ماذون اپنی ذاتی لیاقت سے تصرف کرتا ہے۔ خواہ وہ غلام ہو یا طفل ہو پس طفل ماذون کا تصرف بھی کسی قسم کی تجارت کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ اور اگر ولی نے اس کو خرید و فروخت کرتے دیکھ کر سکوت کیا تو وہ ماذون ہو جائے گا جیسے غلام کی صورت میں ہوتا ہے اور طفل ماذون کے قبضہ میں جو کچھ کمائی ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح ہوگا اور اگر اس نے اپنے مورث کے ترکہ میراث میں کسی چیز کی نسبت غیر کے واسطے اقرار کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں صحیح ہے۔ جیسے غلام کا اقرار اپنی کمائی میں صحیح ہوتا ہے اور طفل ماذون کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی کمائی کے غلام کا بیسہ کرے یا اس کو مکاتب کرے جیسے غلام ماذون کو اختیار نہیں ہوتا۔

معتوہ جس کو خرید و فروخت کی سمجھ ہو وہ بمنزلہ طفل کے ہے کہ اپنے باپ یا دادا یا وصی کی اجازت دینے سے ماذون ہو جائے گا۔ اور دوسروں کی اجازت دینے سے ماذون نہ ہوگا اور اس کا حکم وہی ہے جو طفل کا حکم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر قاضی نے طفل یا معتوہ کو اجازت دی پھر قاضی معزول ہوا تو یہ اپنی اجازت پر باقی رہیں گے۔ ع۔



کتاب الغضب

یہ کتاب غضب کرنے کے بیان میں ہے

الغضب فی اللغة عبارة عن اخذ الشئ من الغير علی سبیل التغلب للاستعمال فیہ بین اهل اللغة فی الشریعة اخذ مال متقوم محترم بغیر اذن المالك علی وجه یزید یدہ حتی كان استحضام العبد وحمل الدابة غصبا دون الجلوس علی البساط ثم ان كان مع العلم فحكمه المأثم والمغرم وان كان بدونه فالضمان لانه حق العبد فلا یتوقف علی قصده ولا اشترط ان الخطاء موضوع - لغت میں غضب کے معنی غیر کا مال بطور تغلب لے لینا کیونکہ اہل لغت اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور شریعت میں کسی کا مال قیمتی محترم بدون اجازت مالک کے ایسے طور پر لینا کہ مالک کا قبضہ زائل کرے حتیٰ کہ کسی غلام کو اپنی خدمت میں لگانا یا اس کے جانور پر لاونا بلا اجازت غضب ہے اور اس کے بچھونے پر بیٹھنا غضب نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے جان بوجھ کر یہ غضب کیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ غاصب گنہگار اور ضامن ہو گا اور اگر بغیر جانے ہو تو حکم یہ ہو گا غاصب ضامن ہو گا کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے تو اس کے قصد پر موقوف نہیں ہے اور گناہ اس کے واسطے نہ ہو گا کہ خطاء سے جو فعل سرزد ہو اس کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے۔

قال ومن غضب شیئاً لم یثقل علیہ مثلاً کالمکیل والموزون فہلک فی یدہ فعلیہ مثله وفي بعض النسخ فعلیہ ضمان مثله ولا تفاوت بینہما وهذا لان الواجب هو المثل لقوله تعالیٰ فمن اعتدی علیک فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیک ولان المثل اعدل لما فیہ من مراعاة الجنس والمالۃ فکان ادفع للضرر - اگر کسی نے ایسی چیز غضب کی جس کا مثل موجود ہوتا ہے جیسے کیلی ووزنی چیزیں وہ اس کے قبضہ میں تلف ہو گئی تو اس پر واجب ہے کہ اس کے مثل ادا کرے۔ اس واسطے کہ مثل ہی واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - فمن اعتدی علیک فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیک - یعنی جس نے تم پر عدوان کیا تو تم بھی اس کے مثل عدوان کرو یعنی برابر عوض لو زیادتی مت کرو۔ اور اس دلیل سے کہ مثل لینے میں زیادہ الصاف ہے کیونکہ اس میں جنس اور مالیت کی رعایت دونوں جانب سے موجود ہے تو ضرر بخوبی دفع ہو گا۔

قال فان لم یقدر علی مثله فعلیہ قیمتہ یوم یختصمون وهذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ یوم الغضب وقال محمد بن یوسف لا بی یوسف انه لما انقطع التمسق بمالا مثل لم یعتبر قیمتہ یوم انعقاد السبب اذا ہوا الموجب ولمحمد بن ان الواجب المثل فی الذمۃ وانما ینقل الی القیمۃ بالانقطاع فیعتبر قیمتہ یوم الانقطاع ولا بی حنیفۃ ان النقل لا یتثبت بمجرد الانقطاع ولہذا الوصی ای ان یوجد جنسہ لم ذلک وانما

ینتقل بقضاء القاضی فیعتبر قیمته یوم الخصومة و القضاء بخلاف ما لا مثله لہ
لانہ مطالب بالقیمۃ باصل السبب کما وجد فیعتبر قیمته عند ذلک ۔ پھر اگر غاصب
کو اس کا مثل دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
وہ قیمت جو قاضی سے نالش کرنے کے روز ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو غصب کے
روز تھی اور امام محمدؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو منقطع ہو جانے کے روز تھی ۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل
یہ ہے کہ مثلی چیز کا دستیاب ہونا جب منقطع ہوا تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہو گئی جن کا مثل
نہیں ہوتا ہے تو اس کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس سبب کے پائے جانے کے دن تھی کیونکہ
ہی موجب ہے ۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس کے ذمہ مثل ہے اور قیمت
کی جانب منتقل ہونا اسی جہت سے ہوا کہ اس کا ہاتھ آنا منقطع ہو گیا تو منقطع ہونے کے دن جو قیمت
ہو وہی لازم ہوگی ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خالی منقطع ہونے سے اس کا حق منتقل بجانب
قیمت نہیں ہوتا ہے لہذا اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ اس کے مثل پایا جاوے پھر اس کے مثل لے
تو مالک کو یہ اختیار ہوتا ہے اور قیمت کی جانب منتقل ہونا جب ہی ہوتا ہے کہ قاضی حکم دے تو قیمت
وہ معتبر ہوگی جو نالش کرنے و حکم قاضی کے روز تھی ۔ بخلاف ایسی چیز غصب کرنے کے جس کا مثل نہیں
ہوتا ہے کہ اس میں ضمان کا سبب یعنی غصب پائی جاتی ہی قیمت کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے تو اس میں
وہ قیمت معتبر ہوگی جو غصب کرنے کے روز تھی ۔

فے اور جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں اماموں میں کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ قول ابی
حنیفہؒ پر سب متفق ہیں ۔ ع ۔ قال دمالا مثل لہ فعلیہ قیمته یوم غصبہ معناه العددیات
المتفاوتۃ لادنه لمانعذرمراعاة الحق فی الجنس فیراعی فی المالیه وحدہما دفعا للضرر
بقدر الامکان اما العددی المتقارب فهو کامل لکیل حتی یجب مثله لقلۃ التفاوت
وفی البرا لمخلوط بالشعیر القیمۃ لادنه لا مثل لہ ۔ اور اگر مغموب ایسی چیز ہو جس کا مثل
نہیں ہے تو غاصب پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو غصب کرنے کے روز تھی اور اس کے
معنی یہ ہیں کہ گنتی کی چیزیں جن میں تفاوت ہوتا ہے وہ غیر مثلی ہیں ۔

فے یعنی مثلاً کوئل بکری غصب کر کے تلف کی تو اس کے مثل ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں
ہو سکتا ہے کہ دوسری بکری میں اسی قدر گوشت اور ویسی ہی دودھار وغیرہ ہے اسی واسطے ہر
ایک بکری کی قیمت علیحدہ مقرر ہوتی ہے بخلاف گھیوں کے کہ ایک گھیوں کی مثل دوسرے گھیوں ممکن
ہوے ہیں اس واسطے وہ سیردن کے شمار سے لیے جاتے ہیں پس حاصل یہ کہ جس چیز کی افراد میں
تفاوت ہو وہ غیر مثلی ہے پس اس کو غصب کر کے تلف کرنے میں روز خصومت کی قیمت واجب
ہوگی ۔ م ۔ ع ۔ اس وجہ سے کہ مالک کے حق کی نگہداشت جب جنس معلوم ممکن نہ ہوئی تو خالی مالیت
میں ملحوظ رکھی جائے گی تاکہ جہاں تک ممکن ہے ضرر دفع ہو اور رہیں وہ چیزیں جو گنتی سے بگتی ہیں
لیکن باہم ضرب قریب ہیں جیسے اخروٹ واندے وغیرہ تو وہ گھیوں کی طرح یعنی کیلی ہیں حتیٰ کہ اس کا

مثل واجب ہوگا کیونکہ تفاوت کم ہوتا ہے اور جو گھبروں ملے ہوئے جس کو کجی کہتے ہیں وہ قیمتی ہے یعنی اُس کے تلف کرنے میں قیمت واجب ہوگی کیونکہ اُس کا مثل نہیں ہے۔ قال وعلى الغاصب رد العين المخصوصة معناه ما دام قائما لقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد قال عليه السلام لا يحل لاحد ان يأخذ متاع اخيه لا عبادا ولا جاوا فان اخذه فليرده عليه ولان اليد حق مقصود وقد فوّتها عليه فيجب اعادةتها بالرواليه وهو الموجب الاصلى على ما قالوا ورد القيمة مخلص خلفا لانه قاصر اذا الكمال في رد العين والمالية وقيل الموجب الاصلى القيمة ورد العين مخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام۔

اور واضح ہو کہ غاصب نے جو چیز غصب کی اُس پر وہی واپس کرنا واجب ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک وہ چیز قائم ہو تب تک وہی واپس کرنا واجب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ہاتھ نے جو لیا وہ اُس کا ضامن ہے یہاں تک کہ واپس کرے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد والطبرانی والحاکم وہر حدیث حسن)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی چیز لے نہ بطول لعب کے اور نہ قصداً پھر اگر لے لی تو اُس کو وہی واپس کر دے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی واحمد و ابن ابی شیبہ واسحاق والطیالسی والبخاری فی الادب والحاکم) اور اس دلیل سے کہ آدمی کا قبضہ بھی ایک حق مقصود ہوتا ہے یعنی اس سے آدمی ہر طرح کا انتفاع حاصل کرتا ہے حالانکہ غاصب نے اُس کا قبضہ مٹا دیا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ اُس کے قبضہ میں اس طرح لا دے کہ وہی چیز اس کو پھر دے پھر موافق قول مشائخ کے غصب کا اصلی حکم یہی ہے یعنی بعینہ ہی چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے اور نہ ہا قیمت واپس کرنا تو چھٹکارے کے واسطے اس کا طیفہ ہے کیونکہ اولے ناقص ہے اس واسطے کہ کمال تو یہ ہے کہ عین شے مع مالیت واپس کرے اور بعض مشائخ نے کہا کہ غصب کا اصلی حکم یہ ہے کہ قیمت واپس لے اور بعینہ وہ چیز واپس دینا چھٹکارے کے واسطے ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ بعض احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔

فے ولین قول اول اصح ہے کہ بعینہ وہ چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے۔ والواجب الرد في المكان الذي غصبه لتفاوت القيم بتفاوت الاماكن۔ اور واجب یہ ہے کہ اُسی جگہ واپس کرے جہاں غصب کی تھی کیونکہ جگہوں کے مختلف ہونے سے قیمتوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ فان ادعى هلاكها حبس الحاكم حتى يعلم انها لو كانت باقية لاطهرها او تقوم بيينة ثم قضى عليه ببذلها لان الواجب رد العين والهلاك بعارض فهو يدعى اعادة ارضا خلاف الظاهر فلا يقبل قوله كما اذا ادعى الافلاس وعليه ثمن متاع فيحبس الحاكم ان يعلم ما يدعيه فاذا علم الهلاك سقط عنه ردّه فيلزمه رد بدله و۔ القيمة۔

پھر اگر غاصب نے دعویٰ کیا کہ مال مقصوب تلف ہو گیا تو حاکم اس کو قید خانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ اگر وہ چیز باقی ہوتی تو غاصب اُس کو نکالتا یعنی اس قید کی سلفت سے چھوٹنے کے

واسطے ضرور ظاہر کرتا ہے پس اپنی رائے سے اتنی مدت تک قید رکھے یا غاصب اُس کے تلف ہو جانے پر گواہ قائم کرے پھر قاضی اس غاصب پر مال معصوب کے عوض کا حکم کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ غاصب پر بعینہ مال معصوب واپس کرنا واجب تھا اور تلف ہونا ایک امر عارضی ہے پس وہ ایک ایسے امر عارضی کا دعویٰ کرتا ہے جو ظاہر کے خلاف ہے تو خالی اُس کا قول قبول نہ ہوگا جیسے کسی خریدار نے جس پر بیع کے دام آتے ہیں اپنی افلاس کا دعویٰ کیا۔ تو خالی دعوے قبول نہیں ہوتا بلکہ وہ مجبوس کیا جاتا ہے یہاں تک کہ جو دعویٰ کرتا ہے وہ معلوم ہو جاوے اسی طرح غاصب سے دعویٰ قبول نہ ہوگا بلکہ قید کیا جائے گا۔ پھر جب معلوم ہو گیا کہ مال معصوب تلف ہو گیا ہے تو عین معصوب واپس کرنا اُس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا پس اُس کا عوض واپس کرنا لازم ہوا اور وہ قیمت ہے۔ قال والغصب فيما ينقل ويحول لان الغصب بحقيقته يتحقق فيه دون غير لان ازالة اليد بالنقل - واضح ہو کہ غصب ایسی چیزوں میں متحقق ہوتا ہے جن کو منتقل کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھنا ممکن ہو کیونکہ درحقیقت غصب ایسی ہی اعیان منقولہ میں متحقق ہوتا ہے اور غیر منقولہ میں نہیں متحقق ہوتا کیونکہ قبضہ زائل کرنا تو منتقل کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

فے پس زمین و درخت و عمارت کا غصب متحقق نہ ہوگا۔ اذا غصب عقار ا فملك في يده لم يضمنه وهذا عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد بن یضمنه وهو قول ابی یوسف الاول وبہ قال الشافعی لتحقق اثبات اليد ومن ضرورته زوال يد المالك لا استحالة اجتماع اليدین علی محل واحد فی حالة واحد متحقق الوصفان وهو الغصب علی ما یلینا نصار كما منقول وبحود الودیعة ولهما ان الغصب اثبات اليد بان ازالة يد المالك بفعل في العين وهذا لا يتصور في العقار لان يد المالك لا تزول الا باخراجها عنها وهو فعل فيه لا في العقار فصار كما اذا بعد المالك عن المواشي وفي المنقول النقل فعل فيه وهو الغصب ومسألة الجحود ممنوعه ولو سلمت فالضمان هناك تترك الحفظ الملتزم وبالجحود تارك لذلك. اگر کوئی عمارت غصب کیا اور وہ اُس کے قبضہ میں تلف ہوا مثلاً کوئی زمین غصب کی جو دریا برد ہو گئی یا عمارت غصب کی جو منہدم ہو گئی تو غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابو یوسف و ابو حنیفہ کا مذہب ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ ضامن ہوگا اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول تھا اور یہی قول شافعی ہے کیونکہ غاصب کی طرف سے اپنا قبضہ ثابت کرنا پایا گیا اور یہ بالضرور مستلزم ہے کہ مالک کا قبضہ زائل ہو کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی حالت میں متخالف دو قبضہ جمع ہوں پس یہاں دونوں وصف پائے گئے یعنی غاصب کا قبضہ قائم ہونا اور مالک کا قبضہ زائل ہونا دونوں امر پائے گئے اور یہی غصب ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا تو عقار کا حکم ایسا ہو گیا جیسے مال منقول کو غصب کرنا یا ودیعت سے انکار کرنا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب مال عین میں کوئی ایسا فعل کرے کہ جس سے مالک کا قبضہ زائل ہو کر غاصب کا

قبضہ قائم ہو تو وہ غصب ہے اور یہ بات عقار میں متصور نہیں اس واسطے کہ عقار کے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوگا لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ مالک کو عقار سے خارج کر دیا جائے ولیکن یہ فعل عقار کے اندر نہ ہوگا بلکہ مالک کے اندر ہوگا تو یہ ایسا ہوگا جیسے گھر مویشی سے اُس کے مالک کو دُور ہٹا دیا یعنی اگر اس صورت میں گھر تلف ہو تو غصب نہیں ہے برخلاف منقول کے کہ مال منقول کو منتقل کرنا اس مال کے اندر ایک فعل ہے اور یہی غصب ہوتا ہے۔ اور رہا انکار و دلیعت کا مسئلہ ممنوع ہے یعنی اگر کسی کے پاس عقار و دلیعت رکھا پھر وہ و دلیعت سے منکر ہوا تو واضح قول پر بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔ کافی المبسوط۔ تو ضامن ہونے کا حکم ممنوع ہے اور اگر ہم اس کو مان لیں تو بھی و دلیعت کی صورت میں تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جس حفاظت کا اُس نے التزام کیا تھا وہ چھوڑ دی اور و دلیعت سے انکار کرنے میں یہی لازم آتا ہے۔ قال وما نقص منه بفعله او سكتاه ضمنه في قوله جميعا لان اختلاف العقار ليضمن به كما اذا نقل توابعه لانه فعل في العين ويدخل فيما قاله اذا انتهدمت الدار بسكتاه وعمله فلو غصب دارا وبيعها وسلمها واقرب ذلك والمشتري ينكس غصب البائع ولا بينة لصاحب الدار فهو على الاختلاف في الغصب هو الصحيح۔ اور عقار غصب میں سے جو کچھ اُس کے فعل یا سکونت سے ناقص ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ و شافعیؒ سب کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ یہ تلف کرنا ہوا اور تلف کرنے کی وجہ سے عقار کی ضمانت واجب ہوتی ہے جیسے عقار کی مٹی منتقل کرے تو ضامن ہے کیونکہ یہ اس عین عقار کے اندر اپنا فعل ہے۔

فے اور نقصان دریافت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دیکھا پہلے کتنے کو فروخت ہوتا اور بعد نقصان کے کتنے کو فروخت ہوتا ہے اور جو کچھ فرق ہو یہی نقصان ہے۔ ع۔ اور مصنفؒ کے قول میں یہ صورت بھی باقی ہے کہ غاصب کی سکونت سے یا اُس کے فعل سے دار منصوبہ منہدم ہو گیا اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر ایک دار منصوبہ کر کے فروخت کیا اور مشتری کے سپرد کر دیا۔ پھر اُس کے غصب کا اقرار کیا حالانکہ غرضی اس امر سے منکر ہے کہ بائع نے غصب کیا ہے اور مالک مکان کے پاس گواہ نہیں ہیں کہ میری ملک ہے تو اس میں وہی اختلاف مذکور ہے جو غصب میں مذکور ہوا اور یہی صحیح ہے۔

فے یعنی ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہیں تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ و شافعیؒ و زفریؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ ع۔ قال وان انتقص بالزراعة يعنوم النقصان لانه اتلف البعض فياخذ راس ماله ويتصدق بالفضل قال وهذا عند ابی حنیفہؒ و محمد بن و قال ابو یوسفؒ لا يتصدق بالفضل وسندك الوجه من الجانبين۔ اور اگر غاصب کی زراعت سے زمین کو نقصان پہنچا تو مالک کے واسطے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے بعض کو تلف کر دیا پس وہ اپنا اس المال کے لیے اور زیادتی کو صدقہ کر دے۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زیادتی کو صدقہ نہیں کرے گا اور دونوں جانب کی دلیل کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال واذا هلك النقل في يد الغاصب بفعله او بفعله ضمنه وفي اكثر نسخ المختصر

واذا هلك الغصب والمنقول هو المراد لما سبق ان الغصب فيما ينقل وهذا لان العين دخل في ضمانه بالغصب السابق اذ هو السبب وعند العجز عن رده يجب رد القيمة او يتقرر بذلك السبب ولهذا تعتبر قيمته يوم الغصب وان نقص في يد المضمّن النقصان لانه دخل جميع اجزائه في ضمانه بالغصب فما تعدّ رسمه عليه يجب رد قيمته بخلاف تراجع السعر اذا ردّ في مكان الغصب لانه عبارة عن فتور الى غبات دون فوت الجزء وبخلاف المبيع لانه ضمان عقد اما الغصب فقبض والاوصاف تضمن بالفعل لا بالعقد على ما عرف قال رحمه الله وغير الروي اما في الربويات لا يمكنه تضمين النقصان مع استرداد الاصل لانه يودي الی الربوا - اور اگر غاصب کے قبضہ میں مال منقول تلف ہوا خواہ اُس کے فعل سے یا بغیر فعل تلف ہوا بہر حال وہ اس کا ضامن ہوگا اور اکثر نسخوں میں یوں لکھا کہ مال منصوب تلف ہوا اور مراد یہی ہے کہ مال منقول میں سے جو غصب کیا تھا وہ تلف ہوا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا کہ غصب ایسے ہی مال میں مستحق ہوتا ہے جو منقول ہو اور ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غصب سابق کی وجہ سے یہ مال اُس کی ضمانت میں داخل ہو گیا اس واسطے کہ غصب ہی اس کا سبب ہے اور جب اُس کی واپسی سے عاجز ہوا تو اُس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی یا جو لوگ کہتے ہیں کہ قیمت ہی واپس کرنا اصل ہے تو تلف ہونے سے یہ سبب متمم قرار ہو گیا اور چونکہ غصب سابق ہی اس کا سبب ہوتا ہے اس واسطے کہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو غصب کے روز تھی - اور اگر یہ مال منصوب تلف نہ ہوا بلکہ اُس کے قبضہ میں ناقص معیوب ہو گیا تو نقصان کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ غصب کی وجہ سے اس چیز کے جملہ اجزاء اُس کی ضمانت میں داخل ہو چکے پس جزو کو بعینہ واپس کرنا مستغذر ہو تو اُس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگی اور یہ نقصان کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر بھاؤ گھٹ گیا حالانکہ مال جہاں غصب کیا تھا وہیں واپس کیا تو بالاتفاق گھٹی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹنے کے تو یہ معنی ہیں کہ رعبتیں سُست ہو گئیں اور یہ معنی نہیں کہ اس چیز میں سے کوئی جزو جاتا رہا پھر یہ غصب میں ہوتا ہے بخلاف مبيع کے کہ بالغ کے پاس اسکا کوئی وصف ناقص ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ مبيع تو ضمان عقد ہے اور غصب ضمان قبض ہے اور اوصاف کی ضمانت بوجہ فعل کے لازم آتی ہے اور بوجہ عقد کے لازم نہیں آتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا یعنی کتاب البیع میں معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا ہے اور غصب میں معلوم ہوا کہ عین منصوب میں غاصب کے فعل سے تاوان واجب ہوتا ہے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا یہاں مراد ایسے مال ہیں جن میں بیاج جاری نہیں ہوتا ہے اور اگر بیا جو مال ہوں تو اصل واپس کرنے کے باوجود نقصان کا تاوان لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا -

فے کیونکہ بیاجی مالوں میں کھراؤ کھوٹا برابر ہوتا ہے لہذا اگر کھیرے گھیرے غصب کر کے اُن میں پانی ملا دیا پھر یہ واپس کیے گئے تو کوئی مفقدا ہی نہیں ہے پھر نقصان لینا بیاج ہو جائے گا -

قال ومن غصب عبداً فاستغله فنقصته الغلة فعليه النقصان لما بينا - اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کر کے اُس کو اجارہ پر دیا پھر اجارہ کے کام سے اُس میں نقصان آیا یعنی غلام اس مزدوری کے کام میں ناقص ہو گیا تو غاصب پر اُس کا نقصان واجب ہوگا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ غصب کی وجہ سے

اُس کے تمام اجزاء غاصب کی ضمانت میں داخل ہو گئے۔ ویتصدق بالغلة قال و هذا عندہما ایضا وعندہ لا یتصدق بالغلة۔ اور اس کی اجرت کو صدقہ کر دے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اجرت کو صدقہ نہیں کرے گا۔ فے لیکن فقیہ ابوللیث نے لکھا کہ آخر ابو یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے اتفاق کیا۔ وعلى هذا الخلاف اذا آجس المستعير المستعاس۔ اور اسی طرح اگر مستعیر نے مستعار چیز کو اجارہ پر دے کر اجرت حاصل کی تو اُس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک مستعیر کو یہ اجرت حلال ہے اور اُن دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہے بلکہ صدقہ کر دے۔ لابی یوسف رحمہ اللہ نے حصل فی ضمانہ وملكی اما الضمان فظاهر وكذا لك الملك في المضمون لان المضمونات تملك باداء الضمان مستنداً الى وقت الغصب عندنا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال مغضوب غاصب کی ضمانت و ملکیت میں آگیا تو ضمانت میں آنا تو ظاہر ہے اور اسی طرح مضمون کی ملکیت بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ ہمارے نزدیک یہ قرار پایا کہ مضمون چیزیں ادا کے ضمانت سے اُس وقت سے ملکیت میں آجاتی ہیں جس وقت غصب واقع ہوا تھا۔ فے توجب وہ مالک بھی ٹھہرا تو اُس نے جو کچھ کرایہ کما یا وہ اُس کو حلال ہے۔

ولهما اني حصل بسبب خبيث وهو التصرف في ملك الغير وما هذا حاله فببطلان التصديق اذا الفرع يحصل على وصف الاصل والملك المستند ناقص فلا ينعدم بد الخبث۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ مذکور ایک خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا اور ذریعہ خبیث یہ کہ دوسرے کی ملکیت میں اُس نے تصرف کیا اور جو مال ایسے ذریعہ سے حاصل ہوا اُس کی راہ یہ ہوتی ہے کہ صدقہ کر دے اس واسطے کہ اصل کی جو صفت ہے خرابی اُسی صفت پر حاصل ہوگی یعنی جیسے غلام غصب حرام ہے ویسے ہی اُس کا کما یا ہوا کرایہ بھی حرام ہے اور وقت غصب سے ملکیت کا استناد ایک ملک ناقص ہے کہ اس سے خبیث دور نہ ہوگا۔ فلو هلك العبد في يده الغاصب حتى ضمنه لئ ان يستعين بالغلة في اداء الضمان لان الخبث لاجل المالك ودهنا لو ادى اليه بياح لئ التناول فيزول الخبث بالاداء اليه بخلاف ما اذا باعه فهلك في يده المشتري ثم استحق وغرمه ليس لئ ان يستعين بالغلة في اداء الثمن اليه لان الخبث ما كان لحق المشتري الا اذا كان لا يجد غيره لئ ان محتاج اليه فله ان يصرفه الى حاجة نفسه فلو اصاب ما لا يتصدق بمثلها ان كان غنيا وقت الاستعمال وان كان فقيرا فلا شيء عليه لما ذكرنا۔ پھر اگر غاصب کے پاس یہ غلام تلف ہو گیا حتیٰ کہ وہ اس کا ضامن ٹھہرا یعنی اس کی قیمت تاوان دینی لازم آئی تو اُس کو اختیار ہوگا کہ اداے تاوان میں اس کرایہ سے مدد لے اس واسطے کہ کرایہ میں خبیث تو مالک کی جہت سے تھا ولہذا اگر غاصب اس کرایہ کو مالک کو دے دینا تو اس کرایہ سے غاصب کو بھی تناول کرنا مباح ہو جاتا اگرچہ تو نگر ہو پس اُس کو ادا کرنے کی وجہ سے خبیث جاتا رہتا بخلاف اس کے اگر وہ غلام فروخت کر دیا اور مشتری

کے پاس بعد قبضہ کے تلف ہو گیا پھر مالک نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور مشتری سے اپنا تاوان لے لیا تو غاصب بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری کے دام ادا کرنے میں اس کرایہ سے مدد لے کیونکہ کرایہ میں جو خبث ہے وہ مشتری کے حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حق مالک کی وجہ سے ہے لیکن اگر بائع کے پاس سوائے اس کرایہ کے اور کچھ نہ ہو تو بالفعل ادا کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کی جانب محتاج ہے تو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف کرے پھر جب کبھی اس کو مال ملے تو اس کی مثل صدقہ کر دے بشرطیکہ استعمال ثمن کے وقت تو نگر ہو اور اگر اس وقت فقیر تھا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ وہ اس کا محتاج تھا۔ قال ومن غصب الفاناشتری بہا جاریتہ فباعہا بالفین ثمانی شتری بالفین جاریتہ فباعہا بثلثة الاف درہم فانی یتصدق بجميع الربح وهذا عندہما واصلہ ان الغاصب او المودع اذا تصرف فی المخصوص اذا لودیعة دربح لا یطیب لہ الربح عندہما خلا فانی یوسف وقد مرّت الدلائل وجوابہما فی الودیعة اظهر لانہ لا یستند الملک الی ما قبل التصرف لا لعدم سبب الضمان فلم یکن التصرف فی ملکہ ثم هذا ظاہر فیما یتحین بالاشارة اما فیما لا یتعین کالضمنین فقولی فی الکتاب اشتری بہا اشارۃ الی ان التصدق انما یجب اذا اشتری بہا ونقد منها الثمن اما اذا اشار الیہا ونقد من غیرہا ونقد منہما و اشار الی غیرہا او اطلق اطلاقا ونقد منہا یطیب لہ وھکذا قال ابی حنیفہ لان الاشارة اذا كانت لا تفید التعین لا یبان یتاکد بالنقد لیتحقق الخبث وقال مشائخنا رحمہم ولا یطیب لہ قبل ان یضمن وکذا بعد الضمان بکل حال وھو المختار لا اطلاق الجواب فی الجامعین والمبسوط۔ اگر زید نے بکر کے ہزار درم غصب کر کے انہیں درموں کے عوض ایک باندی خریدی پھر وہ دو ہزار درم کو بیچی پھر دو ہزار درم کے عوض ایک باندی خرید کر تین ہزار درم کو بیچی تو وہ سب نفع صدقہ کر دے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور اصل یہ ہے کہ غاصب یا مستورع نے اگر مال مغصوب یا ودیعت میں تصرف کیا اور نفع اٹھایا تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ نفع اس کو پاکیزہ نہیں ہے بخلاف قول ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک پاکیزہ ہے اور دونوں فریق کے دلائل اوپر مذکور ہو چکے اور ودیعت کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل زیادہ واضح ہے کیونکہ تصرف سے پہلے ملکیت کا استناد نہیں ہے اس لیے کہ ضامن ہونے کا سبب ندارد ہے تو اپنی ملک میں تصرف نہ ہو گا پھر نفع کا پاکیزہ نہ ہونا ایسے مال مغصوب میں ظاہر ہے جو اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اور رہا ایسا مال مغصوب جو متعین نہیں ہوتا جیسے درم و دینار تو اس میں اختلاف ہے پس کتاب میں جو فرمایا کہ انہیں درموں کے عوض ایک باندی خریدی۔ یہ اشارہ ہے کہ نفع صدقہ کرنا جب ہی واجب ہو گا کہ جب انہیں درموں کے عوض خریدے اور انہیں درموں سے دام ادا کرے ورنہ اگر ان درموں کی جانب اشارہ کرے مگر ان درموں سے ادا کرے یا بیع مطلق رکھے یعنی میں نے ہزار درم کو خریدی مگر دام ان درموں سے ادا کرے تو ان تین صورتوں میں نفع اس کے واسطے طلال ہو گا ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے یعنی

یہ مشایخ عراق کا قول ہے اس واسطے کہ اشارہ سے جب تعین کا فائدہ نہیں ہوتا ہے تو سب سے مستحق ہونے کے واسطے ضرور ہوا کہ انہیں درموں سے ادا ہو کر تاکید ہو جاوے۔ ورنہ اور اسی قول کو حرج پر منتویٰ ہے۔ الذخیرہ والتبیین۔

اور ہمارے مشایخ نے فرمایا کہ خواہ ضمان دینے سے پہلے ہو یا بعد ضمان کے ہر پہر حال کسی صورت میں اس کو نفع علال نہیں ہے اور یہی حکم مختار ہے کیونکہ جامع صغیر و کبیر و مبسوط میں نفع نخس ہونے کا حکم مطلق ہے۔ ورنہ یعنی کسی صورت کا استثناء نہیں ہے۔ قال دان اشتری بالالف جارية تساوی الفین فوهبها او طعاما فاكله لم يتصدق بشئ وهذا قولهم جميعا لان الربح انما تبیین عند اتحاد الجنس۔ اور اگر ان ہزار کے عوض ایک باندی جو دو ہزار قیمت کے برابر ہے خرید کر کسی کو ہبہ کر دی یا کوئی اناج خرید کر اس کو کھایا تو کچھ صدقہ نہ کرے اور یہ بالاتفاق سب کا قول ہے اس واسطے کہ نفع ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب جنس متحد ہو۔ ورنہ یعنی اگر یہ باندی یا یہ اناج درموں سے فروخت کیا جاتا تو ہزار سے زیادتی البتہ نفع ظاہر ہوتا حالانکہ یہ نہیں ہوا پھر جامع ابوالیسر میں مذکور ہے کہ بقول صحیح اس باندی سے وٹ کرنا یا یہ اناج کھانا حلال نہیں ہے۔

فصل

فیما یتغیر بفعل الخاص قال واذا تغیرت العین المغضوبہ بفعل الخاص حیث زال اسمها واعظم منافعها زال ملک المغضوب منه عنہا و ملکها الخاص وضمنها ولا یحل لہ الانتفاع بہا حتی یودی بدلہا لمن غصب شاة وذبحها وشواھا او طبخھا او حنطہا او حنیدہا فانا تخذہ سیفا او صفرا فعملہ انیۃ وهذا کلمہ عندنا وقال الشافعی لا ینقطع حق المالك وهو رواية عن ابی یوسف غیرانہ اذا اختار اخذ الدقیق لا یضمنہ النقصان عندہ لا یودی الی الربو وعند الشافعی لا یضمنہ وعن ابی یوسف انہ یزول ملکہ عنہ لکنہ یباع فی دینہا وهو احق بہ من الغرماء بعد موته للشافعی ان العین باقی فیبقى علی مذاکہ وتقبوہ الصنعة کما اذا هبت الريح فی الحنطة والقترها فی طاحونة الغیر فطحنت ولا معتبر بفعلہ لا نہ فمحذور فلا یصلح سببا للمالك علی ما عرف فصار کما اذا انعدم الفعل اصلا وصار کما اذا ذبح الشاة المغضوبہ واستعملها راسا بہا۔

یہ فصل ایسے منصوب کے بیان میں جو غاصب کے فعل سے متغیر ہو جاوے

اگر عین منصوبہ اپنے غاصب کے فعل سے اس طرح متغیر ہو گئی کہ اس کا نام بدل گیا اور اس کے منافع میں بڑی منفعت مٹ گئی تو مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے

گا اور اُس پر تاوان واجب ہوگا لیکن اُس سے انتفاع حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اُسکا عوض ادا کرے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کو بھونا یا پکا یا کسی نے گیہوں غصب کر کے اُن کو پسا یا لودھا غصب کر کے اُس کی تلوار بنائی یا پتیل یا تانبہ غصب کر کے اُس کے برتن بنائے تو یہی حکم ہے حق مالک منقطع ہو جائے گا اور غاصب اُس کا مالک ہو جائے گا اور اُس پر تاوان واجب ہو جائے گا اور یہ سب ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اگر مالک نے اٹالینا اختیار کیا تو اُس سے نقصان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آوے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقصان لے سکتا ہے اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی لیکن اگر غاصب مر جائے تو اُس کی سرت کے بعد اصل مالک کے قرضہ میں یہ چیز فروخت کی جاوے گی۔ یعنی مثلاً آٹا بیج کر اُس کے مثل گیہوں کے مانند گیہوں خریدے جائیں گے اور مالک کو ادا کیے جائیں گے اور دیگر قرضخواہوں کے بہ نسبت مالک اُس کا زیادہ حقدار ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ابھی باقی ہے تو اصل مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور غاصب کا فعل اس کے تابع ہے یعنی غاصب اپنی صنعت کا مالک ہے جیسے کسی نے گیہوں میں ہوا کا جمو کا لگا جس نے اڑا کر اُس کو دوسرے کی چٹنی میں ڈال دیا پس وہ پس گئی تو یہاں آٹا مالک کا ہوتا ہے تو غصب کی صورت میں بھی یہی ہوگا اور غاصب کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ فعل حرام ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ یعنی شافعیؒ کے اصول سے معلوم ہوا کہ نعمت ملکیت حاصل ہونے کا سبب فعل حرام نہیں ہوتا تو یہ فعل ایسا ہے کہ جیسے بالکل فعل ندارد ہو۔ یعنی اس فعل کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہے اور ایسا ہوگا جیسے کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے ذبح کی اور اُس کی کھال کھینچ کر اُسکے اعضاء الگ کر دیئے حالانکہ اس فعل سے غاصب اس کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔

ولنا اننا احدث صنعة متقومة فصير حق المالك هالكاً من وجه الاتري اننا تبدل الاسعوفات معظم المقاصد وحقه في الصنعة قاصر من كل وجه فيترجع على الاصل الذي هو فائت من وجه ولا ان جعلنا سبباً للملك من حيث اننا محظور بل من حيث انه احدث الصنعة بخلاف الشاة لان اسمها باق بعد الذبح والاسلخ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غاصب نے اُس میں ایک قیمتی صنعت پیدا کر دی تو ایک وجہ سے اُس نے حق مالک کو نیست کر دیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اُس کا نام بدل گیا اور اکثر مقاصد جاتے رہے اور اس صنعت میں غاصب کا حق ہر وجہ سے قائم ہے تو اُس کو اصل حق پر جو ایک وجہ سے ندارد وہے ترجیح ہوگی اور ہم غاصب کے فعل کو ملکیت کا سبب اس راہ سے نہیں گردانتے ہیں کہ وہ حرام ہے یعنی حرام ہونے کی راہ سے وہ ملکیت کا سبب نہیں ہے بلکہ اس راہ سے وہ ملکیت کا سبب ہے کہ اُس نے ایک صنعت جدید پیدا کی بخلاف بکری کے مسند کے جو شافعیؒ نے پیش فرمایا کیونکہ بعد ذبح کرنے کھال

کھینچنے کے بھی بکری کا نام باقی ہے۔ فے تو اُس سے نقص وارد نہیں ہوتا ہے پس اصل وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب نام اور معظم منفعت زائل ہو جائے تو مالک کا حق منقطع ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ ع۔ وهذا الوجه بشمل الفصول المذكورة ويتضرع عليه غيرها فاحفظه۔ اور یہ وجہ ان تمام مسائل کو شامل ہے جو اس ذیل میں مذکور ہوئی اور اسی پر دوسرے مسائل متفرع ہوتے ہیں اور اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ وقولہ ولا یحل لہ الانتقاء بہا حتی یودی بدلہا استحسانا والقیاس ان یکون لہ ذلک وهو قول حسن وزفر۔ وهکذا عن ابی حنیفۃؒ رواہ فقیہ البواللیثؒ ووجہ ثبوت الملك المطلق المنتصرف الا تری انہ لو وہبہ او باعہ یا ز وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام فی الشاة الذ یوحہ المصلیتہ بغیر رضائہ صاحبہا اطعموها الا ساری افاد الامر بالتصديق نوال ملک المالك وحرمة الانتقاء للغاصب قبل الاضواء دلان فی اباحۃ الانتفاع فتح باب الغصب فی حق مر قبل الاضواء حصا لمادة الفساد۔ اور یہ جو فرمایا کہ غاصب کو اس متغیر سے نفع لینا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اُس کا عوض ادا کرے تو یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ اس کو انتقاء حلال ہو اور یہی زفرؒ و حسنؒ کا قول ہے اور یہی فقیہ البواللیثؒ نے البوضیفہؒ سے روایت کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے واسطے ملک مطلق حاصل ہو گئی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اس چیز کو ہیہ یا بیع کرے تو جائز ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بکری کے حق میں جو بغیر رضا مندی مالک کے فسخ کی گئی و بھونی گئی تھی فرمایا اس کو قید یوں کو کھلا دو یعنی صدقہ کر دو پس صدقہ کرنے کے حکم سے یہ بات نکلی کہ مالک کی ملکیت زائل ہوئی ولیکن مالک کو راضی کرنے سے پہلے غاصب کو اُس سے کف عثا نا حرام ہے۔ اور اس دلیل سے کہ انتقاء مباح ہونے کا حکم دینے میں غصب کا دروازہ کھولنا لازم آتا ہے لہذا راضی کرنے سے پہلے انتقاء حرام کیا گیا تاکہ مادۃ فساد بالکل منقطع ہو۔ دفعا ذبیعہ و ہبتہ مع الحرمة لقیام الملك كما فی الملك الفساد۔ اور اُس کی بیع یا ہیہ باوجود حرمت کے اس وجہ سے نافذ ہو جاتا ہے کہ غاصب کی ملکیت موجود ہے جیسے ملک فاسد میں ہوتا ہے۔

فے اور امام البوضیفہؒ کے نزدیک جب غاصب نے مال مغصوب کو بگاڑ دیا حتیٰ کہ اُس پر ضمان واجب ہوئی تو اس سے غاصب کو حلال ہو جاتی ہے اور صاحبین رد کے نزدیک ضمان ادا کرنے پر حلال ہوتی ہے اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔

بدلیل اُس حدیث کے جو مصنف نے ذکر فرمائی اور وہ البوداؤد نے ایک صحابی انصاری سے روایت کی ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں نکلے اور آپ قبر پر بیٹھے کھودنے والے کو بتلاتے تھے کہ پیروں کی جانب کشادہ کر اور سر کی جانب کشادہ کر پھر جب لوٹے تو ایک عورت کی طرف سے دعوت بلانے والا ملا تو آپ تشریف لے گئے اور کھانا رکھا گیا تو آپ نے ہاتھ ڈالا اور دوسرے لوگ بھی کھانے لگے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لقمہ کو منہ میں پھیراتے تھے پس فرمایا کہ میں ایسی بکری کھاتا ہوں جو اپنے مالک کی بغیر اجازت کے لی گئی ہے پس اس عورت نے کھلا

جیسا کہ یا رسول اللہ میں نے بقیع میں بکری خریدنے کو بھیجا تھا تو وہاں نہیں ملی پھر میں نے اپنے پڑوسی کو دام بھیجے تو اُس نے نہیں لیے پھر میں نے اُسکی عورت کو دام بھیجے تو اُس نے مجھے بکری بھیج دی پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دے۔ ورواہ احمد۔ اور اس کی اسناد حسن ہے اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے اور کلیب بن شہاب بھی ثقہ ہے۔ چنانچہ بخاری نے رفع الیدین میں اُس سے روایت کی اور ابن سعد نے کہا کہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اُس کو ثقات میں لکھا اور اس کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور اس کی اسناد میں جہر بن الربیع ہے۔ صاحب التتبیح نے کہا کہ عثمان بن ابی شیبہ نے اُس کو ثقہ کہا اور محمد بن العلاء نے متابعت کی اور دوم یہ حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں کہا کہ حدیثنا احمد بن القاسم طائی حدیثنا بشر بن الولید حدیثنا ابو یوسف القاضی عن ابی حنیفہ عن عاصم بن الکلب عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ الخ اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بکری کے گوشت سے تھوڑا اپنے منہ میں ڈال کر چبایا مگر وہ آپ کے حلق سے نہیں اترتا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس گوشت کا کیا حال ہے تو کہا گیا کہ فلاں شخص کئی بکری ہم نے ذبح کر لی کہ جب وہ آوے گا تو اُس کو ثمن دے کر راضی کر لیں گے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو۔ ع۔

دارقطنی نے عبد الواحد بن زیاد عن عاصم بن کلیب ہی حدیث روایت کی پھر عبد الواحد بن زیاد سے اسناد کیا کہ میں نے ابو حنیفہ سے پوچھا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے نکالا کہ اگر ایک شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرف کر کے نفع اٹھاوے تو وہ نفع صدقہ کرے ابو حنیفہ نے کہا کہ میں نے اسی حدیث عاصم بن کلیب سے نکالا۔ واذا اذی البذل بیاح لم لان حق المالك صاد مونی بالبدل فحصلت مبادلة بالتواضی وكذا ابراه لسقوط حقه به وكذا اذا اذی بالقضاء او ضمنه الحاكم او ضمنه المالك لوجود اداء منه لانه لا يقضى الا بطلبه۔ اور جب غاصب نے اُس کے مالک کو اُس کا عوض ادا کر دیا تو اُس کو تناول مباح ہے کیونکہ عوض جینے سے مالک کا حق پورا ہو گیا تو باہمی رضامندی سے مبادلہ ہو گیا اور اسی طرح اگر مالک نے اُس کو بری کر دیا تو بھی مباح ہے کیونکہ بری کرنے سے مالک کا حق ساقط ہو گیا اسی طرح اگر غاصب نے بحکم قاضی ادا کیا یا حاکم نے اُس کو ضامن کر دیا یا مالک نے اُس کو ضامن کیا تو بھی مباح ہے کیونکہ مالک کی طرف سے رضامندی پائی گئی اس لیے کہ قاضی بدون اُس کے مطالبہ کے حکم نہیں کرے گا۔ وعلى هذا الخلاف اذا غصب حنطة فزرعها ونواة فخر سها غير ان عند ابی یوسف بیاح الانتفاع فيها قبل اداء الضمان لوجود الامتلاك من كل وجه بخلاف ما تقدم لقيام العين فيه من وجه في الحنطة يزرعها لا يتصدق بالفضل عنده خلافا لهما واصله ما تقدم۔ اور ایسا ہی اختلاف اُس وقت ہے کہ کسی نے گیہوں غصب کر کے اُن کی زراعت کی یا گٹھلیاں غصب کر کے اُن کو بویا تو بخلاف زعفران کے مغصوب سے نفع اٹھانا قبل اداے عوض کے حلال نہیں ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں اولے ضمان سے پہلے نفع اٹھانا مباح ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ہر طرح سے مالک کا مال مستہلک ہو گیا بخلاف مسئلہ سابق یعنی بکری ذبح کر ڈالنے یا گیہوں پس ڈالنے کے کہ اُن میں مال عین ایک وجہ سے باقی ہے اور گیہوں غصب کر کے زراعت کرنے

کی صورت میں جو زیادتی حاصل ہوئی وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں صدقہ کرے گا اور صاحبین کے نزدیک صدقہ کرے گا اور اس کی اصل وہی ہے جو سابق گذری۔ قال وان غصب فضة او ذهباً فضرربها فراهم او دنانیر او انیة لم یزل ملک مالکها عنہا عند ابی حنیفہؒ فی اخذها ولا شیئاً للغاصب وقال یملکها الغاصب وعلیہ مثلہا لانہا احدث صنعة معتبرہ صیرت حق المالك هالکا من وجه الاتری انہ کسره وفات بعض المقاصد والتبر لا یصلح راس المال فی المضاربات والشركات والمضروب یصلح لذلك ولہ ان عین باق من کل وجه الاتری ان الاسم باق ومعناہ الاصلی الثمنیة وکونہ موزوناً وانہ باق حتی یجری فیہ الربوا باعتبارہ و صلاحیۃ لراس المال من احکام الصنعة دون العین کذا الصنعة فیہا غیر متقومة مطلقاً لانہ لا قیمۃ لہا عند المقابلة بجنسہا۔ اور اگر غاصب نے چاندی یا سونا غصب کر کے اس کے درم یا دینار یا برتن بنائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان سے مالک کی ملک نہیں زائل ہوگی، پس مالک ان کو لے لیگا اور غاصب کے واسطے کچھ نہیں ملے گا۔ (یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے)۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ غاصب ان کا مالک ہو جائے گا اور غاصب پر ان کے مثل تاوان واجب ہوگا کیونکہ غاصب نے ایک صنعت معتبرہ پیدا کی جس نے ایک وجہ سے مالک کا حق مٹا دیا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ غاصب نے ان کو توڑ ڈالا اور بعضے مقاصد جاتے رہے مثلاً بغیر سکہ کے وہ متعین ہو سکتے تھے اور اب نہیں ہو سکتے ہیں اور بغیر سکہ کے وہ مضاربیت و شرکت کا راس المال نہیں ہو سکتے تھے اور اب ہو سکتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ہر طرح سے باقی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نام باقی ہے اور اس کے اصلی معنی ثمن ہونا اور وزنی ہونا بھی باقی ہیں حتیٰ کہ اسی لحاظ سے ان میں ربا جاری ہوتا ہے اور یہی راس المال ہونے کی صلاحیت تو یہ صنعت کے احکام میں سے ہے نہ مال عین کے یعنی یہ مال عین سے زائد ایک چیز ہے تو اس کا اعتبار نہیں اور اسی طرح سونے و چاندی میں صنعت بھی کسی حال میں قیمتی نہیں ہوتی تو صنعت معتبر نہیں ہوئی اس واسطے کہ جب سونے کے مقابلہ میں چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں کیا جائے تو اس صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ فہے بلکہ سونے کے مقابلہ میں سونا برابر ہونا چاہیے اور زیادتی بیاج ہے تو معلوم ہوا کہ صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ قال ومن غصب ساجۃ فبني علیہا ذال ملک المالك عنہا ولزم الغاصب قیمتہا وقال الشافعیؒ للمالك اخذها والوجه عن الجانبین قد مناه ووجہ آخر لنا فیہ ان فیما ذهب الیہ اضرار بالغاصب بنقض بنائہ الحاصل من غیر خلاف وضرر المالك فیما ذهبنا الیہ مجبور بالقیمۃ فصار کما اذا خا ط بالخیط المصروب بطن جابیۃ او عبده اذا دخل اللوح المصروب فی سفینتہ ثم قال الکرخی والفقیہ ابو جعفر الہندیؒ فی انما لا ینقض اذا بنی فی حوالی الساجۃ اما اذا بنی علی نفس الساجۃ ینقض لانہ متعدد فیہ وجواب الكتاب یرد ذلک وهو الاصح۔ اگر کسی نے ساکھ غصب کر کے اس پر مارت بنائی تو مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت لازم آوے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مالک کو اس کے لئے لینے کا اختیار ہے اور دونوں طرف کے دلائل ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں۔

اور ہمارے واسطے ایک دوسری دلیل ہمارے قول کی یہ ہے کہ جو کچھ شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا اس میں غاصب کا ضرر ہے کہ اُس کی عمارت توڑ دی جائے گی اور بجائے اس کے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا اور جو مذہب ہم نے اختیار کیا اُس میں مالک کا ضرر اس واسطے نہیں ہے کہ قیمت سے اُس کا جبر نقصان کر دیا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے تاکہ غصب کر کے اُس سے اپنے غلام یا باندی کا پیٹ سیا یعنی پیٹ پھٹ گیا تھا اُس میں ٹانگے دیئے یا ایک تختہ غصب کر کے اپنی کشتی میں جڑا یعنی بالاتفاق کشتی توڑ کر تختہ نکالنے یا زخم توڑ کر تاکہ لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ پھر کرنی والو جعفر ہندوانی نے کہا کہ غاصب کی عمارت اُس وقت نہیں توڑی جائے گی کہ جب اُس نے ساکھو کے گرد پیش عمارت بنوائی ہو اور اگر خود اُس نے ساکھو پر عمارت بنائی ہو تو عمارت توڑ دی جائے گی کیونکہ وہ ظلم میں تجاوز کرنے والا ہے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ کتاب میں جو حکم مذکور ہوا وہ قول کرنی والو جعفر کو رد کرتا ہے اور یہی اصح ہے۔ فہمے یعنی کتاب میں صاف مذکور ہے ساکھو غصب کر کے اُس پر عمارت بنائی پس خولہ ساکھو پر عمارت بنادے خواہ ساکھو کے گرد پیش عمارت بنائے کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا اور یہی اصح ہے۔

قال ومن ذبح شاة غیرہ فما لکھا بالخیار ان شاء ضمنہ قیمته او سلمھا الیہ وات
 شاء فممنہ نقصانہا وکذا البجرو وکذا اذا قطع یدہما هذا هو ظاهر ظاهر الروایۃ
 ووجهہ انہ اقلاف من دجہ باعتبار فوت بعض الاغراض من الحمل والدر والنسل و
 بقاء بعضہا وهو اللحم فصا کالخرق الفاحش فی الثوب ولو كانت الدابة غیر
 ما کول اللحم فقطع الغاصب طرہا للمالك ان یضمنہ جمیع قیمتہا لوجود الاستہلاک
 من کل وجہ بخلاف قطع طرف المملوک حیث یاخذہ مع اس ش المقطوع لان الادمی
 یبقی منتفعابہ بعد قطع الطرف۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر ڈالی تو مالک کو اختیار ہے
 کہ چاہے اُس سے بکری کی قیمت لے کر مذبوحہ اُس کو واپس لے اور چاہے تو مذبوحہ رکھ کر اُس سے
 نقصان لے لے یعنی مذبوحہ اور زندہ کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے وہ نقصان لے لے اور یہی حکم اونٹ
 وغیرہ میں ہے۔ اور اسی طرح اگر بکری یا اونٹ وغیرہ کے ہاتھ کاٹ ڈالے تو بھی یہی حکم ہے اور
 ظاہر الروایۃ یہی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے مال تلف کرنا ہوا اس لحاظ سے کہ
 سواری دودھ و نسل وغیرہ کے بعض مقاصد جاتے رہے اور گوشت کا مقصد البتہ باقی رہا تو ایسا ہو
 گیا جیسے کپڑے میں بہت شکاف کر دیا تو مالک کو ضمان یا نقصان کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایسا
 جانور ہو جو کھایا نہیں جاتا ہے اور غاصب نے اُس کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹ ڈالا تو مالک کو اختیار ہے
 کہ اُس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ ہر طرح سے تلف کرنا یا ایسا بخلاف اس کے اگر مملوک
 کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹا تو جو عضو کاٹا اُس کے جرمانہ کے ساتھ وہ مملوک کو لے سکتا ہے اس واسطے
 کہ کوئی ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کے بعد بھی آدمی اس قابل رہتا ہے کہ اُس سے نفع اٹھایا جائے۔
 قال ومن خرق ثوب غیرہ خرقا یسیرا ضمن نقصانہ والثوب للمالك لان العین قائمہ
 من کل وجہ وانما دخلہ عیب فیضمنہ۔ اور اگر ایک نے دوسرے کے کپڑے میں خفیف

شکاف کر دیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا اور کپڑا اپنے مالک کی ملک ہے کیونکہ مال عین ہر طرح قائم ہے صرف اُس میں ایک عیب آگیا ہے پس وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔ وان خرق خرقا کثیرا تبطل عامة منافعه فلما لکما ان یضمنه جمیع قیمته لانه استهلک من هذا الوجه فکان احرقه قال بمعناه یتروک الثوب علیہ وان شاء اخذ الثوب وضمنه النقصان لانہ تعیب من وجه من حیث العین باقی وکذا بعض المنافع قائم ثم اشارة الکتاب الی ان الفاحش ما یبطل بہ عامة المنافع والاصح ان الفاحش ما یفوت بہ بعض العین وجلس المنفعة ویبقى بعض العین وجنس المنفعة ویبقى بعض العین وبعض المنفعة والیسیر ما لا یفوت بہ شیء من المنفعة وانما یدخل فیہ النقصان لان محمداً جعل فی الاصل قطع الثوب نقصانا فاحشا والفاصل بین بعض المنافع۔ اور اگر اُس نے کپڑے میں بہت شکاف کر دیا جس سے کپڑے کے اکثر منافع مٹ گئے تو مالک کو اختیار ہے کہ اُس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ اس راہ سے یہ فعل اس کپڑے کا تلف کرنا ہوا تو گویا اُس نے کپڑا جلادیا شیخ مصنف نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ چاہے یہ کپڑا اس غاصب کے پاس چھوڑ کر قیمت لے لے اور چاہے کپڑا لے کر اُس سے نقصان کا تاوان لے لے کیونکہ یہ ایک راہ سے کپڑے کا عیب دار کرنا ہوا کہ عین کپڑا مع بعض منافع کے باقی ہے۔ پھر کتاب کا اشارہ یہ ہے کہ شکاف کثیر وہ کہلاتا ہے جس سے اکثر منافع باطل ہو جائیں ولیکن صحیح قول یہ ہے کہ شکاف کثیر وہ ہے جس سے بعض عین و بعض منفعت زائل ہو اور بعض عین و بعض منفعت باقی رہے اور شکاف خفیف وہ ہوتا ہے جس سے کچھ منفعت زائل نہ ہو بلکہ کپڑے میں نقصان آ جاوے وخفیف وہ کہ بعض منفعت بدون عین کے زائل ہو (الفنادی الصغریٰ) اس واسطے کہ امام محمدؒ نے کتاب مبسوط میں کپڑا قطع کرنے کو نقصان فاحش قرار دیا حالانکہ اس سے بعض منافع زائل ہوتے ہیں۔

قال ومن غصب ارضا فخرس فيها او بنى قيل لما اقلع البناء والغرس وروها لقوله عليه السلام ليس لعرق ظالم حق ولان ملك صاحب الارض باق فان الارض لو تصرف مستهلكة والغصب لا يتحقق فيها ولا بد للملك من سبب فيومر الشاغل بتصرفيها كما اذا شغل خزانة غيره بطعامه - اگر کسی نے دوسرے کی زمین غصب کر کے اُس میں پورے لگائے یا کوئی عمارت بنائی تو اُس سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت و پودے اکھاڑ لے اور خالی زمین واپس کر دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رگ ظالم کے واسطے کوئی حق نہیں ہے اور اس واسطے کہ صاحب زمین کی ملکیت باقی ہے کیونکہ زمین کچھ مستهلك نہیں ہوتی اور زمین غصب متحقق نہیں ہوتی ہے حالانکہ ملکیت کے واسطے کوئی سبب ضرور ہوتا ہے یعنی وہ یہاں موجود نہیں ہے پس جس نے زمین کو پھنسا دیا اُس کو حکم دیا جائے گا کہ خالی کرے جیسے اپنا طعام دوسرے کے برتن میں بھرا تو اُس کو خالی کرنے کا حکم دیا جاتا ہے - **فہ** اور جس حدیث کا مصنف نے اکھاڑہ کیا اُس کو چھ صوابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے -

آل حدیث سعید بن زید رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو زندہ کیا یعنی اجازہ جنگل کو قابل زراعت و باغ کیا تو وہ اُس کے واسطے ہوگی اور رگ ظالم کے واسطے کچھ حق نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد و الترمذی و قال حسن غریب و رواہ مالک و النسائی مرسلًا۔)

دوم حدیث عبادہ بن الصامتؓ (رواہ الطبرانی من حدیث ابی یوسف القاضیؒ)

سوم حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ (رواہ الطبرانی)

چہارم حدیث عمرو بن عوفؓ (رواہ اسحاق و البزار و الطبرانی)

پنجم حدیث یحییٰ از صحابہ رضی اللہ عنہ (رواہ ابوداؤد)

ششم حدیث اُم المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا (رواہ ابوداؤد الطیالسی و الدارقطنی و البزار۔)

امام ابوداؤد نے کہا کہ حضرت ہشامؓ نے فرمایا کہ رگ ظالم سے یہ مراد ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین میں بدون استحقاق پودے لگائے اور چاہے کہ اس ذریعہ سے مستحق ہو جاوے۔ رافعؓ میں خدمت حج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دوسرے کی زمین میں بغیر اُس کی اجازت کھیتی بوئی تو کاشت کار کو اپنا نفقہ ملے گا اور کھیتی میں سے اُس کے واسطے کچھ نہ ہوگا (رواہ ابویعلیٰ فی کتاب الاموال) پس کھیتی مالک زمین کے واسطے قرار دی اور اُس پر کاشت کار کا خرچہ لازم کیا۔ م۔ ع۔

فان كانت الارض تنقص بقلع ذلك فلا مالك ان يضمن لى قيمة البناء وقيمة الغرس مقلوعا و يكونان لى لان فيه نظر الهماد دفع الضرر عنهما وقولى قيمته مقلوعا معناه قيمة بناء او شجر يؤمر بقلعه لان حقه فيه اذ لا قرار له فيه فيقوم الارض بدون الشجر والبناء ويقوم وبها شجر او بناء لصاحب الارض ان يأمره بقلعه فيضمن فضل ما بينهما۔ پھر اگر عمارت یا پودے اکھاڑنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ غاصب کو عمارت یا پودوں کی قیمت اکھڑے ہوئے کے حساب سے دے دے اور یہ دونوں چیزیں مالک کے واسطے ہو جائیں گی کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کے واسطے بہتری اور دونوں سے دفع ضرر ہے اور یہ جو فرمایا کہ اکھڑے ہوئے کے حساب سے قیمت دے دے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسی عمارت یا درختوں کی قیمت دے جن کے اکھاڑ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ غاصب کا حق اس قدر ہے کہ اس کے واسطے زمین میں بقرار رکھنے کا حکم نہیں ہے پس اس کا طریقہ یہ ہے کہ قیمت زمین بدون درخت و عمارت کے اندازہ کیا جائے اور دوبارہ قیمت زمین مع ایسے درختوں و عمارت کے اندازہ کی جائے جن کے حق میں مالک زمین کو اکھڑوانے کا اختیار ہے پس ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہے اُس قدر غاصب کو زمین کا مالک دیدے۔ فے اور یہ درخت یا عمارت مالک زمین کی ملک ہو جائیگی۔ قال ومن غصب ثوبا فصبغ احما او سويقا فلتنه لىمن فصاحبه بالخيار ان شاء ضمنه قيمته ثوب ابيض ومثل السويق وسلمه للغاصب وان شاء اخذها وغرم ما زاد الصبغ والسمن فيهما وقال الشافعىؒ في الثوب لصاحبه ان يمسه ويأمر الغاصب بقلع الصبغ بالقدر الممكن اعتبار الفصل ساحة بنى فيها لان التمييز يمكن بخلاف السمن في السويق لان التمييز متعذر ولنا ما بينا ان فيه سعايت الجانبين

والخیرة لصاحب الثوب لكونه صاحب الاصل بخلاف الساحة بنى فيها لان النقص لا بعد
النقص اما الصبغ فيتلاشى وبخلاف ما اذا الصبغ بهبوب الريح لانها لا جناية لصاحب
الصبغ ليضمن الثوب فيملك صاحب الاصل الصبغ - اور اگر کسی نے ایک کپڑا غصب کر کے
اُس کو سرخ رنگا۔ یا ستونصب کر کے اُن میں مسکہ ملا یا تو مالک کو اختیار ہے چاہے سپید کپڑے کی
کی قیمت تاوان لے اور اپنے ستوں کے مثل ستوں لے لے اور یہ کپڑا او ستونصب کے پیر ذکر دے گا
اگر چاہے تو ان دونوں کو لے کر رنگ یا مسکہ سے جو زیادتی ہوئی ہے وہ دیدے اور امام شافعی
نے کپڑے کے سُد میں فرمایا کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ اپنا کپڑا رکھ لے اور غاصب کو
اور غاصب کو حکم کرے کہ جہاں تک ممکن ہوا اپنا رنگ چھوڑا لے بقیاس اُس زمین کے جس میں درخت یا عمارت
بنائی کیونکہ یہاں جدا کرنا ممکن ہے بخلاف ستوں کے اُس میں سے مسکہ نکالنا ممکن نہیں ہے اور ہماری وہی ہے جو ہم نے
ادپر بیان کی کہ حکم مذکور میں جانبین کی رعایت ہے اور کپڑے کے مالک کو اختیار اس وجہ سے دیا گیا کہ اصل کا
وہی ہے بخلاف زمین میں درخت یا عمارت کے کیونکہ توڑ لینے کے بعد غاصب کو ٹوٹن ملتی ہے اور رنگ بعد ٹوٹنے
کے برباد ہو جائیگا اور بخلاف اسے اگر ہوا کے جھوکے سے کپڑا اڑ کر کسی کے رنگ میں گر کر رنگیں ہو گیا کیونکہ اس صورت میں
رنگ والے کا کچھ قصور نہیں ہے تاکہ وہ کپڑے کا ضامن قرار پائے پس کپڑے والا قیمت دے کر اس رنگ کا مالک ہو جائیگا

قال ابو عصمة في اصل المسألة وان شاء رب الثوب باعه ويضرب بقيمة ابيض
وصاحب الصبغ بما زاد الصبغ فيه لان لا يملك الصبغ بالقيمة وعند امتناعه
تعين رعاية الجانبين في البيع وتباني هذا فيما اذا انصبغ الثوب بنفسه وقد ظهر
بما ذكرنا الوجه في السويق من ذوات الامثال فيضمن مثله والثوب من ذوات القيمة
فيضمن قيمته وقال في الاصل يضمن قيمة السويق لان السويق يتفاوت بالقليل فلم يبق
مثليا وقيل المراد منه المثل سماه بالقيامه مقامه والصفرة كالحمرة ولو صبغ اسود
فهو نقصان عند ابي حنيفة وعندهما زيادة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان وقيل ان
كان ثوبا ينقصه السواد فهو نقصان وان كان ثوبا يزيد فيه السواد فهو كالحمرة
وقد عرف في غير هذا الموضع ولو كان ثوبا ينقصه الحمرة بان كانت قيمته ثلثين
ددرهما فتراجعت بالصبغ الى عشرين فعن محمد انه ينظر الى ثوب يزيد فيه الحمرة
فان كانت الزيادة خمسة ياخذ ثوبه وخمسة ددرهم لان احدي الخمسين جبرت بالصبغ
اور ابو عصمة سعد بن معاذ مروزی نے اصل مسئلہ میں کہا کہ کپڑے کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ
کپڑا فروخت کرے اور اس کے ثمن میں کپڑے کا مالک اپنے سپید کپڑے کے حساب سے حصہ دار
ہوگا اور رنگ کا مالک بحساب زیادتی رنگ کے حقدار ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے
کہ قیمت دے کر رنگ کی ملکیت منظور نہ کرے اور اُس کے انکار کی صورت میں بیع کے طریقہ سے
جانبین کی رعایت متعین ہے لیکن ابو عصمہ کا یہ قول اصل مسئلہ میں نہیں بلکہ اُس صورت میں جاری
ہوتا ہے کہ کپڑا خود بخود رنگ گیا ہو یعنی مالک کو یہ اختیار نہ ہو کہ رنگنے والے سے تاوان لے۔ اور

ہمارے بیان مذکورہ سے ستو کے مسئلہ میں بھی وجہ ظاہر ہوئی یعنی مسکہ میں خلط کرنے یا خود خلط ہو جانے میں بھی یہی دلیل جاری ہے جو کپڑے میں مذکور ہوئی صرف اتنا فرق ہے کہ ستو مثلی چیزوں میں سے ہے تو اُس کے مثل تاوان لے گا اور کپڑا ایسی چیزوں میں سے ہے جس کا تاوان بقیمت ہوتا ہے مگر کتاب مبسوط میں مذکور ہے کہ ستو کی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ بھوننے سے ستوؤں میں تفاوت ہو جاتا ہے تو وہ مثلی نہیں رہتا ہے۔ امام اسبیجانی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور بعض نے فرمایا کہ مبسوط میں قیمت سے مراد مثل ہے اور اُس کو قیمت اس واسطے کہا کہ وہ اُس کا قائم مقام ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ زرد رنگ بھی مثل سُرخ کے ہے اور اگر اُس نے سیاہ رنگ ڈالا ہو تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نقصان ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک نقصان نہیں بلکہ زیادت ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف صرف اپنے زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں بنو امیہ حاکم نے جو سیاہ رنگ سے نفرت کرتے تو اس رنگ کی بے قدری تھی اور صاحبینؒ کے وقت میں عباسیہ حاکم تھے جو سیاہ رنگ پسند کرتے تھے جس سے رنگ کی قدر ہو گئی لہذا ناچار ہر ایک کے اپنے وقت میں رنگ سیاہ کی بابت جو کچھ دیکھا ویسا حکم دیا لہذا اب بھی جہاں اس رنگ کی قدر یا بے قدری ہو تو اُسی کے موافق حکم ہو گا۔ اور بعض نے کہا کہ اگر ایسا کپڑا ہو جس کو سیاہ رنگ سے نقصان پہنچتا ہے تو یہ رنگ نقصان سمجھا جائے گا اور اگر ایسا کپڑا ہو جس میں سیاہ رنگ سے قیمت بڑھتی ہے تو وہ مثل سُرخ کے زیادتی سمجھا جائے گا اور یہ امر اس موقع کے سوائے دوسرے موقع میں بھی بیان ہوا ہے۔ اور اگر کوئی کپڑا ایسا ہو جس میں سُرخ سے نقصان پہنچتا ہے یعنی قیمت گھٹتی ہے مثلاً ایک کپڑے کی قیمت پچیس درہم تھی تو وہ رنگ سُرخ کی وجہ سے گھٹ کر پندرہ درہم رہ گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسے کپڑے کو دیکھا جائے جس میں سُرخ سے قیمت بڑھتی ہے، پس اگر زیادتی مثلاً پانچ درہم ہو تو مالک اپنا کپڑا اور پانچ درہم لے گا کیونکہ ہر دو پانچ میں سے ایک کا نقصان بوجہ رنگ کے پورا ہو گیا۔

فے اگر دوسرے کا تنور کھول دیا کہ وہ ٹھنڈا پڑ گیا یعنی روٹیاں لگانے کے قابل نہ رہا تو وہ اس قدر کلڑی کا ضامن ہو گا جس سے اسی طرح گرم ہو جاوے۔ ع۔

فصل

ومن غصب عینا فغیرها ضمنہ المالك قیمتها ملکها وهذا عندنا وقال الشافعی
لا یملکها الا الغصب عدوان محض فلا یصلح سببا للملك کما فی المدبر ولنا انه ملک
البدل بکماله والمبدال قابل النقل من ملک الی ملک فیملک دفعاً للضرر عنه بخلاف المذکور
لانہ غیر قابل للنقل لحق المذکور فرفع قد یفسخ التذبیہ بالقضاء لکن البیوع بعدہ
یصادف القن۔ اگر غاصب نے کوئی مال عین غصب کر کے اُس کو غاصب کر دیا

نے اُس سے اس مال عین کی قیمت تاوان لے لی تو غاصب اُس کا مالک ہو جائے گا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ مالک نہ ہوگا اس واسطے کہ غصب محض ظلم ہے تو وہ نعمت ملکیت کا سبب نہیں ہو سکتا جیسے مدبر مملوک کی صورت میں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے پورا عوض پایا اور معوض ایسی چیز ہے جو ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہو سکتی ہے تو غاصب اس کا مالک ہو جائے گا تاکہ اس کی ذات سے اس کا ضرر دور ہو بخلاف مملوک مدبر کے کہ وہ قابل نقل نہیں ہے اس لیے کہ اُس کو مدبر ہونے کا حق حاصل ہے ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاضی کے حکم سے مدبر ہونا نسخ کر دیا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جو بیع واقع ہوتی ہے وہ محض مملوک واقع ہوتی ہے۔ قال والقول فی القیمة قول الغاصب مع یمینہ لان المالك یدعی الزیادة وهو ینکر والقول قول المکن مع یمینہ الا ان یتقیم المالك البینة باكثر من ذلك لاننا اثبتنا بالحجة الملزمة۔ اور قیمت کے بارہ میں قسم سے غاصب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مالک تو زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے اور غاصب اس سے انکار کرتا ہے اور قسم سے اُسی کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو لیکن اگر مالک اس سے زیادہ قیمت ہونے پر گواہ قائم کرے تو اُس کا دعویٰ ثابت ہوگا کیونکہ اُس نے حجت ملزم سے ثابت کر لیا۔ قال فان ظهرت العین و قیمتہا اکثر مما ضمن وقد ضمنها بقول المالك او ببینة اقامها او بتكول الغاصب عن الیمین فلا خیاس للمالك وهو للغاصب لاننا شملنا المالك بسبب اتصل بهما رضاء المالك حیث ادعی هذا المقدار۔ پھر اگر یہ مال عین اس وقت ظاہر ہو ا حالانکہ اس کی قیمت اُس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے تاوان دی مگر اُس نے جو مقدار ادا کی وہ مالک کے کہنے پر ادا کی یا اس مقدار پر غاصب سے قسم لی گئی تھی اور اُس نے قسم کھانے سے انکار کر کے یہ قیمت دیدی تو مالک کے واسطے کچھ اختیار نہ ہوگا اور یہ چیز اب غاصب کے واسطے ہوگی کیونکہ غاصب کی ملکیت ایسے سبب سے پوری ہو چکی جس کے ساتھ مالک کی رضا مندی موجود ہے۔ کیونکہ مالک نے اسی مقدار کا دعویٰ کیا تھا۔

قال فان كان ضمنه بقول الغاصب مع یمینہ فهو بالخيار ان شاء امضى الضمان وان شاء اخذ العین ورد العوض لاننا لم یتم رضاه بهذا المقدار حیث یدعی الزیادة واخذہ دونها لعدم الحجة ولو ظهرت العین و قیمتہا ما ضمنه او دونها فی هذا الفصل الا خیر فکن لك الجواب فی ظاہر الروایة وهو الاصح خلا لما قاله الکرخی انه لا خیال لنا لم یتم رضاه حیث لم یعط له ما یدعیہ والخیار لفوات الرضاء۔ اور اگر مالک نے غاصب کے قول مع قسم پر تاوان لیا ہو تو زیادہ قیمت ظاہر ہونے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے چاہے تاوان مذکور پر اکر دے یعنی جائز رکھے اور چاہے مال عین لے کر جو عوض لے لے وہ واپس کرے کیونکہ اس مقدار کے ساتھ اُس کی رضا مندی پوری نہیں ہوئی تھی، کیونکہ وہ زیادہ کا دعویٰ کرتا تھا اور بغیر زیادتی کے لے لینا صرف اس وجہ سے تھا کہ اُس کے پاس

گواہ نہ تھے پس رضامندی ثابت نہ ہوئی۔ اور اگر قسم سے غاصب کے کہنے پر تادان لینے کی صورت میں جب مال عین ظاہر ہو اور اسکی قیمت اس مقدار کے برابر ہے جو غاصب نے ادا کی یا اس سے کم ہے کو کمرخی کے نزدیک مالک کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اور ظاہر الروایہ میں اسکو اختیار ہے کہ چاہے مال عین واپس لے کر تادان پھر دے اور یہی اصح ہے کیونکہ مالک پوری نہیں ہوتی اسلئے جو وہ دعویٰ کرتا تھا وہ اسکو نہیں دیا گیا اور اختیار اسی وجہ سے حاصل ہوا کہ اسکی رضامندی پوری نہیں ہوئی و نہ اس وجہ سے کہ اسکی قیمت پوری نہیں ہے۔ قال ومن غصب عبد ابعاعه فضمنه المالك قيمته فقد جازبعه وان اعتقه ثم ضمن القيمة لم يجز عتقه لان الملك الثابت فيه ناقص لثبوته مستنداً او ضرورة وللهذا يظهرني حق الكسب دون الاولاد والناقص يكفى لنفوذ البيع دون العتق كملك المكاتب۔ اگر کسی نے ایک غلام غصب کر کے اس کو فروخت کیا پھر مالک نے اس سے تادان لے لیا تو غاصب کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس کو آزاد کیا پھر تادان دے دی تو عتق جائز نہ ہوگا کیونکہ غلام میں جو ملکیت ثابت ہوئی وہ ناقص ہے کیونکہ وہ ملک مستند بالضرورت ہے ہے لہذا رہ کائی کے حق میں معتبر ہوتی ہے نہ اولاد کے حق میں اور جو ملک ناقص ہو وہ عتق کے واسطے کافی ہوتی ہے جیسے مکاتب کی ملک ہے۔

فمن چنانچہ مکاتب اپنی کھائی میں خرید و فروخت کر سکتا ہے اور اپنی کھائی کا غلام آزاد نہیں کر سکتا ہے اور اگر ایک باندی غصب کر لی اور غاصب نے تادان ادا نہیں کیا اور اس سے پہلے اس نے مزدوری وغیرہ سے مال کمایا اور اس کے اولاد ہوئی پھر غاصب نے تادان ادا کیا تو کھائی غاصب کے واسطے ہوگی لیکن اولاد اصل مالک کو ملے گی کیونکہ غاصب کی ملکیت ناقص ہے۔

قال وولد المغصوبة دماء وثمرات البستان المغصوب امانة في يد الغاصب ان هلك فلا ضمان عليه الا ان يتعدى فيها او يطلبها مالکها فيمنعها اياه وقال الشافعي مع ذواته المغصوب مضمونة متصلة كانت او منفصلة لوجود الغصب وهو اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه كما في الظئته المخرجه من الحرم اذا ولدت في يده يكون مضموناً عليه ولنا ان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يد المالك على ما ذكرناه ويد المالك ما كانت ثابتة على هذه الزيادة حتى يزيلها الغاصب ولو اعتبرت ثابتة على الولد لا يزيلها اذا الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد بعد طلبه يضمنه وكذا اذا تعدى فيه كما قال في الكتاب وذلك بان اتلفه او ذبحه فاكله او باعه وسلمه وفي الظئبة المخرجة لا يضمن ولد ما اذا هلك قبل التمكن من الاس سال لعدم المنع وانما يضمنه اذا هلك بعده لوجود المنع بعد طلب صاحب الحق وهو الشرع على هذا اكثر مشايخنا ولو اطلق الجواب فهو ضمان جنائية ولهذا يتكرر بها ويجب بالاعانة والاشارة فلان يجب بما هو فوقها وهو اثبات اليد على مستحق الا من ادلى واحصى۔ منصوص بان باندی کا بچہ اور جو بچہ اس کے پیداوار ہو اور باغ مغصوب کے پھل غاصب کے پاس امانت ہوتے ہیں اگر تلف ہو جائیں تو اس پر ضمانت نہیں ہے لیکن اگر غاصب اس میں تعدی کرے یا مالک کے تلف کرنے پر روکے تو ضمان ہوگا اور امام شافعی

نے فرمایا کہ مغبوب سے جس قسم کی زیادتی حاصل ہو غاصب اس کا ضامن ہے خواہ زیادتی متصل ہو جیسے حسن جمال وغیرہ یا زیادتی منفصل ہو جیسے بچہ وغیرہ کیونکہ غصب سے تعدی موجود ہے اور غصب کے معنی یہ کہ غیر کے مال پر بغیر اس کی رضا مندی کے قبضہ قائم کرنا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حرم سے ہرنی نکالی جو اس کے قبضہ میں بچہ جنی تو وہ ہرنی مع بچہ کا ضامن ہوتا ہے۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ غصب کے معنی غیر کے مال پر اپنا قبضہ اس طرح قائم کرنا کہ مالک کا قبضہ دور کرے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور مالک کا قبضہ اس زیادتی پر ثابت نہیں تھا تاکہ غاصب اس کو زائل کرے اور اگر اولاد پر اس کا قبضہ ثابت بھی مانا جاوے تو غاصب نے اس کو زائل نہیں کیا اس واسطے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ غاصب اس کو مالک سے نہ روکتا حتیٰ کہ اگر مالک کے مانگنے کے بعد غاصب اس کو روکے تو ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر غاصب اولاد میں کوئی تعدی کرے تو ضامن ہوگا جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور تعدی کی صورت یہ ہے کہ غاصب اس کو تلف کر دے یا بکری کا بچہ ذبح کر کے کھا جاوے یا باندی کا بچہ فروخت کر کے سپرد کر دے۔ اور حرم سے جو ہر نکال لایا اس کے بچہ کا ضامن ہوگا اگر چھوڑنے کا قابو پانے سے پہلے وہ تلف ہو جاوے کیونکہ اس نے نہیں روکا اور ضامن جب ہی ہوگا کہ چھوڑنے کا قابو پانے کے بعد تلف ہو جاوے کیونکہ صاحب الحق یعنی شرع شریف کے مطالبہ کے بعد اس نے روکا اور ہمارے اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں۔ اور اگر اس صورت میں جواب مطلق ہو یعنی یہ صورت ضامن ہونے کا حکم مان لیا جاوے تو بھی اعتراض نہیں کیونکہ یہ جرم کا تاوان ہے ولہذا اگر جرم متکرر ہو تو جرمانہ متکرر ہوتا ہے۔ یعنی مثلاً ایک مرتبہ ہرنی کو نکال لایا تو مجرم ہوا پھر اگر دوبارہ اس کو نکال لایا تو پھر جرمانہ لازم ہوگا اور یہ جرمانہ بوجہ اعانت کے بھی واجب ہوتا ہے یعنی اگر اس شخص کی کسی نے نکالنے میں اعانت کی تو وہ بھی مجرم و ضامن ہوتا ہے اور اشارہ سے بھی جرمانہ واجب ہوتا ہے یعنی کسی نے اشارہ کیا جس کے سبب سے دوسرے نے ہرنی کو مارا یا نکالا تو اشارہ کرنے والا بھی مجرم ہے حالانکہ یہ غصب کے معنی نہیں بلکہ یہ جرم ہے پس جب یہ جرمانہ ایسے امور سے واجب ہوتا ہے پس اگر اس سے بڑھ کر ایک فعل سے واجب ہو تو اولیٰ ہے اور یہ فعل یہ کہ جس ہرنی کے واسطے امن کا استحقاق تھا اس پر اپنا قبضہ قائم کیا۔

فے پس خلاصہ یہ کہ ہرنی کا مسئلہ اگر مان لیں کہ اس کے بچہ پر تعدی سے تاوان واجب ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تاوان جرمانہ ہے نہ تاوان ملکیت یا غصب اور جب ہرنی کو بد کانے سے یا اشارہ یا اعانت سے یہ جرمانہ واجب ہوا تو ناجائز طور سے اس پر اپنا قبضہ قائم کرنے میں بدرجہ اولیٰ یہ جرمانہ واجب ہوگا اور ہمارے مسئلہ میں غصب ہے اور جو ضمانت واجب ہو وہ ضمانت غصب ہے تو غصب کا قیاس ضمانت جرمانہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ فانہم والله تعالیٰ اعلم بالصواب م۔

قال وما نقتت المجاریۃ بالولادۃ فی ضمان الغاصب فان کان فی قیمة الولد وفاء بہ جبر الثقصان بالولد وسقط ضمانہ عن الغاصب وقال زفر والشافعی لا یجبر الثقصان بالولد لان الولد ملک فلا یصلح جابر الملک کما فی ولد الطبیۃ وکما اذا ملک الولد

قبل الرد او ماتت الامر وبالولد وفاء وصار كما اذا جز صوف شاة غيره او قطع قوائمه شي
 غيره او خصى عبد غيره او علمه الحرفة فاضناه التعليم ولنا ان سبب الزيادة والنقصان
 واحد وهو الولادة او العلوق على ما عرف وعند ذلك لا يعد نقصانا فلا يوجب ضمانا و
 صار كما اذا غصب جارية سمنية فهزلت ثم سمت او سقطت ثنتيها ثم بنتت او
 قطع يدا المذموب في يده واخذ اس شها واداه مع العبد يحتسب عن نقصان القطع
 وولد الظبية ممنوع وكذا اذا ماتت الامر وتخريج الثانية ان الولادة ليست بسبب
 لموت الامر اذا الولادة لا تقضى اليها غالبا وبخلاف ما اذا مات الولد قبل الولادة لا
 بد من ساد اصله للبراة فكذلك لا بد من ساد خلفه والخصاء لا يعد زيادة لانه غرض
 بعض الفسقة دلا اتحاد في السبب فيما وساء ذلك من المسائل لان سبب النقصان
 القطع والجن سبب الزيادة النقصان التعليم والزيادة سببها الفهم
 اور مغسوب باندی کو ولادت سے جو نقصان پہنچا وہ غاصب کی ضمانت میں داخل ہے پھر اگر بچہ
 کی قیمت میں اس نقصان کی وفاء ہو تو بچہ کے ذریعے سے جبر نقصان ہو جائے گا اور غاصب سے
 نقصان کی ضمانت ساقط ہو جائے گی اور زفر و شافعی نے فرمایا کہ بچہ کے ذریعے سے جبر نقصان نہیں
 ہوگا کیونکہ بچہ بھی مالک کی ملکیت ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی ملکیت خود اس کی ملکیت کا نقصان پورا
 کرے جیسے حرم سے نکالی ہوئی ہرن کا جبر نقصان اس کے بچے سے نہیں ہوتا اور جیسے اس صورت میں
 کہ واپس کرنے سے پہلے بچہ مر گیا یا ولادت کی وجہ سے اس کی ماں مری حالانکہ بچہ کی قیمت بہت بڑھی ہے
 جوتا وان کو وفاء کر سکتی ہے حالانکہ بالاتفاق اس میں جبر نقصان نہیں ہوتا اور یہ حکم ایسا ہو گیا کہ غیر
 کی بکری کے صوف کاٹ لیے یا دوسرے کے درخت کی پیڑی کاٹ لی یا غیر کا غلام خسی کر دیا یعنی
 بچہ اکر دیا یا غیر کے غلام کو کوئی ترفہ سکھایا حالانکہ سیکھنے میں نحیف و کمزور ہو گیا کہ ان سب صورتوں میں
 نقصان کا ضامن ہوتا ہے اگرچہ قیمت بڑھے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی اور نقصان دونوں
 کا سبب بیان ایک ہی ہے اور وہ ولادت یا قرار نطفہ ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور ایسی
 حالت میں ولادت کو نقصان نہیں شمار کیا جائے گا تو وہ موجب ضمان بھی نہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے
 موٹی تازی باندی غصب کی پھر وہ قبلی ہو گئی پھر موٹی تازی ہو گئی تو نقصان پورا ہو گیا یا اس کے اگلے
 دانت گر گئے پھر نکل آئے تو نقصان پورا ہو گیا یا مغسوب مملوک کا ہاتھ کاٹا گیا اور غاصب نے جرمانہ
 لے کر ہاتھ کا غلام مع جرمانہ کے واپس کیا تو نقصان پورا ہو جاتا ہے اور ہرنی کے بچہ کا مسئلہ ممنوع ہے
 یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں جبر نقصان ہو جائے گا۔ اور اس طرح اگر ولادت سے ماں مر جائے اور بچہ
 کی قیمت واقعی ہو تو بھی غیر ظاہر الروایۃ میں جبر نقصان ہو جائے گا، ہاں ظاہر الروایۃ میں البتہ جبر نقصان
 نہیں ہوتا تو اس روایت کی تخریج یہ ہے کہ باندی کے مرنے کا سبب بچہ ولادت نہیں ہے کیونکہ
 غالباً ولادت سے موت نہیں ہوتی ہے یعنی ولادت تو زیادتی کا سبب ہے تو موت کسی دوسرے
 سبب سے واقع ہوتی لہذا ضامن ہوگا اور یہاں ہمارا کلام ایسی صورت میں ہے کہ زیادتی و نقصان

کا ایک ہی سبب ہو تو باندی مر جانے کا مسئلہ اس کے خلاف ہے اور اسی طرح جب واپسی سے پہلے بچہ مر گیا تو وہ بھی مخالف ہے کیونکہ یہاں اصل یعنی اُس کی مال کا واپس کرنا ضرور ہے تاکہ بری ہو تو اُس کے خلیفہ کا واپس کرنا بھی ضرور ہو اور مضمین ہو گا یعنی اُس نے اصل باندی کو جس صفت پر غصب کیا تھا اُسی صفت پر واپس کرنا واجب تھا و لیکن اُس نے ولادت سے ناقص واپس کیا تو اس نقصان کا خلیفہ یعنی بچہ واپس کرنا واجب تھا اور جب بچہ واپس نہ کیا تو ضامن ہوا اور ہمارا کلام اس صورت میں ہے کہ مع بچہ واپس کرے اور رہا غلام نصی کرنا جس کو تم نے زیادتی شمار کیا تو یہ زیادتی نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعضے فاسقوں کی خواہش ہوتی ہے یعنی شرع ایسے حرام فعل کو زیادتی نہیں شمار کرتی اور اس کے سوائے باقی مسائل میں اگرچہ زیادتی ہے لیکن سبب متحد نہیں ہے کیونکہ نقصان کا سبب پیٹری کا ٹٹا اور صوف ٹوچنا اور زیادتی کا سبب اُس کا اُگنا اور حرفہ سکھانے میں نقصان کا سبب تعلیم اور زیادتی کا سبب اُس کی سمجھ میں ہے۔

قال ومن غصب جارية فزني بها فجلت ثمرودها وماتت في نفاسها يضمن قيمتها يوم عاقلت ولا ضمان عليه في الحررة هذا عند ابی حنيفة رحمه وقال لا يضمن في الامة ايضا لهما ان الرد قد صح والهلاك بعده بسبب حدث في يد المالك وهو الولادة فلا يضمن الغاصب كما اذا حمت في يد الغاصب ثمرودها فهلكت او زنت في يده ثمرودها فجلدت فهلكت منه وضمن اشترى جارية قد جللت في يد البائع فولدت عند المشتري وماتت في نفاسها لا يرجع على البائع بالاتفاق بالثمن ولما انه غصبها وما انعقد فيها سبب التلف وردت وفيها ذلك فلم يوجد الرد على الوجه الذي اخذه فلم يضمن الرد وصار كما اذا جنت في يد الغاصب جناية فقتلت بها في يد المالك او دفعت بها بان كانت الجناية خطأ يرجع على الغاصب بكل القيمة كذا هذا بخلاف الحررة لانها لا تضمن بالغصب ليبقى ضمان الغصب بعد فساد الرد وفي فصل الشراء الواجب ابتداء التسليم وما ذكرناه شرط صحة الرد والنماء سبب لجلد مولع ولا جرح ولا متلف فلم يوجد السبب في يد الغاصب - اگر کسی نے ایک باندی غصب کر کے اُس سے زنا کیا پھر وہ حاملہ ہو گئی پھر اُس کو واپس کر دیا پھر وہ ولادت میں سرگئی تو غاصب اُس کی اُس قیمت کا ضامن ہو گا جو حاملہ کرنے کے روز نشی اور اگر آزاد عورت کے ساتھ ایسا کیا تو ضامن نہ ہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ باندی کی صورت میں بھی ضامن نہ ہو گا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ واپسی صحیح ہو گئی اور مرنا اس کے بعد ایک ایسے سبب سے ہوا جو مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے اور وہ ولادت ہے یعنی وہ مالک کے قبضہ میں جئی تو غاصب ضامن نہ ہو گا جیسے اگر غاصب کے پاس اُس کو بنجار آیا پھر اُس نے واپس کیا اور مالک کے قبضہ میں مری تو ضامن نہیں ہوتا ہے یا جیسے اُس نے غاصب کے قبضہ میں زنا کیا پھر غاصب نے واپس کی پھر مالک کے قبضہ میں اُس کو زنا کی وجہ سے دترے مارے۔

گئے پس وہ مرگئی تو غاصب ضامن نہیں ہوتا ہے اور جیسے ایسی باندی خریدی جو بالتح کے قبضہ میں حاملہ ہو گئی تھی پھر وہ مشتری کے پاس بچہ جنی اور ولادت میں مرگئی تو بالاتفاق وہ بالتح سے نمون واپس نہیں لے سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُس نے ایسی حالت میں غصب کیا کہ باندی میں یہ سبب تلف موجود نہ تھا اور واپس ایسی حالت میں کہ اُس میں سبب تلف موجود ہے تو جس وجہ پر اُس نے لی تھی اُس وجہ پر واپس پائی نہیں گئی تو واپس کرنا صحیح نہ ہوا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے غاصب کے قبضہ میں اُس نے کوئی جرم کیا یعنی کسی کو قتل کیا پھر اس قتل کی وجہ سے وہ مالک کے قبضہ میں قتل کی گئی یا اگر جرم خطا تھا تو اُس کے عوض دیدی تو وہ غاصب سے پوری قیمت واپس لیتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہو گا بخلاف آوارہ عورت کے کہ وہ غصب سے مضمونہ نہیں ہوتی ہے تاکہ واپسی فاسد ہونے کے بعد بھی غصب کا تاوان باقی رہی اور مسئلہ خرید کی صورت میں ابتدائی سپرد واجب ہے حالانکہ جیسی سپردگی واجب ہوئی ویسی بعینہ سپرد کر دے اور یہاں جو ہم نے ذکر کیا وہ واپسی صحیح ہونے کی شرط ہے حالانکہ یہ نہیں پائی گئی اور رہا مسئلہ زنا تو اُس میں زنا ایسی ضرب کا موجب ہے جو دکھ پہنچا دے نہ آنکھ محروم کرے یا تلف کرے تو غاصب کے قبضہ میں موت کا سبب نہیں پایا گیا۔ فہمے بلکہ یہ مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا لہذا غاصب ضامن نہ ہوا۔

قال ولا یضمن الغاصب منافع ما غصبہ الا ان ینقص باستعمالہ فیغرم النقصان وقال الشافعی یمثلها فیجب اجر المثل وان عطلها لا شیء علیہ لہ ان المنافع اموال متقومة حتی تضمن بالعقود فکذا بالغصب ولما انہا حصلت علی ملک الغاصب لحد شہا فی امکانہ اذہی لو تکن حادثۃ فی ید المالك لانہا اراض لا تبقی فی ملکھا دفعا لحاجتہ والانسان لا یضمن ملکہ کیف وانہ لا یتحقق غصبھا واثلا فہا لہ لہ لا بقاء لہا ولا نہا لا تماثل الاعیان لسرعة فنائھا وبقاء الاعیان وقد عرفت ہذہ الماخذ فی المختلف ولا نسأل انہا متقومة فی ذاتھا بل تتقوم ضرورة عند ورود العقد ولہ یوجد العقد الا ان ما انتقص باستعمالہ مضمون علیہ لا یتہلکہ بعض اجزاء العین۔ اور غاصب نے جو چیز غصب کی اُس کے منافع کا ضامن نہیں ہوتا ہے یعنی واپسی تک مغصوب کے منافع کا مالک کے واسطے ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ خود یہ منافع حاصل کرے لیکن اگر اُس کے استعمال سے مغصوب میں نقصان آوے تو نقصان کا ضامن ہو گا اور امام شافعی نے فرمایا کہ منافع کا بھی ضامن ہو گا پس اتنی مدت تک جو کچھ اس چیز کا اجر المثل ہوتا ہو وہ غاصب کے ذمہ واجب ہو گا۔

فہمے خلاصہ یہ کہ مذہب امام ابو حنیفہ پر منافع کا ضامن نہیں ہے اور مذہب شافعی پر اجر المثل کا ضامن ہے م۔ اور ان دونوں مذہبوں میں اس امر کا فرق نہیں کہ غاصب نے مکان منسوب کو بے کار چھوڑا ہو یا اُس کو سکونت میں استعمال کیا ہو یعنی شافعی کے نزدیک بہر صورت ضامن ہو گا اور ہمارے نزدیک بہر صورت ضامن نہ ہو گا اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر غاصب اُس میں رہا ہو تو اجر المثل واجب ہو گا

اور اگر سطل چھوڑا ہو تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بھی قیمتی مال ہیں حتیٰ کہ عقود و اجارہ وغیرہ سے اُن کی ضمان واجب ہوتی ہے پس اسی طرح غصب سے بھی تاوان واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ منافع تو غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوئے یعنی جب وہ منصوب کا ضامن ہو گیا خواہ بقیمت یا بمثل تب یہ منافع پیدا ہوئے تو اُس کی ملکیت پر پیدا ہوئے کیونکہ یہ منافع اُس کے مکان میں حاصل ہوئے ہیں اس واسطے کہ ان منافع کا وجود مالک کے قبضہ میں نہیں تھا کیونکہ منافع کچھ اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہ سکتے ہیں تو غاصب ان کی دفع ضرورت کی وجہ سے ان کا مالک ہو جائے گا اور انسان اپنی ملکیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور کیونکہ ضامن ہوگا حالانکہ منافع کو غصب کرنا یا اُن کو تلف کرنا متصور نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ اُن کا باقی رہنا ممکن نہیں ہے اور اس لیے کہ اُن کو اعیان کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں ہے یعنی وہ اعیان کے مثل نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ جلد فنا ہو جاتے ہیں اور اعیان باقی رہتے ہیں اور یہ ماخذ کتاب المختلف میں مفصل معلوم ہوا ہے اور اُن کا قیمتی ہونا جیسا امام شافعیؒ نے فرمایا تو یہ ہم کو مسلم نہیں کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی ہیں بلکہ جب عقد اجارہ وغیرہ وارد ہوتا ہے تو اس ضرورت سے خلاف قیاس اُن کو قیمتی ٹھہراتے ہیں حالانکہ غاصب کے ساتھ یہاں کوئی عقد نہیں پایا گیا لیکن عین منصوب میں سے جو کچھ اُس کے استعمال کی وجہ سے ناقص ہو جائے تو اُس کا ضامن ہوگا کیونکہ اُس کے مال عین کا بعض جزو تلف کر دیا۔

فہ اور منافع اُس کے جزو نہیں ہوتے ہیں تو اُن کا ضامن نہ ہوگا ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ مکان مذکور کرایہ پر چلانے کے واسطے نہ رکھا گیا ہو اور اگر کرایہ پر چلا لے کے واسطے ہو تو بالاتفاق منافع کا ضامن ہوگا۔ اور فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ وقفی مکان یا زمین کے منافع کا سلباً ضامن ہوگا خواہ وہ کرایہ پر چلانے کے واسطے ہوں یا نہ ہوں اور مجتہبی میں مذکور ہے کہ اوقات و اموال یتیم میں ہمارے مشائخ متاخرین نے امام شافعیؒ کے قول پر فتوے دیا ہے کہ جو کوئی ان کو غصب کرے تو اُن کے منافع کا ضامن ہے۔ (کنزانی العینی)

فصل فی غصب مال یتقوم

فصل الیسی چیز کے غصب کے بیان میں جو مال مقوم نہیں ہے

فہ یعنی اُس کا قیمتی ہونا معتبر نہیں ہے۔ قال و اذا تلف المسلم من الذمی او خنزیرہ ضمن فان تلفهما المسلم لم یضمن وقال الشافعی لا یضمنہما للذمی ایضا و علی هذا الخلاف اذا تلفہما ذمی علی ذمی او باعہما الذمی من الذمی لہ انہ سقطت قیامہما فی حق المسلم فکذا فی حق الذمی لانہما اتباع لنا فی حق ارحمہما فلا یجب بانلا فہما مال مقوم و هو الضمان دلنا ان التقوم باق فی حقہما اذا تلفہما کما نحل لنا و الخنزیر

وما یدینون والسیف موضوع فیتعذر الزام و اذا بقى التقوم فقد وجد اتلاف مال
مملوك متقوم فیضمنه بخلاف المیلة والدم لان احدا من اهل الادیان لا یدین
تمولهما الا انه يجب قیمة الخمر وان كان من ذوات الامثال لان المسلم ممنوع عن
تملیکها لكونها اعزازا لها بخلاف ما اذا جرت المبایعة بین الذمیین لان الذمی غیر
ممنوع عن تملیک الخمر وتملكها وهذا بخلاف الربوا لان مستثنى عن عقودهم وبخلاف
العبد المسند یدین لان ما ضمننا لهما ترك التعرض لهما فیه من الاستغفار بالذین
وبخلاف متروك التسمیة عامدا اذا كان لمن یبغیه لان ولایة المحاجة ثابتة۔
اگر مسلمان نے کسی ذمی کی شراب یا سور تلف کیا تو ضامن ہو گا اور اگر کسی مسلمان کی شراب یا سور تلف
کیا تو ضامن نہ ہو گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا

کہ ذمی کے واسطے بھی ضامن نہ ہو گا اور ایسا ہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ ایک ذمی نے دوسرے
ذمی کی شراب یا سور تلف کر دیا یا ایک ذمی نے دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب یا سور فروخت کیا۔
امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا ساقط ہے اسی طرح ذمی
کے حق میں بھی ساقط ہے اس واسطے کہ یہ لوگ احکام میں ہمارے تابع ہیں تو شراب یا سور کے تلف
کرنے سے مال قیمتی یعنی ضمان لازم نہ ہو گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب یا
سور کا مال قیمتی ہونا باقی ہے اس واسطے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں ہے کہ ہے
اور ان کے حق میں سور ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں بکری ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو
ان کے دین پر چھوڑ دیں اور تلوار ان کے اوپر سے اٹھائی گئی ہے تو کسی حکم کا لازم کرنا متعذر ہے اور
جب ان کے حق میں تقوم باقی رہا تو مال مملوک مقتوم کا تلف کرنا لازم آیا تو ضامن ہو گا بخلاف مردار و
خون کے کہ ان کے تلف کرنے میں اس واسطے تاوان نہیں واجب ہوتا ہے کہ کسی ملت والے ان
کو بطور مال کے نہیں رکھتے ہیں پس شراب و سور کا تاوان واجب ہو گا لیکن اتنی بات ہے کہ شراب
اگرچہ مشلی چیز ہے لیکن اس کی قیمت دینا لازم ہو گی کیونکہ مسلمان اس کی تملیک سے ممنوع ہے یعنی
مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شراب کسی کی ملک میں دے اس واسطے کہ ایسا کرنے میں شراب کا
اعزاز ہے اور یہ حرام ہے۔ بخلاف اس کے اگر دو ذمیوں میں باہم شراب کی خرید و فروخت جاری ہوئی
تو مضائقہ نہیں اس واسطے کہ ذمی کو شراب یا سور کے مالک کرنے یا مالک ہونے سے فمانعت
نہیں ہے اور یہ حکم شراب یا سور وغیرہ میں ہے بخلاف بیاج کے یہ ان کے عہد ذمہ سے مستثنیٰ
ہے اور بخلاف مزد کے کہ اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو معاف نہ ہو گا کیونکہ ہم نے اس کے
لیے ذمیوں سے معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہم مرتد کو چھوڑ دیں کیونکہ ایسا کرنے میں دین کی ہتھک
ہوتی ہے اور بخلاف اس کے اگر کسی مجتہد کے نزدیک ایسا ذبیحہ طلال ہو جس پر عہد البسم اللہ کہنا
چھوڑا گیا ہے تو اس کا مواخذہ کیا جائے گا اس واسطے کہ حجت سے قائل کرنے کی ولایت حاصل ہے
قال فان غصب من مسلم خمر او فحلها او جلد مبیته فلابغہ فلصاحب الخمر ان

یا خذ الخل بغير شئ و یا خذ جلد المیتة و یورد علیہ ما زاد الد باغ فیه و المراء بالفصل الاول
اذا خلها بالنقل من الشمس الى الظل ومنه الى الشمس وبالفصل الثاني اذا دبحه بمال قيمة
كالقرظ والعفص ونحو ذلك والفق ان هذا التخلیل تطهیر له بمنزلة غسل الثوب
الغصب فیقی علی ملکہ اذا لا یثبت المالیة بہ و بهذا الد باغ اتصل بالجلد مال متقوم
للغاصب كالصیغ فی الثوب فكان بمنزلة فلہذا یاخذ الخل بغير شئ و یاخذ الجلد و یعطى
ما زاد الد باغ فیه و بیانہ ان ینظر الی قیمتہ ذکیا غیر مد بوغ و الی قیمتہ مد بوغ فیضمن
فضل ما بینہما و للغاصب ان یحبسہ حتی یستوفی حقہ کحق الحبس فی المبیعہ - اور کسی
مسلمان سے شراب غصب کر کے سرکہ کر ڈالی یا سردار کی کھال غصب کر کے اُس کی دباغت کی تو شراب
والے کو اختیار ہے کہ سرکہ مفت لے لے اور کھال بھی لے لے گا مگر دباغت سے جو کچھ زیادتی ہوئی
ہے وہ لے لے گا اور سرکہ کی صورت میں مراد یہ ہے کہ اُس نے اس طرح سرکہ بنایا کہ سایہ سے
دھوپ میں اور دھوپ سے سایہ میں لایا یعنی اس فعل سے وہ سرکہ ہوئی بدین اس کے کہ کچھ مال
خرچ کرے اور دباغت کی صورت میں یہ مراد ہے کہ اُس نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ
قیمت ہے جیسے قرظ و عفش و غیرہ اور فرق یہ ہے کہ سرکہ کڑوا کر شراب کو پاک کرنا ہوتا ہے جیسے نجس
کپڑا دھو ڈالنا پس وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور اُس میں غاصب کی کوئی ملکیت نہ ہوگی
اور قیمتی چیزوں سے دباغت کرنے میں غاصب کا قیمتی مال اس کی کھال سے مل گیا جیسے کپڑے میں
غاصب کا رنگ مل جاتا ہے تو کھال کا بھی وہی حکم ہوگا جو کپڑا رنگنے میں ہے پس اسی وجہ سے وہ سرکہ کو
مفت لے گا اور کھال کو لے کر جو کچھ اس میں دباغت سے زیادتی ہوئی ہے وہ لے گا اور اسکی
صورت یہ ہے کہ کھال کو ذبح کی ہوئی کھال بغیر دباغت کی ہوئی قرار دے کر اُس کی قیمت لے کر اندازہ
کی جائے پس ان دونوں قیمتوں میں جو کچھ فرق ہو اس قدر وہ غاصب کے واسطے ضامن ہوگا اور غاصب
کو اختیار ہے کہ کھال کو اپنا حق وصول کرنے تک روکے رکھے جیسے مبیع میں بائع کو ثمن حاصل کرنے
تک روکنا جائز ہے۔

قال وان استهلكهما ضمن الخل ولم یضمن الجلد عند ابی حنیفۃ و قال یضمن الجلد
مد بوغاً و یعطى ما زاد الد باغ فیه و لو هلك فی یدہ لا لیمناء بالاجماع اما الخل فلا نہ
لما بقى علی ملك مالک و هو مال متقوم ضمنہ بالاتلاف و یجب مثله لان الخل من ذوات
الامثال . اور اگر غاصب نے سرکہ یا مد بوغ کھال تلف کر دی تو وہ سرکہ کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ
کے نزدیک کھال کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ دباغت کی ہوئی کھال کا ضامن ہوگا اور
دباغت سے جو کچھ اُس میں زیادتی ہوئی تھی وہ دے دیا جائے گا اور اگر یہ کھال اُس کے پاس
تلف ہو گئی تو بالاجماع ضامن نہ ہوگا پس سرکہ کے ضامن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ اپنے
مالک کی ملکیت پر باقی رہا لانا کہ وہ مال قیمتی ہے تو تلف کرنے سے اُس کا ضامن ہوگا اور اس کے
مثیل سرکہ واجب ہوگا اس واسطے کہ سرکہ مثلی چیزوں میں سے ہے۔ و اما الجلد فلہما انہ

باقی علی ملک المالك حتى كان له ان يأخذ وهو مال متقوم فيضمنه مدبوغا با
لاستهلاك ويعطيه المالك ما زاد الد باغ فيه كما اذا اغصب ثوبا فصبغه ثم استهلكه
يضمنه ويعطيه المالك ما زاد الصبغ فيه ولانه واجب الرد فاذا نوته عليه يخلقه قيمة
كما في المتعاسر ولهذا فاسرق الهلاك بنفسه . اور رہی کھال تو اس صاحبین کی دلیل یہ ہے
کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ اس کو لے لینے کا اختیار تھا حالانکہ وہ مال بمقتوم
ہے تو تلف کر ڈالنے کی وجہ سے غاصب دباغت کی ہوئی کے حساب سے اس کا ضامن ہوگا اور
دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوگئی وہ مالک اس کو واپس دے گا جیسے کوئی کپڑا غصب کر
کے اس کو رنگا پھر تلف کر دیا تو غاصب اس رنگے ہوئے کپڑے کا ضامن ہوتا ہے اور رنگ
سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ مالک اس کو دے دیتا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کھال کا
واپس کرنا واجب تھا پھر جب غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو اس کے بجائے قیمت واپس کرے
جیسے مال مستعار میں ہوتا ہے اور اسی سے معلوم ہو گیا کہ تلف کرنے اور خود تلف ہوجانے میں
فرق ہے یعنی خود تلف ہونے میں ضامن نہ ہوگا۔

وقولهما يعطى ما زاد الد باغ فيه محمول على اختلاف الجنس اما عند اتحاده بطرح
عنه ذلك القدر ويؤخذ منه الباقي لعدم الفائدة في الاخذ منه ثم الرد عليه ولما ان
التقوم حصل يصنع الغاصب وصنعة متقومة لاستعماله مال منقوما فيه ولهذا كان
له ان يجبسه حتى يستوفي ما زاد الد باغ فيه فكان حقاله والجملد تبع له في حق التقوم
ثم الاصل وهو الصنعة غير مضمون عليه فكذا التابع كما اذا هلك من غير صنعة

بخلاف وجوب الروح حال قيامه
لانه تتبع المالك والجملد غير تابع للصنعة في حق المالك لثبوته قبلها وان لم يكن متقوما
بخلاف الذكي والثوب لان التقوم فيهما كان ثابتا قبل الد باغ والصبغ فلم يكن تابعا
للصنعة . اور یہ جو صاحبین نے فرمایا کہ دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دے دی جائے تو یہ
ایسی صورت میں محمول ہے کہ جو غاصب سے تاوان لیا جائے وہ دوسری جنس ہو اور جو دیا جائے
وہ دوسری جنس ہو کیونکہ اگر جنس متحد ہو تو اس کی حاجت نہیں بلکہ غاصب کے ذمہ سے جو اس کو دینا
چاہیے کم کر کے باقی تاوان لے لے کیونکہ اس سے کچھ فائدہ نہیں کہ اس سے لے پھر اس کو واپس
کرے اور امام ابو حلیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمتی ہونا غاصب کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور اس کی
کارگیری قیمتی ہوگئی کیونکہ اس نے مال قیمتی میں اس کا استعمال کیا اسی واسطے غاصب کو یہ اختیار ہوا
کہ کھال کو اس وقت تک روکے رکھے کہ جو کچھ اس کی دباغت سے زیادتی ہوئی ہے وہ حاصل
کر لے پس یہ اس کا حق ہے اور کھال قیمتی ہو جانے میں اس کے تابع ہے پھر اصل یعنی کاریگری
تو غاصب کے ذمہ مضمون نہیں ہے پس تابع یعنی کھال بھی مضمون نہ ہوگی جیسے اگر خود تلف ہو
جاوے بدون اس کے فعل کے تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے واپسی واجب

ہونا اس وقت ہے کہ یہ کھال موجود ہو کیونکہ یہ تو ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت کے حق میں یہ کھال اس غاصب کی دباغت کے تابع نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو غاصب کی صنعت سے پہلے ثابت تھی اگرچہ قیمت نہ تھی بخلاف ایسی کھال کے جو فسخ کی ہوئی ہو کہ وہ پاک و قیمتی ہوتی ہے اور بخلاف کپڑے کے کیونکہ مذکورہ کھال و کپڑے کا قیمت ہونا دباغت و رنگ سے پہلے ثابت تھا وہ صنعت غاصب کے تابع نہ ہوا۔ ولو كان قائما فاساد المالك ان يتوكله على الغاصب في هذا الوجه ويضمنه قيمته قيل ليس له ذلك ان الجلد لا قيمة له بخلاف صبيغ الثوب لان له قيمة وقيل ليس له ذلك عند ابي حنيفة وعندهما ذلك لانه اذا تركه عليه وضمنه عجن الغاصب عن رده فصار كالاستهلاك وهو على هذا الخلاف على ما بيناه شعر قيل يضمنه قيمة جلد مدبوغ ويعطيه ما زاد الدباغ فيه كما في الاستهلاك وقيل يضمنه قيمة جلد ذكي غير مدبوغ۔ اور اگر یہ کھال جو کسی قیمتی چیز سے دباغت کی گئی ہے غاصب کے پاس موجود ہو اور مالک نے چاہا کہ اس کو غاصب کے ذمہ چھوڑ کر غاصب سے اس کی قیمت تاوان لے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ دباغت سے پہلے مردار کھال کی کچھ قیمت نہ تھی بخلاف رنگین کپڑے کے کہ رنگ سے پہلے کپڑے کی قیمت ثابت تھی اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مالک کو یہ اختیار حاصل ہے پس یہ مسئلہ اختلافی ہے اس واسطے کہ مالک نے غاصب کے ذمہ چھوڑ دی اور اس سے تاوان لیا یعنی اس کو دباغت کی قیمت نہ دی تو غاصب اس کی واپسی سے عاجز ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غاصب نے تلف کر ڈالی اور تلف کر ڈالنے کی صورت میں ایسا ہی اختلاف ہے۔ چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا پھر جب صاحبین کے نزدیک مالک کو تاوان لینے کا اختیار ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک بغیر دباغت کی ہوئی کھال کی قیمت تاوان لے اور دباغت میں جو کچھ اس نے زیادتی کر دی وہ غاصب کو دے دے جیسے غاصب کے تلف کر ڈالنے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ فسخ کی ہوئی غیر مدبوغ کھال کی قیمت تاوان لے یعنی دباغت کا حق نہیں ہے لہذا۔ فہے یہ سب اس صورت میں کہ غاصب نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے مانند قرط و ماز و غیرہ کے۔

ولو دبغه بماء لا قيمة له كالتراب والشمس فهو لما لکه بلا شيء لانه بمنزلة غسل الثوب ولو استهلكه الغاصب يضمن قيمته مدبوغا وقيل طاهرا غير مدبوغ لان وصف الدباغة هو الذي حصله فلا يضمنه وجه الاول وعليه الاكثرون ان صفة الدباغة تابعة للجلد فلا تفسد عنه واذا صار الاصل مضمونا عليه فكذلك صفته ولو غسل الخمر بالقاء الملح فيها قالوا عند ابي حنيفة وصار ملكا للغاصب ولا شيء له عليه وعندهما اخذ المالك فاعطى ما زاد الملح فناء بمنزلة دبغ الجلد ومعناه ههنا ان يعطى مثل

وَنَزَلَ الْمَلِكُ مِنَ الْخَلِّ وَأَنَّ إِيَّادَ الْمَالِكِ تَرْكُهُ عَلَيْهِ وَتَضْمِينُهُ فَهُوَ عَلَى مَا قَبْلَ وَقَبْلَ فِي دَبْغِ
الْجِلْدِ وَلَوْ اسْتَهْلَكَهَا لَا يَضْمِنُهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خَلَا نَالَهُمَا فِي دَبْغِ الْجِلْدِ وَلَوْ خَلَّلَهَا
بِالْقَاءِ الْخَلِّ فِيهَا فَعَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ إِنْ صَارَ خَلًّا مِنْ سَاعَتِهِ يَصِيرُ مَكَا لِلْغَاصِبِ وَلَا شَيْءَ
عَلَيْهِ لِأَنَّهُ اسْتَهْلَكَ لَمْ يَكُنْ وَهُوَ غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ وَإِنْ لَمْ تَصِرْ خَلًّا إِلَّا بَعْدَ زَمَانٍ بَانَ كَانَ الْمَلِكُ فِيهِ
خَلًّا قَلِيلًا فَهُوَ بَيْنَهُمَا عَلَى قَدَرِ كَيْلِهِمَا لِأَنَّهُ خَلَطَ الْخَلَّ بِالْخَلِّ فِي التَّقْدِيرِ وَهُوَ عَلَى أَصْلِهِ
لَيْسَ بِاسْتَهْلَاكٍ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ هُوَ لِلْغَاصِبِ فِي الْوَجْهَيْنِ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ لِأَنَّ لِنَفْسِ الْخَلِّ
اسْتَهْلَاكَ عِنْدَهُ وَلَا ضَمَانَ فِي الْاسْتَهْلَاكِ لِأَنَّهُ أَتْلَفَ مَلِكٌ لِنَفْسِهِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَضْمِنُ
بِاسْتَهْلَاكِ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ لَمَّا بَيَّنَّا وَيَضْمِنُ فِي الْوَجْهِ الثَّانِي لِأَنَّهُ أَتْلَفَ مَلِكٌ غَيْرُهُ وَبَعْضُ
الْمَشَائِخِ أَجْرُوا جَوَابَ الْكِتَابِ عَلَى إِطْلَاقِهِ أَنَّ لِلْمَالِكِ أَنْ يَأْخُذَ الْخَلَّ فِي الْوَجْهِ كُلِّهِمَا بِغَيْرِ
شَيْءٍ لِأَنَّ الْمَلِكُ يَصِيرُ مُسْتَهْلَكًا فِي الْخَمْرِ فَلَمْ يَبْقَ مُتَقَوِّمًا وَقَدْ كَثُرَتْ فِيهِ أَقْوَالُ الْمَشَائِخِ
وَقَدْ اثْبَتْنَا هَاهُنَا فِي كَفَايَةِ الْمُتَمَتِّهِ - أَوْ إِنْ غَاصِبٌ نَعَى كَهَالٍ كِي دَبَاغَتِ أَيْسَى حَبِيرَ كَيْ سَاتَرُ كِي
جِسِّ كِي كُحْ قِيمَتِ نَهِيں ہے جیسے فاک لگا کر یا دھوپ میں سکھلا کر مدبوغ کیا تو یہ اپنے مالک کے
واسطے مفت ہوگی کیونکہ اس کا ایسا حال ہے جیسے کپڑا غصب کر کے دھویا اور اگر اس صورت
میں غاصب نے اُس کو تلف کر دیا تو جہور مشائخ کے نزدیک مدبوغ کھال کی قیمت کا ضامن ہو
گا اور بعض کے نزدیک ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے وصف دباغت
ہی پیدا کیا وہ اس کا ضامن نہ ہوگا اور قول اول جس پر اکثر مشائخ ہیں اُس کی دلیل یہ ہے کہ دباغت
کا وصف تو کھال کے تابع ہے پس اُس سے علیحدہ نہیں ہوگا اور جب اصل کھال کی ضمانت اُس
پر واجب ہوئی تو مع اس صفت کے واجب ہوگی۔ یہ سب مدار کھال کی بابت بیان تھا اور
شراب کو اگر غاصب نے اُس میں نمک ڈال کر سرکہ کر دیا تو مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
وہ غاصب کی ملک ہو گیا اور غاصب پر کچھ تاوان بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب
کچھ قیمتی چیز نہیں ہے تو غاصب نے ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہیں ہے لے کر اپنے مال سے قیمتی
بنائی پس مالک ہو گیا اور ضامن نہ ہوا اور صاحبین کے نزدیک مالک اُس کو لے لے اور نمک نے
جو کچھ اس میں زیادتی کر دی وہ دیدے جیسے کھال کے مدبوغ کرنے میں حکم ہے اور اس مقام پر
زیادتی نمک دینے کے یہ معنی ہیں کہ وزن نمک کے برابر سرکہ میں سے دیدے۔ اگر مالک نے
چاہا کہ یہ سرکہ غاصب کے ذمہ چھوڑ کر اُس سے تاوان لے تو اس میں مشائخ کے وہی دو قول ہیں
جو کھال کی دباغت میں گزرے یعنی بعض کے نزدیک بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ
سرکہ ڈالنے سے پہلے شراب کی کوئی قیمت نہ تھی اور بعض کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی
حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک مالک اُس سے تاوان لے سکتا ہے اور اگر غاصب نے یہ
سرکہ تلف کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا
جیسے فرار کی کھال کو دباغت کے بعد تلف کرنے میں حکم ہے اور اگر غاصب نے شراب مذکور

میں سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ سرکہ ڈالتے ہی اسی ساعت سرکہ ہو گئی تو وہ غاصب کی ملکیت ہو جائے گی اور اُس پر کچھ ضمان بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ شراب کو اُس نے ایسی حالت میں نیست کر دیا کہ وہ کچھ قیمتی مال نہ تھی۔ اور اگر وہ اُس وقت سرکہ نہ ہوئی بلکہ تھوڑی دیر بعد سرکہ ہوئی مثلاً جو سرکہ اُس میں ڈالا تھا وہ قلیل تھا تو یہ کل سرکہ ان دونوں میں بقدر ہر ایک کے پیمانہ کے مشترک ہوگا اس واسطے کہ یہاں گویا اُس نے سرکہ میں سرکہ ملا دیا ہے اگرچہ وہ ملائے سے وقت شراب تھی اور یہ امام محمدؒ کے اصل پر استہلاک نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ دونوں صورتوں میں غاصب کے واسطے ہے یعنی خواہ اسی ساعت سرکہ ہو جائے یا کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہو بہر حال غاصب اُس کا مالک ہو جائے گا اور اُس پر کچھ واجب بھی نہ ہوگا کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خالی ملانا ہی استہلاک ہے اور یہاں استہلاک میں کچھ تاوان اس وجہ سے نہیں ہے کہ اُس نے اپنا ہی قیمتی مال یعنی سرکہ ایسی چیز میں جھونک دیا جو مقتوم نہیں ہے اور وہ شراب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی صورت میں استہلاک کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا کیونکہ اُس نے شراب بے قیمت ہونے کی حالت میں اُس کو تلف کیا اور دوسری صورت میں ضامن ہو یعنی جبکہ شراب کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہوئی تو اس صورت میں تلف کرنے کا ضامن ہوگا کیونکہ اُس نے غیر کی ملکیت تلف کی یعنی وہ شراب نہیں بلکہ گویا سرکہ تھی تو ضامن قرار پایا کیونکہ سرکہ مال مقتوم ہے اور بعضے مشائخ نے کتاب کا حکم اپنی اطلاق پر رکھا یعنی جامع صغیر میں جو مذکور ہے کہ شراب والا سرکہ کو مفت لے سکتا ہے تو بعض نے اس کے یہ معنی لیے تھے کہ جب بدو کسی قیمتی چیز کے سرکہ کر ڈالے تو مفت لے سکتا ہے اور بعض نے اس کو مطلق رکھا یعنی مالک کو اختیار ہے کہ سب صورتوں میں سرکہ مفت لے لے یعنی خواہ سرکہ کرنا بغیر کسی چیز کے صرف دھوپ چھاؤں میں رکھنے سے ہو یا نمک ڈالنے سے ہو یا سرکہ ملانے سے ہو سب صورتوں میں مفت لے سکتا ہے کیونکہ جو چیز ڈالی گئی وہ شراب میں کھپ گئی تو وہ قیمتی مال نہیں رہی۔ اور اس حکم میں مشائخ کے اقوال مختلف بہت ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

منہ مسئلہ آئندہ کے واسطے چند الفاظ جاننا ضرور ہیں۔ بربط طبلہ وغیرہ یہ لفظ فارسی مرکب بمعنی سینہ بظ بوجہ مشابہت شکل کے یہ نام رکھا۔ مزار۔ ہالسی داس کے مانند چیزیں سکر انگور یا تاڑ کی تاڑی کچی جو جھاگ سے گاڑھی ہو جائے۔ باذق۔ سحر ب بادہ فارسی ہے جو خفیف پکائی جاوے۔ منصف۔ جو یہاں تک پکائی جاوے کہ نصف رہ جاوے جیسے مثلث تہائی ہے۔ قال ومن کسر ملسلہ بربطاً و طبلہ او مزماراً او فنا و اساق لہ سکر او منصفاً فہو ضامن و بیع ہذا الاشیاء جائز و ہذا عند ابی حنیفہؒ مقال ابو یوسف و محمدؒ لا یضمن ولا یجوز بیعہا و قیل الاختلاف فی الدف و الطبل الذی یضرب للہو فاما طبل الغزاة و الدف الذی یباح ضربہ فی العرس یضمن بالاختلاف

من غیر خلوات و قیل الفتوی فی الضمان علی قولہما و السکر اسم للنہی من ماء الرطب
اشتد والمنصف ما ذهب نصفه بالطبخ۔ اگر کسی نے دوسرے مسلمان پر ربط یا طبل یا منزار
یا دف توڑ ڈالا یا اس کی سکر یا منصف بہاوی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ضامن ہو گا اور
ان چیزوں کی بیع جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ (وعامہ علماء) نے کہا کہ ضامن نہیں ہو
گا اور ان چیزوں کی بیع نہیں جائز ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ یہ اختلاف اس دف و طبل میں
ہے جو لہو کے واسطے بجا یا جاتا ہے اور غازیوں کا طبل اور نکاح کا دف توڑنے میں بلا خلاف
ضامن ہو گا۔ فہ لیکن فقیہ ابواللیثؒ نے فرمایا کہ ہمارے زمانہ میں حل حل دار دف
بالاتفاق حرام ہونا چاہیے۔ اور عتابی نے کہا کہ بچوں کے کھیل کا دف توڑنے میں بالاتفاق
ضامن ہے۔ ع۔ پھر مذکور ہے کہ تاواں نہ ہونے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے یعنی توڑ
ڈالنے سے ضامن نہ ہو گا اور سکر و منصف بہانے سے ضامن نہ ہو گا اور سکر خرمہ کی کچی تاشی کا نام ہے
جب گھڑی پڑ جائے۔ اور منصف جو پکانے سے نصف جل جائے۔ و فی المطبوع ادنی طبعۃ
دھوا لباذق عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ دایتان فی التضمین والبیع۔ اور جو خفیف پکائی گئی جس کو باذن
یعنی بادہ کہتے ہیں اس کے بابت ضامن ہونے میں اور اس کی بیع جائز ہونے میں امام ابو حنیفہؒ سے
دو روایتیں ہیں۔ فہ ایک روایت میں اس کی بیع جائز اور بہانے والا ضامن ہو گا اور
دوسری روایت میں نہیں۔

لہذا ان هذه الاشياء عدت للمعصية فبطل تقومها كالخمر ولانما فعل ما فعل امرأ
بالمسرف وهو بامر الشرع فلا يضمنه كما اذا فعل باذن الامر ولا يبي حيفته انهما
اموال لصلاحيتهما لا يحل من وجوه الانتفاع وان صلت لمالا يحل فصار كالامة وهذا
لان الفساد بفعل فاعل مختار فلا يوجب سقوطا للتقوم وجواز البيع والتضمين مرتبان
على المالية والتقوم والاصول المعروفة باليد الى الامراء لقد رتھم وباللسان الى غيرھم وتجب
قيمتها غير صالحة للهركما في الجارية المغنية والكذب التطوع والحمامة الطيارة والديك
المقاتل والعبد الخصى تجب القيمة غير صالحة لهذه الامور كذا هذا وفي السکر والمنصف
تجب قيمتهما ولا يجيب المثل لان المسلم ممنوع عن تملك عينه وان كان لو فعل جاز وهذا
بخلاف ما اذا ائلفت على نسوان صليبا حيث يضمن قيمته صليبا لانه مقر على ذلك۔
صاحبین کی دلیل یہ ہے یہ چیزیں معصیت کے واسطے تیار کی گئیں ہیں تو ان کا قیمتی ہونا مٹ گیا،
جیسے شراب اور اس دلیل سے کہ توڑنے دہانے والے نے جو کچھ کیا وہ امر معروف کے طور پر کیا اور
نیک باتوں کا حکم کرنا یا زبان سے جس طرح ممکن ہو فرمان شرع سے ہے پس وہ ضامن نہ
ہو گا جیسے اگر امام کے حکم سے الیسا کرے تو ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ
یہ بھی اموال ہیں کیونکہ انتفاع کے حلال طریقوں کے لائق بھی ہیں اگرچہ ایسے طور پر بھی ان سے کام
لیا جاتا ہے جو حلال نہیں ہے تو ان کا حال گانے والی باندی کے مانند ہو گیا یعنی اگر اس سے گانے

کام لیا جائے تو حرام ہے اور اگر خدمت وغیرہ کام لیا جاوے تو حلال ہے اسی طرح سکر و منصف وغیرہ کو سکر بنایا جائے تو حلال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرام کام لینا تو کام لینے والے کے اختیاری فعل سے ہے تو ان کا قیمت ہونا ساقط نہیں کر سکتا اور ان کے قیمت ہونے و مالیت پر ان کی بیع کا جواز و تاوان مرتب ہے اور رہا امر بالمعروف تو ہاتھ سے بگاڑنا امراء کے حوالہ ہے کیونکہ یہ قدرت حاکم سلطان کو حاصل ہے اور دوسروں کو صرف زبان سے منع کرنا چاہیے لہذا جب اُس نے ہاتھ سے بگاڑا تو قیمت کا ضامن ہوگا پھر ان چیزوں کی قیمت اس حساب سے واجب ہوگی کہ یہ لہو و لعب کے لائق نہیں ہیں یعنی طبلہ یا سارنگی میں کھدی لکڑی کی قیمت واجب ہوگی اور بجانے کی چیز کے لحاظ سے نہیں واجب ہوگی جیسے گانے والی باندی میں صرف باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے گانے کا لحاظ نہیں ہوتا اور جیسے لڑائی کی مینڈھے و لڑائی کے مرغ و اڑانے کے کبوتر میں صرف جانور کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے خصی غلام میں خصی ہونے کے لحاظ سے قیمت نہیں واجب ہوتی نیز صیغہ قیمت اس لحاظ سے لگائی جائے گی کہ یہ چیزیں ان کاموں کے لائق نہیں ہیں اور سکر و منصف بہانے کی صورت میں انکی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ چیزیں مثلی ہیں کیونکہ مسلمان کو ممانعت کی گئی ہے کہ ان چیزوں کی ذات کا مالک ہو لیکن اگر اُس نے ان چیزوں کی ذات کی ملکیت حاصل کی تو جواز ہو جائے گا اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے ایک نصرانی کی صلیب تلف کر دی تو وہ اُس کی صلیب ہونے کی راہ سے ضامن ہوگا کیونکہ نصرانی اس کام پر چھوڑ گیا ہے۔ فقہ فرقہ یہ ہے کہ ڈھول و طبلہ و ستار و شراب وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کے برقرار چھوڑنے کا حکم نہیں ہے بخلاف صلیب کے کہ نصرانی ذمی کو اس حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ قال ومن غصب امر ولد او مدبرۃ فماتت فی یدہ ضمن قیمۃ المدبرۃ ولا یضمن قیمۃ امر الولد عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وقال یضمن قیمتھا لان مالۃ المدبرۃ متقومۃ بالاتفاق ومالۃ امر الولد غیر متقومۃ عندہ وعندہما متقومۃ والدلائل ذکرناھا فی کتاب العتاق من ہذا الکتاب۔ اگر کسی نے دوسرے کی ام ولد یا مدبرہ باندی غصب کر لی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں مر گئی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدبرہ کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اقم ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ مدبرہ بالاتفاق قیمت دار ہے اور ام ولد کی مالیت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مال متقوم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمت دار ہے اور ہم نے جانبین کے دلائل کو کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے فقہ زید نے خالد کا کوئی کپڑا غصب کر کے اُس کو پہنایا یا اس کا طعام غصب کر کے اسی کو کھلایا حالانکہ مالک کو معلوم نہ ہوا کہ یہ میرا کپڑا یا میرا طعام ہے تو ہمارے نزدیک اُس کے تاوان سے بڑی ہو جائے گا یہی قول مالک و روایت شافعی ہے اور اگر اس کے ہاتھ فروخت یا ہبہ کر کے سپرد کیا یا ودیعت دے دیا یا عاریتاً سپرد کیا یا اجارہ دے کر سپرد کیا حالانکہ مالک کو معلوم نہیں ہے تو ہمارے مالک کے نزدیک ضمان سے بڑی ہوگا اور یہی ایک وجہ شافعی ہے اور اگر مالک نے اس کو

غاصب کے پاس رہن کر دیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب اس کی ضمان سے بری نہ ہوگا اور شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد مزنی رحمہ اللہ کے نزدیک وہمارے مالک واحد کے نزدیک بری ہو جائے گا اگر کسی کے گھوڑے یا گائے بھینس وغیرہ جانور کی رستی کھول دی یا پرند کے پنجرے کی کھڑکی کھول دی یا غلام کی بیڑی کھول دی پس جو یا یہ بھاگ گیا یا پرند اڑ گیا یا غلام بھاگ گیا تو ہمارے نزدیک اور ایک قول میں شافعی کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام مالک واحد کے ایک قول شافعی میں ضامن ہوگا۔ اور اگر بچے یا مشیکزہ کا دھانا کھول دیا، پس گھی یا نیل جو چیز تھی وہ بہہ گئی یا تبدیل کی بندش کھول دی جس سے وہ گر کر ٹوٹ گئی تو ضامن ہوگا اور اگر گھی جما ہوا تھا پھر آفتاب کی گرمی سے پگھل کر بہہ گیا تو ضامن نہ ہوگا اور امام مالک واحد کے نزدیک ضامن ہوگا۔ آزاد آدمی کا غصب بالاجماع نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی آزاد سے زبردستی کام لیا تو امام مالک و شافعی واحد کے نزدیک اجر المثل واجب ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں۔ اگر قتا جس سے منفعت حاصل ہوتی ہو مثلاً چوروں وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہو اور اس کو ایک مدت تک روک رکھا تو ہمارے مالک واحد کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی اور یہی ایک وجہ شافعی ہے اور اگر اس کو تلف کیا یا سر گیا ہمارے نزدیک ضامن ہوگا، اور امام مالک و شافعی واحد کے نزدیک نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تم المجلد الثالث من کتاب عین الہدایہ الجامع بین الروایۃ والدایۃ من الأصول والفتاوی بحمد اللہ سبحانہ وتعالی وحسن توفیقہ دیتلوہ السابع بفضل اللہ تعالیٰ وهو المولی الکریم وذو الفضل العظیم ولہ الحمد فی الاولی والاخرۃ وهنہ ارحم الراحمین حسبی اللہ ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر۔



خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ شأنہ ! کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ اسم باہمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام سے بے مثل التزام مرعی فرمایا کہ اول تو ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود متحصّلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر توضیح جید سے آئینہ ہو گیا کہ ہر مضمون مشکل صاف حل ہو گیا ثانیاً دلائل نصبی و قیاسی شیخ امام قرم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے، اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابین من الامس دلا عبرۃ بما یتفوّہ بہ الجملۃ ولو ادعوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کے اصولی مآخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ اواء فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں متماثل ہو گئے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مباہرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج و جرح و توثیق رجال الاساد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود اسی سے منتشر ہو گئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ نہایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق طویل لا طائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کیلئے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام دجہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعیؒ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعیؒ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے قواعد عظیم سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے خامساً یہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں فتاویٰ مشائخ مجتہدین کی تدریس کی اور اس میں بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ و اسی پر فتویٰ ہے تبیع و جہد بلغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا جس کے امور خاتمہ جلد اول میں مصرح ہیں اور یہ نہ صرف بیان نمونہ ہے اور اشکی تمام خوب و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تدریج و تفریعات و بدیع نکات و اشارات کی تفصیل کیلئے رسالہ پائے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر سلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

